FLAJOLIET ALAIN

LA PREMIERE PHILOSOPHIE DE SARTRE

HONORÉ CHAMPION
PARIS

Couverture non contractuelle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

TRAVAUX DE PHILOSOPHIE
Collection dirigée par Pierre-François Moreau

14

LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE DE SARTRE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans la même collection

1. BOUCHILLOUX, Hélène. *La question de la liberté chez Descartes. Libre arbitre, liberté et indifférence*. 2003.
2. DUFLO, Colas. *Diderot philosophe*. 2003.
3. GUÉNARD, Florent. *Rousseau et le travail de la convenance*. 2004.
4. GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*. 2004.
5. LAUTH, Reinhard. *La conception cartésienne du système de la philosophie*. Traduit par Christophe Bouriau. 2004.
6. MARTY, François. *L'homme, habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*. 2004.
7. SÉVÉRAC, Pascal. *Le devenir actif chez Spinoza*. 2005.
8. JANIAUD, Joël. *Singularité et responsabilité. Kierkegaard, Simone Weil, Levinas*. 2006.
9. BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. 2006.
10. CRIGNON-DE OLIVEIRA, Claire. *De la mélancolie à l'enthousiasme : Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*. 2006.
11. SOREL, Georges. *Étude sur Vico et autres textes*. Présentés et annotés par Anne-Sophie Menasseyre. 2007.
12. TILLIETTE, Xavier. *Une introduction à Schelling*. 2007.
13. QUIVIGER, Pierre-Yves. *Le principe d'immanence. Métaphysique et droit administratif chez Sieyès*. Avec des textes inédits de Sieyès. 2008.
14. FLAJOLIET, Alain. *La première philosophie de Sartre*. 2008.
15. RATEAU, Paul. *La question du mal chez Leibniz : fondements et élaboration de la Théodicée*. 2008.
16. LAERKE, Mogens. *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*. 2008.
17. CASABIANCA, Denis de. *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*. 2008.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Alain FLAJOLIET

LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE DE SARTRE



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2008
www.honorechampion.com

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Diffusion hors France : Éditions Slatkine, Genève
www.slatkine.com

© 2008. Éditions Champion, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.
ISBN : 978-2-7453-1660-8

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Aux Anne-Marie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On entre dans un mort comme dans un moulin

L'idiot de la famille

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INTRODUCTION

L'ONTOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE SOUS ATTRACTEURS MÉTAPHYSIQUES

I

Ce travail est né d'un pas en arrière. Travaillant à une analyse systématique de l'ontologie phénoménologique sartrienne telle qu'elle se déploie dans *L'être et le néant* (en la confrontant, d'une part à la phénoménologie transcendantale husserlienne, d'autre part à l'« ontologie fondamentale » de *Sein und Zeit*)[1], dans le cadre du séminaire de

[1] Husserl et Heidegger, donc, *et non pas Hegel*. Le principaux travaux portant sur cette ontologie ne nous satisfaisaient pas, précisément en ceci qu'ils tentaient de placer le maître ouvrage dans l'horizon d'une pensée déjà dialectique. L'origine de l'interprétation dialectique de *L'être et le néant*, c'est l'ouvrage classique de K. Hartmann : *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu « L'être et le néant »* » (Berlin, De Gruyter, 1963). Prolongent K. Hartmann en le critiquant sur certains points : 1) G. Seel, *Sartres Dialektik* (Bonn, Bouvier, 1971). 2) M. Lutz-Müller, *Sartres Theorie der Negation* (Frankfurt/Main, P. Lang ; Bern, H. Lang, 1976). Ce dernier ouvrage est le plus convaincant, dans la mesure où il ne rétro-projette pas artificiellement sur l'ontologie de *L'être et le néant* une logique dialectique venue de la *Critique de la raison dialectique*. Il repose cependant sur la thèse contestable que cette ontologie est constituée par le dépassement d'une dialectique de la *conscience* d'inspiration phénoménologique (le pour-soi comme révélateur d'être), vers une dialectique de la *liberté* (le pour-soi comme autodétermination et projet d'action). À chaque niveau correspondrait un *type spécifique de négation* (« phénoménologique » ou « dialectique »). La première négation articulerait la conscience intentionnelle préréflexive instantanée comme négation de l'être et négation de cette négation (au sens de : *distanciation*). La seconde articulerait le projet temporalisant comme négation de la présence (à) soi vers les possibles, puis des possibles vers un sens de totalité irréalisable (au sens de : *dépassement*). L'étagement explicite des niveaux existentiaux de *L'être et le néant* est profondément modifié par cette reconstruction critiquable. J.-P. Fell confronte de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

B. Besnier à l'E.N.S. de Saint-Cloud/Fontenay[2], nous finîmes par nous apercevoir qu'une considérable difficulté grevait l'interprétation strictement phénoménologique du maître ouvrage de 1943. On peut admettre que la démarche de *L'être et le néant* est phénoménologique, non pas il est vrai au sens de la phénoménologie transcendantale husserlienne, que Sartre connaissait bien par les *Ideen... I*, et dans le cadre de laquelle – avec son maître, mais en même temps contre lui – il avait élaboré à Berlin une nouvelle philosophie transcendantale, fondée sur les concepts de spontanéité non substantielle et de transcendance d'éclatement[3]. Plutôt au sens où Heidegger à la fin des années

---

manière précise *L'être et le néant* et la pensée heideggérienne (*Heidegger and Sartre. An essay on Being ad Place*, New York, Columbia University Press, 1979). Dans notre ouvrage en revanche, Heidegger n'intervient que dans la reconstitution de la formation de la pensée sartrienne *avant* 1943. L'essai d'A. Renaut : *Sartre, le dernier philosophe* (Paris, Grasset, 1993) est très stimulant, précisément dans ses analyses consacrées aux rapports entre Heidegger et la première philosophie sartrienne. Toutefois, le choix de centrer toute cette philosophie, jusqu'aux *Cahiers pour une morale*, sur la défense d'un « humanisme existentialiste », est très discutable, dans la mesure où tout un pan de la première production littéraire (cf. en particulier *La Nausée*) est violemment anti-humaniste. Signalons pour finir que V. de Coorebyter a publié : *Sartre face à la phénoménologie* (Bruxelles, Ousia, 2000).

[2] Hommage soit ici rendu à ce séminaire sur l'histoire du mouvement phénoménologique. Commencé au début des années quatre-vingt, il se prolongea pendant une quinzaine d'années. De ce séminaire sont sortis, pour ce qui concerne Sartre phénoménologue, les travaux de L. Husson, G. Wormser, J.-M. Mouillie, P. Cabestan. Nous lui nous sommes largement redevables de notre propre accès à la problématique phénoménologique. Nous disons ici aussi notre dette à J.-T Desanti, qui, dès le milieu des années soixante dix, faisait à l'École un séminaire sur *Expérience et jugement* prolongeant son ouvrage classique sur les *Méditations cartésiennes*, et qui a suivi avec patience notre travail sur Sartre pendant de nombreuses années. À P. Ricœur aussi, qui nous accueillit dans son Centre de recherches phénoménologiques. Sans ses travaux sur la métaphore et le récit de fiction, la première Partie de cet ouvrage n'aurait pu être écrite.

[3] Cf. la « Note sur l'intentionnalité » et *La transcendance de l'Ego*. La « Note » a pour titre : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». Nous discutons de sa date de rédaction *infra*, p. 535-539. Elle a été publiée en 1939 dans la *Nouvelle Revue Française*. (Abréviation ultérieure : N.R.F.). Puis reprise dans *Situations, I* (Paris, Gallimard, rééd. 1984 ; nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *Sit. I*). Nous admettons qu'elle a été rédigée à Berlin. *La transcendance de l'Ego* est un article paru dans les *Recherches philosophiques* (N° 6, 1936-1937). Réédition chez Vrin (Paris, 1966) par S. Le Bon. (Nous utiliserons ultérieurement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vingt fit passer sa pensée d'une « ontologie-fondamentale »[4] par le défilé de la phénoménologie – sans donc renier l'idée de réduction, mais en lui faisant subir une complète transformation, puisqu'il ne s'agissait plus désormais de réduire le monde à son pur phénomène constitué dans la vie de l'*Ego* transcendantal absolu, mais de reconduire l'étant apparaissant à son être inapparent compris comme condition de son apparaître.

La démarche de *Sein und Zeit* porte au premier chef sur l'étant que nous sommes, dont l'« analytique existentiale » dégage l'être compris comme *Dasein* ; mais par là même, elle nous fait accéder aussi à l'être de l'étant que nous ne sommes pas (le monde), puisque ce dernier est à la fois ce que projette le *Dasein* et ce dans quoi le *Dasein* est toujours-déjà jeté. En ce sens, le but ultime de l'analytique existentiale est, comme le dit Heidegger, de libérer « l'horizon pour l'interprétation du sens de l'être en général »[5]. Comme on le sait, l'ouvrage effectivement publié s'arrête finalement bien avant que ce but ne soit atteint, puisque sa première Section élucide le *Dasein* comme être-au-monde et souci, et sa seconde Section le même *Dasein* comme « temporalité » (« *Zeitlichkeit* »). Restent donc en suspens la question de « l'être-temporal (« *Temporalität* ») de l'être[6] », ainsi que la tâche d'une « destruction de l'histoire de l'ontologie »[7]. En quel sens cette démarche de l'ontologie fondamentale peut-elle être encore qualifiée, comme Heidegger l'affirme, de « phénoménologique » ? En ceci qu'elle conserve l'allure d'une *réduction de ce qui voile les phéno-*

---

l'abréviation : *TE*).

[4] *Sein und Zeit* (Tübingen, M. Niemeyer, 1972), p. 13 ; trad. fr. E. Martineau : *Être et temps* (éd. Authentica, 1985), p. 33. La question de la réduction onto-phénoménologique est cruciale pour l'interprétation de *L'être et le néant*. Si l'on refuse d'admettre, comme par exemple J. Beaufret (à la suite de Heidegger), que cet ouvrage repose bien sur une telle réduction, alors il redevient un simple traité de métaphysique. (Nous utiliserons désormais les abréviations suivantes : pour *Sein und Zeit* : *SUZ*, et pour *Être et temps* : *ET*). *L'être et le néant* (Paris, Gallimard, 1943, rééd. 1976) ; abréviation ultérieure : *EN*.

[5] *SUZ*, p. 15 ; trad. fr. *ET*, p. 35.

[6] *SUZ*, p. 19 ; trad. fr. *ET*, p. 37.

[7] *SUZ*, p. 19 ; trad. fr. *ET*, p. 38.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mènes[8]. Les « phénomènes » au sens de l'ontologie fondamentale n'apparaissent pas de prime abord (pas plus d'ailleurs que chez Husserl les « phénomènes » au sens de la phénoménologie transcendantale n'apparaissent à la conscience naturelle). Car ils sont, pour Heidegger, ce qui n'est pas « à découvert », comme l'étant[9], mais ce qui reste « en retrait » (« retiré », « dissimulé », « recouvert ») dans l'étant qui se découvre : l'*être* de l'étant[10]. Dans le cadre de l'élucidation spécifique de l'étant que nous sommes, cette démarche prend la forme d'une « interprétation » (« *Auslegung* ») qui arrache le sens du *Dasein* à sa dissimulation par l'« inauthenticité ».

Dans *L'être et le néant*, la démarche de l'« ontologie phénoménologique » a quelque chose de comparable. Il s'agit d'abord de décrire, tant du côté du pour soi que de l'en soi, ce qui apparaît tel qu'il apparaît – du côté du pour soi ce seront des conduites manifestes, du côté de l'en soi des choses apparaissantes dans le monde, éventuellement chargées de valeurs affectives, etc. Puis de reconduire ces

---

[8] Curieusement, J.-M. Mouillie dans son article : « Quel est le fondement de l'ontologie phénoménologique ? », qui par ailleurs pose plusieurs questions pertinentes (par exemple sur le statut de l'Introduction de *L'être et le néant*), n'évoque pas le rapport entre les ontologies phénoménologiques de Heidegger et de Sartre sous l'angle pourtant crucial de la question de la réduction. (*Études sartriennes* VI, Cahiers RITM 11, Univ. de Paris X, 1995, p. 25).

[9] « L'être-découvert » (« *entdeckt-sein* ») de l'étant intramondain, affirme Heidegger, se fonde dans « l'ouverture » (« *Erschlossenheit* ») du monde : *SUZ*, p. 220 ; trad. fr., *ET*, p. 164.

[10] *SUZ*, p. 35 ; trad. fr., *ET*, p. 47 : l'ontologie fondamentale est phénoménologique en ceci qu'elle vise à manifester « ce qui, de prime abord et le plus souvent *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent ». « En retrait, » précise Heidegger, c'est-à-dire : retiré, recouvert, dissimulé (*ibid.*). Voir aussi les Cours : *Geschichte des Zeitbegriffs* (1925 ; *Gesamtausgabe*, *Band* 20, F./Main, Klostermann, 1979) ; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927 ; *Gesamtausgabe*, *Band* 25, F./Main, Klostermann, 1975). Sur ces textes, on peut se reporter au commentaire pénétrant de J.-L. Marion, « L'étant et le phénomène », in *Phénoménologie et métaphysique*, sous la direction de J.-L. M. et G. Planty-Bonjour (Paris, P.U.F., 1984), p. 159-209. (Nous utiliserons désormais l'abréviation : *GA*, *Bd* X, pour : *Gesamtausgabe*, *Band* X, F./Main, Klostermann, date).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénomènes aux conditions ontologiques inapparaissantes de leur apparaître[11]. Ce qui est déroutant, c'est que le champ ontologique

[11] Dans l'ontologie phénoménologique sartrienne, tout ne se réduit point au paraître, il y a bien, tant du côté de la conscience que du transcendant, un être dont on peut décrire et fixer le sens, mais cet être n'est pas masqué par le paraître, il est, comme le dit très bien Sartre au tout début à propos du transcendant (*EN*, p. 14) « l'être *de* ce paraître ». Le statut de cet être est assez énigmatique si l'on se reporte à ce que dit le § II de l'Introduction de *L'être et le néant* à propos de l'en soi. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'apparaît pas comme peuvent apparaître les étants intramondains. Apparaît-il à tout le moins dans l'expérience-limite (nausée, ennui) qui donne l'étant dans sa pure étantité brute ? Sartre ne le pense pas. Il y a bien, dans cette expérience, explique-t-il, « phénomène d'être », mais « l'être condition de tout dévoilement », lui, n'apparaît pas. (Cf. B. Besnier, Cours sur *L'être et le néant*, E.N.S. de Saint-Cloud, 1980-1981, 1981-1982). Par cette dernière affirmation, Sartre veut être plus radical qu'*Être et temps*, qui admettait bien que l'être puisse être, sinon « découvert » (« *entdeckt* »), du moins « ouvert » (« *erschlossen* »). En outre, Sartre tient à distinguer sa nouvelle ontologie phénoménologique de l'en soi et la métaphysique qui affleurait dans *La Nausée* : l'expérience nauséeuse de l'existence brute est désormais nettement distinguée de la donation de l'*être* du transcendant. En revanche, lorsque Sartre (Introduction, § 6) tente de fixer le sens du *phénomène d'en soi*, on peut admettre que sa description – « l'être est », « il est en soi », « il est ce qu'il est » – subit l'attraction de l'expérience métaphysique de l'*existence brute*. C'est dans une lettre à S. de Beauvoir de Janvier 1940, que la distinction entre « métaphysique » et ontologie » apparaît. Cf. *Lettres au Castor* t. 2 (Paris, Gallimard, 1983), p. 49-50 : la métaphysique à laquelle je travaille est une « ontique », écrit Sartre et non une ontologie. (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *LC*). L'objet principal de notre livre est de clarifier le problème très complexe des rapports entre métaphysique et phénoménologie (transcendantale, psychologique, ontologique) dans la pensée sartrienne d'avant *L'être et le néant*. L. Husson (« L'épreuve d'être, exigence et expérience », *Études sartriennes* VI, *op. cit.*, p. 39-67), relie le § VI de l'Introduction de *L'être et le néant* à *La Nausée*, ce qui est très contestable. D'abord, parce que l'expérience métaphysique sous-jacente à ce § VI n'est pas tant celle de l'existence s'effondrant, comme dans *La Nausée*, que celle de l'existence brute absolument compacte. En outre, une fiction relatant une expérience métaphysique ne peut pas être importée *directement* dans le commentaire d'un fragment d'ontologie phénoménologique conceptuellement articulé. Nous dirions pour notre part que l'expérience métaphysique de l'existence chosique brute, quoique réduite en principe par l'ontologie phénoménologique, exerce son attraction sur l'intuition phénoménologique du « phénomène d'être » (*EN*, § VI). (La graphie dont se sert Sartre pour désigner le pour soi et l'en soi est très flottante : il peut y avoir ou non un trait d'union, il peut y avoir ou non une majuscule. *Pour notre part nous choisirons d'écrire toujours : pour soi, en soi*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

alors libéré (pour faire bref, celui de l'ipso-mondanéisation facticielle et finie) *présente d'étranges points de fuite*, reconnus explicitement comme tels dans la Conclusion de l'œuvre, lorsque Sartre développe ce qu'il appelle des « aperçus métaphysiques »[12]. Que signifie développer des tels aperçus ? Une démarche spécifique et deux questions. La démarche consiste à s'interroger sur l'*origine singulière* des structures ontologiques générales dégagées par l'ontologie phénoménologique. On pourrait donc ici distinguer une élucidation « génétique » (celle de la métaphysique) et une analyse « structurale » (celle de l'ontologie). « Nous appelons métaphysique, explique Sartre (*EN*, p. 713), (...) l'étude des processus individuels qui ont donné naissance à *ce* monde-ci, comme totalité concrète et singulière. En ce sens, la métaphysique est à l'ontologie comme l'histoire est à la sociologie »[13]. Passons à l'examen des deux questions métaphysiques.

a) Sur la question du rapport entre le pour soi et l'en soi, l'ontologie phénoménologique nous apprend que le pour soi se fait être en présence de l'en soi qu'il néantise totalement en monde – c'est le sens de la transcendance (*i.e.* de l'ipso-mondanéisation). Toutefois, si l'on s'interroge sur le *surgissement même de cette transcendance* en posant la question : « pourquoi le pour-soi surgit-il à partir de l'être ? »[14],

---

[12] *EN*, p. 711 *sq.*

[13] Ce sont bien les perspectives métaphysiques qui entraînent ici la philosophie sartrienne vers une philosophie de l'individualité, et en particulier du surgissement singulier de la réalité-humaine au milieu de l'existence chosique indifférente. A. Renaut a raison de dire que « l'existentialisme est un individualisme » (*Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.* p. 203), mais ce n'est souligner qu'un aspect partiel du rôle de la théorie de l'individu dans la première philosophie sartrienne. Bien avant son auto-interprétation en 1946 – dans une Conférence médiocre – comme existentialisme humaniste, la philosophie sartrienne s'est exposée à Berlin, en 1933-1934, comme phénoménologie transcendantale où la conscience pure et anonyme était déjà un individu (*TE*, p. 23). Et, dans *L'être et le néant* (1943), l'ontologie phénoménologique pointe vers le surgissement rigoureusement individualisé de la réalité-humaine au milieu de l'existence brute indifférente. Ce surgissement, Sartre le décrit alors (*EN*, p. 715) de manière très énigmatique : « événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être ». Cette phrase suggère qu'il faudrait peut-être reporter au sein même de l'être en soi une individualité qui s'y pré-esquisserait – ce qui recouperait les affirmations sur l'existence paradoxale, au sein de l'en soi lui-même, d'un projet d'auto-fondation.

[14] *EN*, p. 713.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

on quitte l'ontologie phénoménologique pour ce que Sartre appelle la « métaphysique ». Ces deux disciplines, il est important de le remarquer, ne sont pas totalement étrangères l'une à l'autre. L'ontologie phénoménologique *conduit nécessairement* au problème du surgissement du pour soi (sans pouvoir il est vrai le résoudre). Car elle « nous apprend : 1° que *si* l'en-soi devait se fonder, il ne pourrait même le tenter qu'en se faisant conscience, c'est-à-dire que le concept de « *causa sui* » emporte en soi celui de présence à soi, c'est-à-dire de la décompression d'être néantisante ; 2° que la conscience est *en fait* projet de se fonder, c'est-à-dire d'atteindre à la dignité de l'en-soi-pour-soi ou en-soi-cause-de-soi »[15]. Ce qui conduit l'ontologie phénoménologique à affirmer que « *tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi. C'est à la métaphysique de former des *hypothèses* qui permettront de concevoir ce processus comme l'événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être[16].

b) À la seconde question métaphysique : le pour soi et l'en soi sont-ils deux modalités d'un être unique, ou bien constituent-ils deux types d'être irréductibles ?, l'ontologie phénoménologique ne peut de nouveau répondre positivement et de manière certaine[17]. Elle peut

---

[15] *EN*, p. 714-715.

[16] *EN*, p. 715. Le bref « aperçu » que la Conclusion de *L'être et le néant* donne sur cet « événement absolu » est sibyllin. Il ne s'agit pas, précise Sartre, d'un événement historique – ce point ne fait pas difficulté. « Mais la métaphysique, ajoute-t-il, n'en doit pas moins tenter de déterminer la nature et le sens de ce processus antéhistorique et source de toute histoire qu'est l'articulation de l'aventure individuelle (ou existence de l'en-soi) avec l'événement absolu (ou surgissement du pour-soi). En particulier, c'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est ou non une première tentative de l'en-soi pour se fonder et quels sont les rapports du mouvement comme « maladie de l'être » avec le pour-soi comme maladie plus profonde et poussée jusqu'à la néantisation ». Ce qui est certain, c'est que ces considérations sur la contingence du surgissement du pour soi attirent toute la doctrine de la « facticité » originaire de la « présence (à) soi » vers la métaphysique.

[17] *EN*, p. 716. Du point de vue de l'ontologie phénoménologique la question se pose ainsi : faut-il dire que l'être est « l'en soi pur » ou plutôt qu'il est l'en soi « entouré de son manchon de néant » ? Ces deux options renvoient à deux « aperçus métaphysiques » (*EN*, p. 71) bien distincts de *L'être et le néant* : d'une part, à la doctrine du surgissement du pour soi depuis l'en soi ; d'autre part à la doctrine de la liberté de la réalité-humaine comme arrachement à la réalité chosique brute. Les deux réponses

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cependant, au conditionnel, suggérer une hypothèse qui pointe vers la métaphysique du surgissement du pour soi. *Tout se passe comme si* la scission du pour soi et de l'en soi s'était produite – c'est la fameuse hypothèse de la surrection du pour soi par « déstructuration décomprimante » (*EN*, p. 127) de l'en soi – comme échec d'une totalisation qui s'ébauchait (celle de l'en soi-pour soi). Par rapport à cette impossible totalisation qui ne peut exister que comme exigence irréalisable, la *réalité* est celle de la « détotalisation » (*EN*, p. 718) : l'en soi et le pour soi apparaissent, comme une « totalité désintégrée » (*EN*, p. 719). « L'être total, celui dont le concept ne serait pas scindé par un hiatus et qui, pourtant, n'exclurait pas l'être néantisant-néantisé du pour-soi, celui dont l'existence serait synthèse unitaire de l'en-soi et de la conscience, cet être idéal serait l'en-soi fondé par le pour-soi et identique au pour-soi qui le fonde, c'est-à-dire l'*ens causa sui*. Mais, précisément parce que nous nous plaçons du point de vue de cet être idéal pour juger l'être *réel* que nous appelons *holon*, nous devons constater que le réel est un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause-de-soi. Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-

---

possibles s'inscrivent clairement dans l'histoire de la métaphysique – en l'occurrence, elles évoquent la métaphysique stoïcienne (nous montrons dans notre livre que le stoïcisme, *via* les Cours d'E. Bréhier, est une pensée qui a compté pour le jeune Sartre). L'être, c'est *soit* le monde plein *sans* le vide qui l'entoure (*to pan*) ; *soit* ce même monde plein *et* le vide qui l'entoure (*to holon*). Cf. par ex., Plutarque, *Des opinions des philosophes* (l'attribution à Plutarque de ce texte est problématique), in Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. II (Stuttgart, Teubner, 1964), p. 167-168. J. Brun traduit ainsi (in *Les stoïciens*, Paris, P.U.F., 1957, p. 45) : « Les stoïciens disent qu'il y a une différence entre le tout et l'univers, parce que le tout (*to pan*) est l'infini avec le vide ; et le tout (*to holon*) sans le vide c'est le monde (*cosmos*) ». Merleau-Ponty a tort de lire *L'être et le néant* (cf. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1974, p. 75 *sq.*) en privilégiant unilatéralement l'hypothèse selon laquelle l'ontologie phénoménologique sartrienne assimilerait l'être à « l'en soi pur » opposé strictement au néant du pour soi. Il suffit de lire ces pages de la Conclusion du maître ouvrage pour s'apercevoir que *c'est exactement l'hypothèse* inverse que Sartre privilégie. Merleau-Ponty ne fait que reproduire le préjugé universellement répandu selon lequel *L'être et le néant* reposerait sur une ontologie dualiste simpliste opposant frontalement le néant à l'être – en refusant donc de voir ce qui pourtant crève les yeux : l'affirmation de la *facticité originaire* du pour soi. Mais nous reconnaissons volontiers que Sartre – là réside l'origine du préjugé – est infidèle à cette affirmation lorsqu'il aborde l'étude de la liberté de la réalité-humaine agissante.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais *eu lieu*, mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible. C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance »[18] .

Nous proposons d'appeler « *attracteurs de champ* » [19], les expériences métaphysiques qui imposent d'évoquer, au sein du champ de l'onto-phénoménologie : 1) l'hypothétique événement du surgissement du pour soi par avortement d'un projet d'auto-fondation de l'en soi ; 2) l'hypothétique *reprise par le pour soi* du projet initial qui a avorté, sous la forme du projet *du pour soi* d'être en soi-pour soi – l'échec de ce second projet constituant l'ipséité mondanéisante même.

Mais il faut ajouter que Sartre renvoie aussi à la « métaphysique » le débat entre les deux hypothèses, soit d'une unité originaire de l'en soi et du pour soi, soit de leur différence absolue[20]. Ce débat ouvre une perspective sur un *troisième et un quatrième* attracteurs de champ : la *liberté absolue du pour soi* et *l'existence brute absolument contingente*. Car si l'hypothèse de l'unité du pour soi et de l'en soi nous ramène au thème du *surgissement* du pour soi par avortement du projet originaire de l'en soi de se fonder, en revanche l'hypothèse d'une dualité entre le pour soi et l'en soi nous renvoie à l'intuition de l'absolue liberté du pour soi par *arrachement* à l'en soi brut.

Avant de nous interroger plus avant sur le statut des « aperçus métaphysiques » dans *L'être et le néant*, il faut remarquer qu'ils

---

[18] *EN*, p. 717. C'est très différent, notons le, de parler (selon le préjugé commun) d'une opposition absolue entre l'en soi (l'être) et le pour soi (le néant), et de dire qu'en soi et pour soi sont le *résultat de la désintégration d'une totalité qui s'ébauchait.* La seconde affirmation signifie qu'au *cœur même* de l'être en soi s'ébauche une spontanéité inchoative, celle du pour soi, dès que cet en soi commence de s'effondrer.

[19] Selon une conceptualité mise au point avec J.-T Desanti, lors de discussions sur ce travail. Extérieur au champ proprement onto-phénoménologique, l'attracteur conditionne à l'intérieur même du champ l'interprétation de certains phénomènes. Comment par exemple interpréter la « facticité » du pour soi sans mentionner le fait métaphysique que la spontanéité de conscience pourrait avoir surgi de l'existence brute par effondrement de cette dernière ?

[20] *EN*, p. 715-720.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'annoncent le plus souvent par un mode spécifique d'écriture : la métaphorisation prend le pas sur la conceptualisation. F. Noudelmann, dans son ouvrage *Sartre, l'incarnation imaginaire*, a bien recensé les multiples métaphores qui portent l'élucidation philosophique dans l'ouvrage – sans toutefois relier comme il l'aurait fallu cet usage de la métaphore à l'affleurement, dans le discours de l'ontologie phénoménologique, des points de fuite métaphysiques[21].

On peut légitimement se demander pourquoi Sartre décide d'appeler « métaphysiques », les perspectives ouvertes par les différentes hypothèses de la Conclusion de *L'être et le néant*. Nous voyons deux justifications. D'abord parce que, depuis 1940, il assimile la métaphysique à une discipline qui questionne *au-delà de l'être*[22], et il est clair

---

[21] *Sartre. L'incarnation imaginaire* (Paris, L'Harmattan, 1996), première Partie, chapitres 1 et 3. F. Noudelmann a raison de distinguer nettement (*op. cit.*, p. 59) le réseau de métaphores centré sur l'image de la désagrégation (« fissurer », « lézarder », « décomprimer »...), et le réseau centré sur l'image de l'arrachement (« fuir », « échapper », « décrocher », « décoller », « désengluer », « arracher »...). D'après nous, cette distinction repose sur l'existence de deux « aperçus métaphysiques » bien distincts au sein de l'ontologie phénoménologique. Selon le premier, le pour soi a surgi *de* l'en soi, selon le second le pour soi s'est *arraché à* l'en soi. Plus flottants sont les recensements de F. Noudelmann touchant au réseau du « comblement » et de « l'emprisonnement ». Pour s'orienter ici, il faudrait distinguer *deux* thèmes métaphysiques sous-jacents nettement distincts : celui du désir d'être Dieu (figure du désir parfaitement comblé), et celui de l'engluement de la spontanéité de conscience dans l'extériorité d'inertie.

[22] Cf. l'importante lettre à S. de Beauvoir du 20 Janvier 1940, déjà citée (p. 13, n. 11) : « Je vous ai mal expliqué tout à l'heure, écrit Sartre, ce qu'il y a d'étrange dans cette tentative pour faire une métaphysique. En somme ce que nous faisions jusqu'ici, en sages petits phénoménologues, c'était une ontologie. On cherchait les essences de la conscience avec Husserl ou l'être des existants avec Heidegger. Mais la métaphysique c'est une « ontique ». On met la main à la pâte, on ne considère plus les essences (ce qui donne une éidétique – science des possibles – ou une ontologie) mais bel et bien les existences concrètes et données et on se demande pourquoi c'est comme ça. C'était ainsi, en somme, que procédaient les philosophes grecs – il y a un soleil, pourquoi y a-t-il un soleil ? Au lieu de : « Quelle est l'essence de tous les soleils possibles, l'essence solaire », ou bien : « Qu'est-ce que l'être-soleil ? » ». Nous reviendrons dans la Conclusion de ce livre sur les grandes incertitudes de ce projet de « métaphysique » en 1939-1940. Faisons simplement une remarque rapide à propos de *L'imaginaire* (1940). Il y a une allusion à la métaphysique dans la Conclusion de cet dernier ouvrage, qui va peut-être dans le sens de la lettre – mais Sartre ne se révèle guère assuré quant au statut de cette métaphysique. Il explique (*L'imaginaire*, Paris,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour lui que le *surgissement* même d'un être ne peut être explicité par une ontologie qui se contente de *décrire des structures signifiantes* (comme l'ipso-mondanéisation, le pour autrui, etc.). Or, il est manifeste que les deux grandes questions qu'il soulève dans sa Conclusion – pourquoi le pour soi surgit-il de l'en soi ?, et : l'en soi et le pour soi sont-ils deux modalités d'un être unique ou plutôt deux types d'êtres irréductibles ? – touchent au problème du surgissement du pour soi à partir de l'en soi.

Mais en outre, ces deux questions « méta-ontologiques » de 1943 renvoient à certaines « *expériences* » incontestablement métaphysiques, qui fondent les écrits littéraires de jeunesse[23]. L'une des tâches de ce livre est précisément de démontrer que *tous* les écrits littéraires du

---

Gallimard « Folio », 1971, p. 344) que « beaucoup de phénoménologues » – c'est très vague – appellent « métaphysique » la recherche qui vise à dévoiler le monde comme « l'existant contingent dans son ensemble » (par opposition sans doute au dévoilement du monde comme constitué dans la conscience transcendantale, à la manière de Husserl, ou comme projeté facticiellement par le *Dasein*, à la manière de Heidegger). La « métaphysique » aurait donc partie liée avec le dévoilement de l'existant contingent en totalité, ce qui recoupe la lettre à S. de Beauvoir. Toutefois Sartre ajoute : pour ma part, ce n'est pas exactement cela que j'appellerais « métaphysique ». Il est difficile d'interpréter le sens cette réserve, c'est-à-dire de savoir précisément ce qu'est positivement pour Sartre la métaphysique, si elle n'est pas ce qu'en disent « certains phénoménologues ». Il semble que la Conclusion de *L'imaginaire*, malgré des hésitations évidentes, esquisse ce qu'on pourrait appeler une « métaphysique de la réalité-humaine » comme liberté située, surgissant de l'existant contingent en totalisant ce dernier en monde. (Abréviation ultérieure pour *L'imaginaire* : *Iaire*). Ce qui est à peu près certain quoiqu'il en soit, c'est que la « métaphysique » vers 1939-1940 semble désigner pour Sartre une discipline qui questionne *au-delà de l'être* tel que le déterminent soit la phénoménologie husserlienne, soit l'ontologie fondamentale heideggérienne.

[23] Pourquoi qualifions-nous de « métaphysiques » ces expériences ? Parce qu'elles donnent – ou prétendent donner – accès à l'être selon différentes modalités qui font écho aux subdivisions de la « métaphysique », disons au sens de Baumgarten dans sa *Metaphysica* (*ontologia, cosmologia, psychologia, theologia naturalis*). Il y a en effet, dans les textes littéraires, expérience : a) de « l'*existence* contingente » (opposée à l'*essence*), dans ses deux formes d'existence brute et d'existence s'effondrant ; b) de *Dieu*, comme *ens causa sui* désiré par la conscience humaine ; c) de la spontanéité comme mode d'existence propre de la *conscience* (comme absolue recréation de soi ou comme spontanéité dégradée) ; d) de l'effondrement du *monde* et de son surgissement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jeune Sartre jusqu'en 1943 – depuis les premières ébauches d'enfance évoquées par *Les Mots*, jusqu'aux œuvres précédant immédiatement *L'être et le néant* (les *Carnets de la drôle de guerre*), en passant par *La Nausée* et *Le Mur* – portent des convictions métaphysiques qui exercent leur attraction sur les œuvres proprement philosophiques : en 1933-1934 : la « Note sur l'intentionnalité » et *La transcendance de l'Ego* ; en 1943 : *L'être et le néant*[24]. En parodiant Husserl, on pourrait dire que chez le jeune Sartre, la fiction est l'élément vital de la métaphysique. Il faut préciser que ces « expériences » reçoivent un début d'explicitation conceptuelle et de légitimation rationnelle grâce à la formation philosophique et psychologique que Sartre reçoit lors de ses études à l'École Normale Supérieure – essentiellement dans le but de préparer l'agrégation de philosophie, donc dans le cadre d'un travail de réappropriation scolaire des grands textes de l'histoire de la métaphysique et de la psychologie. On sait par le témoignage de S. de Beauvoir, de J. Gerassi et par certains textes autobiographiques (les *Carnets* en particulier) que Bergson, Descartes, Kant, Spinoza, ont

[24] Nous expliquons plus loin pourquoi nous faisons remonter la date de rédaction de la « Note » à 1933-1934. Les œuvres de psychologie phénoménologique sont beaucoup moins concernées par cette influence des attracteurs métaphysiques. L'influence n'est toutefois pas nulle. Non seulement la Conclusion de *L'imaginaire* esquisse explicitement une nouvelle métaphysique, mais le concept de spontanéité imageante « pure » dans les œuvres sur l'imagination, subit l'attraction d'une absolutisation métaphysique de la spontanéité de conscience. De plus, l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (Paris, Hermann, 1939), fonde la description des conduites de l'individu ému sur la compréhension de la réalité-humaine se faisant émue, compréhension de type métaphysique (même si Sartre veut l'assimiler à tort à la compréhension non métaphysique du *Dasein* comme être-au-monde) ; dans cette métaphysique l'être de l'homme est déterminé comme spontanéité. Les *Carnets de la drôle de guerre* de leur côté (éd. A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1995), sont une œuvre – très mutilée – dont le statut est difficile à établir. Ils constituent d'abord une œuvre *littéraire* – il s'agit d'un genre très classique, que Sartre connaît fort bien : le « Journal ». Les *Carnets* citent ou évoquent de très nombreux « Journaux » : ceux de Gide, Stendhal, J. Green, des Goncourt, d'Amiel... (On pourrait évoquer aussi le « Journal » imaginaire de Roquentin). Mais comme le diariste est philosophe de métier, l'œuvre contient des fragments de pure spéculation. (Abréviation ultérieure pour l'*Esquisse d'une théorie des émotions* : *ETE* ; pour les *Carnets de la drôle de guerre* : *CDG*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

particulièrement compté dans la formation philosophique du jeune Sartre. Nous y reviendrons dans la première Partie de ce livre.

Pour en revenir aux convictions métaphysiques contenues dans les œuvres littéraires, nous devons reconnaître que, quoique faiblement articulées et peu conceptualisée, elles *s'organisent cependant autour de deux pôles principaux qui, sans constituer à proprement parler deux systèmes, dessinent cependant deux orientations bien distinctes.* L'origine des tensions inhérentes à l'ontologie de *L'être et le néant* – en particulier, comme nous allons le montrer, entre l'élucidation de l'« ipséité » facticielle mondanéisante et l'élucidation de la « réalité-humaine » libre – réside dans l'influence secrètement directrice que ces deux orientations métaphysiques exercent sur cette ontologie. La première orientation regroupe les deux premières hypothèses métaphysiques effectuées dans la Conclusion de *L'être et le néant* : d'une part, l'affirmation que le pour soi naît de la décompression de l'en soi, d'autre part, l'affirmation que le pour soi désire effacer sa naissance en devenant Dieu cause de soi. Elle a donc pour centre l'intuition du surgissement de la spontanéité de conscience *au cœur même* de l'extériorité d'inertie qui s'effondre. Elle se monnaie donc, si l'on peut dire, en deux expériences métaphysiques intimement liées mais distinctes – celle de la naissance du pour soi et celle du désir d'effacer cette naissance en devenant Dieu –, qui constituent nos deux premiers attracteurs de champ. Examinons ces deux expériences successivement.

Premier attracteur de champ. L'expérience métaphysique de l'affaissement de l'existence chosique, d'où surgit la réalité-humaine comme spontanéité inchoative.

Dans *La Nausée*, Roquentin fait l'expérience répétée de l'horrifiante animation des choses inertes qui se mettent à grouiller et à bourgeonner – et plus spécifiquement de la *chair comme naissance obscure et repoussante de la conscience.* Dans l'ébauche de réflexion qui accompagne cette expérience se laissent deviner des notions telles que la « spontanéité » de la conscience, l'« extériorité d'inertie » des choses et surtout le « surgissement » de la première au milieu de la seconde, synonyme d'une aliénation ressentie dans le dégoût. Ces schèmes de pensée sont authentiquement métaphysiques et exercent leur attraction, non seulement sur l'article : *La transcendance de l'Ego*, mais aussi sur de nombreux passages de *L'être et le néant.* Nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réservons pour l'instant l'étude des attracteurs métaphysiques de l'article sur l'*Ego*, mais nous pouvons déjà parcourir rapidement le maître ouvrage pour vérifier la présence en lui de ce premier attracteur que constitue la naissance du pour soi. (En ne perdant pas de vue qu'il est intimement lié à ce second attracteur qu'est le désir de la réalité-humaine d'être Dieu, dont nous différons aussi l'analyse). On repère l'influence du premier attracteur en au moins quatre endroits[25].

1) L'explicitation de la « facticité » de la « présence (à) soi » conduit à l'intuition que le pour soi a surgi d'un effondrement de l'en soi, *tout se passant comme si* ce dernier avait *donné naissance au pour soi* dans et par l'avortement de son projet originel de se fonder. « Si l'être en-soi est contingent, écrit Sartre, il se reprend lui-même en se dégradant en pour-soi. Il est pour se perdre en pour-soi. En un mot, l'être *est* et ne peut qu'être. Mais la possibilité propre de l'être – celle qui se révèle dans l'acte néantisant – c'est d'être fondement de soi comme conscience par l'acte sacrificiel qui le néantit ; le pour-soi c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience. Ainsi la conscience tient-elle d'elle-même son être-conscience et ne peut renvoyer qu'à elle-même en tant qu'elle est sa propre néantisation, mais *ce qui* s'anéantit en conscience, sans pouvoir être dit fondement de la conscience, c'est l'en-soi contingent »[26].

2) L'étude phénoménologique du passé (*EN*, p. 150-164) réembraye sur la « facticité » de la présence (à) soi comme *contingence du surgissement du pour soi* dans et par l'effondrement de l'en soi contingent. « On sait que le pour-soi paraît dans l'acte originel par quoi l'en-soi se néantise pour se fonder. Le pour-soi est son propre fondement en tant qu'il se fait l'échec de l'en-soi pour être le sien. Mais il n'est pas parvenu pour autant à se délivrer de l'en-soi. L'en-soi dépassé demeure et le hante comme sa contingence originelle. Il ne peut jamais l'atteindre, ni se saisir jamais comme *étant* ceci ou cela,

---

[25] Nous distinguons donc : 1) l'existence chosique brute (absolument compacte) ; 2) l'existence chosique fléchissante, travaillée par une décompression.

[26] *EN*, p. 124. Difficile de ne pas voir s'ouvrir ici un « aperçu métaphysique » dans la formule qui vient peu après : « cet en-soi englouti et néantisé dans l'événement absolu qu'est l'apparition du fondement ou surgissement du pour-soi demeure au sein du pour-soi comme sa contingence originelle ». Cf. aussi *EN*, p. 127 (sur la « déstructuration décomprimante » ou « décompression » de l'en soi).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais il ne peut non plus s'empêcher d'être à distance de soi ce qu'il est. Cette contingence, cette lourdeur à distance du pour-soi, qu'il *n'est* jamais mais qu'il a à être comme lourdeur dépassée et conservée dans le dépassement même, c'est la *facticité*, mais c'est aussi le passé »[27]. L'ontologie « statique » du passé revient sur cette contingence originelle. *L'être originel du passé, c'est cet effondrement de l'en soi se décomprimant, que tout pour-soi a à être nécessairement derrière lui.* « Il ne saurait y avoir de conscience sans passé. Cela ne veut pas dire, toutefois, que toute conscience suppose une conscience antérieure figée dans l'En-soi. Ce rapport du Pour-soi présent au Pour-soi devenu En-soi nous masque le *rapport primitif de Passéité qui est un rapport du Pour-soi à l'En-soi pur.* C'est en effet en tant que néantisation de l'En-soi que le Pour-soi surgit dans le monde et c'est par cet événement absolu que se constitue le Passé en tant que tel comme rapport originel et néantisant du Pour-soi à l'En-soi. Ce qui constitue originellement l'être du Pour-soi c'est ce rapport à un être qui *n'est pas* conscience, *qui existe dans la nuit totale de l'identité et que le Pour-soi est pourtant obligé d'être, hors de lui, derrière lui.* Avec cet être, auquel en aucun cas on ne peut ramener le Pour-soi, par rapport auquel le Pour-soi représente une nouveauté absolue, le Pour-soi se sent une profonde solidarité d'être, qui se marque par le mot d'*avant* : le passé, c'est ce que le Pour-soi était *avant* »[28].

---

[27] *EN*, p. 162.

[28] *EN*, p. 184 (soulignement modifié). Sartre a tout à fait conscience de se porter ici aux frontières de l'ontologie phénoménologique, *mais il s'interdit fermement de passer outre* (nous voulons dire : à la métaphysique). Le passé se perd, écrit-il (*EN*, p. 185) « dans un obscurcissement progressif, jusqu'en des ténèbres qui pourtant sont encore *nous-mêmes* ; on conçoit le sens ontologique de cette solidarité choquante avec le fœtus, solidarité que nous ne pouvons ni nier ni comprendre. Car enfin ce fœtus *c'était* moi, il représente la limite de fait de ma mémoire mais non la limite de droit de mon passé. Il y a un problème métaphysique de la naissance, dans la mesure où je peux m'inquiéter de savoir comment c'est *d'un tel* embryon que je suis né ». Mais l'ontologie phénoménologique n'a pas à s'aventurer jusqu'à ce questionnement métaphysique : comment le pour soi – et même : tel pour soi singulier – est-il né de l'en soi – de telle chair singulière ? L'ontologie en reste à la description de la triple ek-stase qui co-constitue passé, présent et futur. Le rapport au passé, élucidé en principe par l'ontologie phénoménologique, mais laissant entrapercevoir la question métaphysique du surgissement originaire, se révèle au final ambigu (*EN*, p. 185) : en un certain sens le pour soi est né du monde (ou plutôt de l'en soi), en un autre sens

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3) En affirmant la nécessaire relation du pour soi que je suis à autrui, la troisième Partie de *L'être et le néant* introduit un nouveau point de fuite métaphysique. « La réalité-humaine, affirme Sartre, doit être dans son être, *d'un seul et même surgissement*, pour-soi-pour-autrui »[29]. L'élucidation proprement ontologique de l'objectivation métastable et réciproque des pour soi – je regarde autrui en l'insérant, comme objet, parmi les objets de mon *Umwelt*, il réagit en me regardant et en m'objectivant à mon tour parmi les objets de son *Umwelt* – repose sur le *fait*, non plus ontologique mais bien métaphysique, *qu'autrui il y a*, que donc chaque pour soi surgit à l'existence non pas seulement en présence de l'en soi *mais aussi en présence d'autres pour soi.* Sartre évoque la « présence originelle », à chaque pour soi existant, d'autrui – en tant qu'objet de son propre monde, ou comme sujet qui l'insère dans son monde à lui –, et il ajoute (*EN*, p. 339) : « L'être-pour-autrui est un fait constant de ma réalité-humaine et je le saisis avec sa nécessité de fait dans la moindre pensée que je forme sur moi-même. Où que j'aille, quoique je fasse, je ne fais que changer mes distances à autrui-objet, qu'emprunter des routes vers autrui. M'éloigner, me rapprocher, découvrir tel objet-autrui particulier, ce n'est qu'effectuer des variations empiriques sur le thème fondamental de mon être-pour-autrui. Autrui m'est présent partout comme ce par quoi je deviens objet ».

Explorer cette « présence originelle » d'autrui comme fait primordial, ce serait quitter l'ontologie phénoménologique pour la métaphysique. « L'être-pour-autrui n'est pas une structure ontologique du Pour-soi : nous ne pouvons pas songer, en effet, à dériver comme une conséquence d'un principe l'être-pour-autrui de l'être-pour-soi, ni, réciproquement, l'être-pour-soi de l'être-pour-autrui » (*EN*, p. 342). L'ambiguïté, c'est qu'il y a bien une ontologie phénoménologique de l'objectivation réciproque des pour soi, *mais la relation métastable d'objectivation se fonde sur le fait contingent du surgissement des existants en présence les uns des autres.* Le sens métaphysique originel

---

il constitue le monde en se constituant dans la temporalisation ek-statique. *La Nausée*, pour sa part, explore franchement l'expérience métaphysique horrifiante de la naissance que l'ontologie phénoménologique n'évoque que comme l'un de ses points de fuite.

[29] *EN*, p. 271. (Nous soulignons).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du surgissement du pour soi par « déstructuration décomprimante » de l'en soi s'enrichit donc ici – Sartre refusant toujours d'entrer dans son interprétation. « Le *cogito* cartésien ne fait qu'affirmer la vérité absolue d'un *fait* : celui de mon existence ; de même, le *cogito* un peu élargi dont nous usons ici nous révèle comme un fait l'existence d'autrui et mon existence pour autrui. C'est tout ce que nous pouvons dire. Aussi mon être-pour-autrui, comme le surgissement à l'être de ma conscience, a le caractère d'un événement absolu. Comme cet événement est à la fois historialisation – car je me temporalise comme présence à autrui – et condition de toute histoire, nous l'appellerons historialisation antéhistorique »[30]. La question : « pourquoi y a-t-il des autres ? », est une question métaphysique, affirme nettement Sartre dans la conclusion de son étude ontologique du regard[31].

Dans le cadre de la présence (à) soi facticielle on avait risqué – prudemment – une hypothèse métaphysique (qui s'étend certainement à l'ipso-mondanéisation) : tout se passe comme si le pour-soi avait surgi dans l'avortement du projet originel de l'en soi de se fonder. De même ensuite pour la réflexion : tout se passe comme si, par rapport à l'ipso-mondanéisation irréfléchie, elle creusait un peu plus le caractère de néant du pour soi en se constituant comme l'échec d'un *second* projet d'auto-fondation. De même maintenant pour le pour-autrui : tout se passe comme si, de l'échec du projet réflexif de se fonder, était né un *troisième* projet d'auto-fondation, de l'échec duquel était né le pour-autrui[32]. Comme si, pour le dire autrement (*EN*, p.

---

[30] *EN*, p. 342. Le concept d'historialisation vient de Heidegger et apparaît dans les *Carnets* (cf. notre commentaire *infra*, p. 900-901.

[31] *EN*, p. 358 : « À ce niveau de notre recherche, une fois élucidées les structures essentielles de l'être-pour-autrui, nous sommes tentés, évidemment, de poser la question métaphysique : « Pourquoi y a-t-il des autres ? ». L'existence des autres, nous l'avons vu, n'est pas, en effet, une conséquence qui puisse découler de la structure ontologique du pour-soi. C'est un événement premier, certes mais d'ordre *métaphysique*, c'est-à-dire qui ressortit à la contingence de l'être. C'est à propos de ces existences métaphysiques que se pose, par essence, la question du *pourquoi* ».

[32] *EN*, p. 359. D'une certaine façon l'événement métaphysique du surgissement du pour soi comme avortement d'un projet d'auto-fondation continue de produire ses effet, comme une onde de choc, au sein des trois niveaux de l'ipséité : irréfléchie, réfléchie, et enfin comme présence de chaque *ipse* à autrui. On peut reconstituer ainsi la séquence : 1) avortement du projet originel de l'en soi de se fonder, naissance de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

361), « mon ipséité en face de celle d'autrui était produite et maintenue par une totalité qui pousserait à l'extrême sa propre néantisation ; l'être pour autrui paraît être le prolongement de la pure scissiparité réflexive. En ce sens, tout se passe comme si les autres et moi-même nous marquions l'effort vain d'une totalité de pour-soi pour se ressaisir et pour envelopper ce qu'elle *a à être* sur le mode pur et simple de l'en-soi ; cet effort, pour se ressaisir comme objet, poussé ici à la limite, c'est-à-dire bien au-delà de la scission réflexive, amènerait le résultat inverse de la fin vers quoi se projetterait cette totalité : par son effort pour être conscience *de* soi, la totalité-pour-soi se constituerait en face *du* soi comme conscience-soi qui [a] à ne pas être le soi dont elle est conscience ; et réciproquement le soi-objet pour *être* devrait s'éprouver comme *été* par et pour une conscience qu'il a à ne pas être s'il veut être. Ainsi naîtrait le schisme du pour-autrui ».

4) L'élucidation du corps laisse entrapercevoir fugitivement un point de fuite métaphysique, mais pour l'essentiel reste soigneusement cantonnée à l'ontologie phénoménologique[33]. Comme on pouvait s'y

---

la présence (à) soi facticielle, bientôt élargie en ipso-mondanéisation hantée par un irréalisable en soi-pour soi, et qui fuit sans cesse en avant d'elle-même (temporalisation). 2) Naissance de la réflexion comme tentative de l'*ipse* de contenir l'hémorragie en étant en soi ce qu'il est pour lui-même. « Par la réflexion, le pour-soi qui se perd hors de lui tente de s'intérioriser dans son être, c'est un deuxième effort pour se fonder, il s'agit, pour lui, d'*être pour soi-même ce qu'il est*. Si, en effet, la quasi-dualité reflet-reflétant était ramassée en une totalité pour un témoin qui serait elle-même, elle serait à ses propres yeux ce qu'elle est. Il s'agit, en somme, de surmonter l'être qui se fuit en étant ce qu'il est sur le mode de n'être pas et qui s'écoule en étant son propre écoulement, et d'en faire un *donné*, un donné qui, enfin, *est ce qu'il est* ; il s'agit de ramasser en l'unité d'un regard cette totalité inachevée qui n'est inachevée que parce qu'elle est à elle-même son inachèvement, de s'échapper de la sphère du perpétuel renvoi qui a à être soi-même renvoi et, précisément parce qu'on s'est évadé des mailles de ce renvoi, de le *faire être* comme renvoi *vu*, c'est-à-dire comme renvoi qui est ce qu'il est » (*EN*, p. 200). *Échec*, le pour soi se néantise *sans* pouvoir se récupérer (même s'il peut rêver de se récupérer dans une réflexion que Sartre qualifie d'« impure ou constituante », *EN*, p. 206 *sq.*). 3) Naissance du pour-autrui comme ultime avatar – et ultime échec – du projet d'être en soi-pour soi.

[33] Nous nous permettons de renvoyer ici à notre article : « Le corps dans la première philosophie de Sartre », paru dans *Sartre et la phénoménologie*, textes réunis par J.-M. Mouillie (E.N.S. Éd., Font./Saint-Cl., 2000), p. 225-278. Nous y montrons que dans la première littérature métaphysique sartrienne (en particulier dans *La Nausée*), le corps est très présent comme chair repoussante où se signifie l'horreur de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

attendre, c'est en déployant la première dimension ontologique du corps propre comme « facticité » de la transcendance mondanéisante (*EN*, p. 368-404) que se font jour des perspectives métaphysiques. Nous proposons de distinguer ici une facticité primordiale (originaire) et une facticité seconde. Dans son sens primordial, la facticité corporelle c'est le surgissement contingent du pour soi comme présence (à) soi – surgissement qui ouvre incontestablement des aperçus métaphysiques[34]. La facticité corporelle seconde, c'est simplement l'engagement du pour soi mondanéisant dans un point de vue singulier et contingent sur le monde, engagement dont l'élucidation onto-phénoménologique ne nécessite pas de la même façon d'ouvrir un questionnement métaphysique. Tout l'effort de Sartre dans ces pages vise à contenir l'interprétation dans les bornes de l'ontologie phénoménologique : le corps propre, dans sa première dimension ontologique, n'est pas plus que le *centre de référence indiqué comme en creux par les renvois ustensiles*, centre quasi-objectif mais que, paradoxalement, le pour soi « est » en quelque façon. Métaphysiquement, le corps propre atteste que je suis né, mais ontologiquement, il n'est que l'engagement du projet mondanéisant dans les renvois ustensiles qu'il déploie. La nausée peut bien réapparaître au terme de ces analyses sur la facticité du transcender, son sens est purifié des implications métaphysiques qu'elle possédait dans le roman de 1938. « La conscience, écrit Sartre (*EN*, p. 404), ne cesse pas d'« avoir » un

---

l'enlisement de la conscience dans l'extériorité d'inertie. Et que l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant réduit* ce corps de chair en déployant la « constitution » de la corporéité à trois niveaux successifs : a) le corps « pour moi » comme engagement de ma transcendance dans le monde ; b) le corps « pour autrui » comme objectivation du premier ; c) le corps existé comme intériorisation du second.

[34] *EN*, p. 371. Cette page difficile commente la « facticité » du pour soi par le concept métaphysique de « contingence ». La facticité, explique Sartre, c'est la nécessité de la contingence du pour soi. Il faut distinguer deux aspects de cette facticité. D'abord : « s'il est nécessaire que je sois sous forme d'être-là, il est tout à fait contingent que je sois, car je ne suis pas le fondement de mon être ». C'est la facticité originaire de la présence (à) soi qui a surgi de la décompression de l'en soi. Ensuite : « s'il est nécessaire que je sois engagé dans tel ou tel point de vue, il est contingent que ce soit précisément dans celui-ci, à l'exclusion de tout autre ». (Facticité seconde, celle de l'engagement de l'*ipse* mondanéisant dans tel point de vue singulier).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

corps. L'affectivité cœnesthésique est alors pure saisie non-positionnelle d'une contingence sans couleur, pure appréhension de soi comme existence de fait. Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée* ». Même s'il faut bien en arriver au corps de chair – seconde dimension ontologique du corps (*EN*, p. 404-418) – ce n'est pas pour réactiver l'expérience nauséeuse de l'existence brute menaçant d'engloutir la conscience, c'est simplement pour rendre compte du fait que je puis toujours transcender le point de vue qu'autrui est sur le monde et qu'il éprouve dans son affectivité originelle. « Le corps d'autrui, affirme avec sobriété l'ontologie phénoménologique, c'est (...) la facticité de la transcendance transcendée en tant qu'elle se réfère à ma facticité »[35].

Il y a donc bien, pour nous résumer, au moins quatre points de fuite métaphysiques dans *L'être et le néant* touchant à la question du surgissement originaire du pour soi. *La Nausée* permet de reconstituer pour l'essentiel l'expérience métaphysique vers la quelle pointe la conscience qu'a le pour soi de son propre surgissement. Dans ce récit de fiction, Roquentin fait à de multiples reprises *l'expérience nauséeuse de la vie* comme enlisement horrifiant de la spontanéité de conscience dans l'inertie chosique ou, symétriquement, de l'inertie chosique s'animant de manière sourde, venant à la vie dans une gestation repoussante. Cette expérience de la naissance (pour reprendre

[35] *EN*, p. 410. Certaines formules de cette page débordent quelque peu le strict cadre de l'ontologie phénoménologique en faisant signe vers l'horreur de la chair qui marque existentiellement la métaphysique littéraire des œuvres de jeunesse. « Ce qui est *goût de soi* pour autrui devient pour moi *chair de l'autre*. La chair est contingence pure de la présence. Elle est ordinairement masquée par le vêtement, le fard, la coupe de cheveux ou de barbe, l'expression, etc. Mais, au cours d'un long commerce avec une personne, il vient toujours un instant où tous ces masques se défont et où je me trouve en présence de la *contingence pure de sa présence* ; en ce cas, sur un visage ou sur les autres membres d'un corps, j'ai l'intuition pure de la chair. Cette intuition n'est pas seulement connaissance ; elle est appréhension affective d'une contingence absolue, et cette appréhension est un type particulier de *nausée* ». Le point de fuite métaphysique de l'ontologie phénoménologique de la chair apparaît en pleine lumière dans les dernières pages de *L'être et le néant* consacrées au visqueux, sur lesquelles nous revenons un peu plus loin.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le terme de *L'être et le néant*) constitue l'attracteur métaphysique du questionnement onto-phénoménologique de la facticité du pour soi – essentiellement comme facticité originaire – dans le maître ouvrage de 1943[36].

Second attracteur : le désir d'être Dieu[37].

Rappelons que l'affirmation onto-phénoménologique selon laquelle le pour soi est projet de se fonder soi-même, c'est-à-dire d'atteindre à la dignité de l'*ens causa sui*, ouvre d'après Sartre une perspective sur un questionnement métaphysique.

1) L'instantanéité de la présence (à) soi, est dépassée vers l'*ipséité* dans sa structure de « manque » dès qu'on découvre que le pour soi est hanté par un irréalisable essentiel, la « valeur » comme impossible identité de l'en soi et du pour soi. *Le sens du surgissement originel du pour soi s'enrichit* : ce qui surgit de la décompression de l'en soi, c'est maintenant un existant qui manque de... pour... « La réalité humaine n'est pas quelque chose qui existerait d'abord pour manquer par après de ceci ou de cela : elle existe d'abord comme manque et en liaison synthétique immédiate avec ce qu'elle manque. Ainsi l'événement pur par quoi la réalité humaine surgit comme présence au monde est saisie d'elle-même par soi comme *son propre manque*. La réalité humaine se saisit dans sa venue à l'existence comme être incomplet. Elle se saisit comme étant en tant qu'elle n'est pas, en présence de la totalité singulière qu'elle manque et qu'elle est sous la forme de ne l'être pas et qui est ce qu'elle est. La réalité humaine est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée. Si le *cogito tend* vers l'être, c'est que par sa surrexion même il se dépasse vers l'être en se qualifiant dans son être comme l'être à qui la coïncidence avec soi manque pour être ce qu'il est »[38]. L'utilisation, pour désigner

---

[36] Noter que le refus de la paternité constitue le ressort de l'intrigue dans *L'Âge de raison*, roman rédigé à peu près en même temps que *L'être et le néant* et publié en 1945. La mise en intrigue romanesque autorise une explicitation interdite à l'onto-phénoménologie. Mathieu réagit à l'horreur qui le saisit à l'image de l'enfant à naître par un désir assez clair de meurtre : « Un enfant. Une chair pensive qui crie et qui saigne quand on la tue » (*OR*, p. 438).

[37] *EN*, p. 714.

[38] *EN*, p. 132-133. Tout l'effort de Sartre est à nouveau d'essayer de contenir dans les limites strictes de l'ontologie phénoménologique cette étude de l'ipséité facticielle et finie – il se garde de développer des hypothèses sur l'existence brute et son effort

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la valeur ou manqué primordial du circuit de l'ipséité, de termes ou d'expressions comme : « Dieu », « l'être parfait » de la preuve cartésienne, l'« être fondement de son être », « l'*ens causa sui* »[39], atteste de l'attraction que subit l'élucidation onto-phénoménologique de l'ipséité de la part de la métaphysique de la réalité-humaine comme désir d'être Dieu.

2) L'étude phénoménologique de la futurisation de l'*ipse* confirme cette attraction.

Cette futurisation signifie en effet que le pour soi refuse sa contingence d'être au passé, qu'il la *fuit* en avant de lui-même, hanté vers l'irréalisable en soi-pour soi où elle serait surmontée[40].

3) En avançant dans « l'ontologie de la temporalité » (*EN*, p. 174-196), l'influence des attracteurs métaphysiques sur la description de l'ipséité se fait plus insistante. Tout d'abord, dans l'étude « statique » de l'être-temporel. L'être-temporel, avec sa triple ek-stase – être ce qu'on n'est pas (futurisation), en n'étant pas ce qu'on est (repoussement du passé), dans l'unité d'un perpétuel renvoi où l'on est ce qu'on n'est pas en n'étant pas ce qu'on est (présent) –, *c'est* l'ipséité

---

avorté pour être *causa sui*, ainsi que sur la naissance de la spontanéité comme reprise de cet effort, reprise condamnée à un nouvel échec. Aussi bien voulons-nous ici signaler un « point de fuite » de l'ontologie phénoménologique plutôt qu'une véritable hypothèse métaphysique. D'une manière générale, l'étude de la facticité « seconde » (celle de l'ipséité) n'ouvre pas aussi nettement sur des aperçus métaphysiques que l'étude onto-phénoménologique de la facticité « originaire » (celle de la présence à soi). C'est que la facticité seconde ne signifie pas plus que l'engagement du projet mondanéisant dans un point de vue singulier, alors que la facticité originaire signifie, elle, le fait pour le pour soi d'avoir surgi de l'en soi.

[39] Respectivement *EN*, p. 122, 133 ; p. 122 ; p. 133 ; p. 123.

[40] Le présent n'est qu'arrachement futurisant au passé. Il « n'est pas seulement non-être présentifiant du Pour-soi. En tant que Pour-soi, il a son être hors de lui, devant et derrière. Derrière, il était son passé et devant il sera son futur. *Il est fuite hors de l'être co-présent et de l'être qu'il était vers l'être qu'il sera* » (*EN*, p. 168, soulignement modifié). Et, plus loin (*EN*, p. 170) : le futur n'est nullement un maintenant pas-encore-présent, « il est *ce que j'ai à être* en tant que je peux ne pas l'être. Rappelons-nous que le Pour-soi se présentifie devant l'être comme n'étant pas cet être et ayant été son être au passé. *Cette présence est fuite.* Il ne s'agit pas d'une présence attardée et en repos auprès de l'être mais d'une évasion hors de l'être vers... Et cette fuite est double car fuyant l'être qu'elle n'est pas, la Présence fuit l'être qu'elle était. Vers *quoi* fuit-elle ? » Réponse : vers l'impossible en soi-pour soi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

facticielle et finie surgissant d'une décompression de l'en soi, reprenant à son compte le projet d'être *causa sui* en s'arrachant à sa contingence originelle, et retombant finalement dans cette contingence. Comme nous l'avons vu, un point de fuite métaphysique est très perceptible au sein de l'ontologie statique du passé[41], mais un second point de fuite est présent dans l'ontologie statique du futur, sous la forme de ce *désir d'éternité* dont Sartre dote l'*ipse* (*EN*, p. 188).

L'ontologie « statique » de la temporalité se prolonge par une ontologie « dynamique » qui confirme l'existence d'aperçus métaphysiques au sein de l'ontologie phénoménologique, mais avec cette fois ci un infléchissement vers deux attracteurs de champ nouveaux par rapport aux deux premiers que nous venons d'identifier. Nous entrons alors, avec les quatrième et cinquième attracteurs de champ, dans la *seconde grande orientation métaphysique* – pour faire bref : la « seconde métaphysique »[42] – sous-jacente à l'ontologie de *L'être et le néant*. Cette métaphysique, à la différence de la première, n'est pas évoquée clairement dans la Conclusion de *L'être et le néant*. Tout au plus le deuxième problème onto-phénoménologique conduisant à des aperçus métaphysiques – c'est-à-dire la question de savoir s'il y a, par delà la distinction de l'en soi et du pour soi, une unité possible de l'être (*to holon*)[43] –, touche-t-il à cette seconde métaphysique. En effet, si l'en soi et le pour soi constituent deux types d'être irréductibles (c'est l'une des deux hypothèses métaphysiques possibles), c'est que, métaphysiquement, la réalité-humaine s'est *arrachée* à l'existant brut. Thèse comme on le voit opposée à celle qui fonde la « première » métaphysique qui, elle, pose que la réalité-humaine est *née de* l'effondrement de existant chosique, en s'orientant *ipso facto* vers l'affirmation d'une *unité originaire* de l'en soi et du pour soi. Si au contraire il y a eu arrachement, le pour soi tend à apparaître comme liberté absolue, tandis que les choses, de leur côté, tendent à relever de l'absolue compacité de l'existence brute. D'où...

---

[41] Cf. *supra*, p. 22-23.

[42] Cette abréviation ne doit pas être confondue avec l'expression de « seconde métaphysique » que nous utilisons dans la Conclusion de cet ouvrage pour désigner la métaphysique de la réalité-humaine développée par Sartre en 1939-1940 (cf. *infra*, p. 901 *sq.*).

[43] *EN*, p. 715-719.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Troisième attracteur de champ. L'expérience métaphysique de la liberté absolue comme recréation de soi ex nihilo[44].

La « dynamique de la temporalité » (*EN*, p. 188-196) suggère déjà l'existence de notre troisième attracteur de champ. Elle détermine en effet l'ipséité comme une spontanéité d'arrachement radical à l'inertie, et donc comme une *liberté absolue*, en répondant à deux questions (dont il apparaît rapidement qu'elles n'en font qu'une) : « pourquoi le Pour-soi subit-il cette modification de son être qui le fait *devenir* Passé ? Et pourquoi un nouveau Pour-soi surgit-il *ex nihilo* pour devenir le Présent de ce Passé-là ? »[45] Sartre répond : le secret de la dynamique de la temporalité, c'est *ce bond qui, à chaque instant,*

---

[44] Il y a ici un problème important de terminologie. Dans *L'être et le néant*, il n'y a pas de distinction très nette entre la « spontanéité » du pour soi et sa « liberté » – par exemple à la p. 527 du livre Sartre parle de la « spontanéité libre » du pour soi, et à la p. 64 il définit la liberté comme néantisation *qui ne tire sa source que d'elle-même* (donc comme spontanéité absolue). Il semble que ces deux termes aient en commun de désigner une sorte de reprise radicale de soi par soi – pour ainsi dire, en reprenant la conceptualité métaphysique courante chez Sartre : une recréation de soi *ex nihilo*. *La transcendance de l'Ego* définit la spontanéité transcendantale comme une telle recréation, mais, à la différence de *L'être et le néant*, distingue soigneusement cette « spontanéité » transcendantale-constituante d'une « liberté » seulement empirique et constituée, celle de la réalité-humaine agissant volontairement dans son *Umwelt*. (Cf. *infra*, notre commentaire, p. 823 *sq.*). Il nous semble cependant qu'une nuance importante distingue les deux concepts dans *L'être et le néant* (indépendamment de leur opposition franche dans l'article sur l'*Ego*). La « spontanéité » a pour caractéristique de pouvoir se dégrader, *et même de s'être toujours-déjà dégradée* dans le surgissement du pour soi par effondrement de l'en soi. (Nous avons repéré la présence d'un « premier attracteur » métaphysique dans l'élucidation de ce surgissement, celui de la *naissance*). En revanche la « liberté » tend à caractériser une réalité-humaine qui serait *parvenue à s'arracher* à l'extériorité d'inertie et à devenir par le fait même totale et infinie, comme Sartre l'affirme explicitement (*EN*, p. 614, 632). *L'attracteur métaphysique de cette liberté absolue n'est donc plus celui de la naissance – de l'être-jeté dans la vie –, mais bien celui de l'arrachement à la vie.* Il faut noter que ce fantasme de l'arrachement est *en outre* différent de celui de l'*ens causa sui*, car il signifie que la réalité-humaine s'éprouve, non pas comme fondement de son être (fantasme d'auto-engendrement), mais bien comme absence de fondement : c'est *hors d'être* que la liberté pure se recrée. Dieu comme *ens causa sui* et la liberté absolue sont deux attracteurs distincts. (Nous montrerons que le concept de spontanéité de recréation de soi *ex nihilo* renvoie au Dieu cartésien, et le concept *d'ens causa sui* à la substance spinoziste).

[45] *EN*, p. 188.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

projette le pour soi en avant de soi, l'ancien futur devenant présent tandis que l'ancien présent, abandonné, devient passé et le passé, plus-que-parfait. Il y a là une quasi-recréation continuée de soi qui nous ramène à l'intuition ancienne – on la trouve dans la phénoménologie transcendantale de *La transcendance de l'Ego* (*TE*, p. 60, 79), mais plus loin encore dans des convictions forgées dès la plus lointaine enfance – de la conscience comme absolue liberté[46]. Au cœur du mouvement de temporalisation : *la fuite vers le futur*, qui *par contrecoup* fait que le présent devient passé, et le passé plus-que-parfait. C'est une nécessité pour le pour-soi « de se métamorphoser tout entier à la fois, forme et contenu, de s'abîmer dans le passé et de se produire, à la fois, *ex nihilo*, vers le futur »[47]. Arrachement et retombée – « surgissement d'un nouveau Présent passéifiant le Présent qu'il *était* et Passéification d'un Présent entraînant l'apparition d'un Pour-soi pour lequel ce présent va devenir passé »[48]. Mouvement sans fin, car jamais la spontanéité ne se satisfait du futur qu'elle croit illusoirement atteindre en se jetant en avant[49].

Tout se passe comme si le pour soi fuyait interminablement *devant* la contingence de l'en soi dont il est issu et qui menace à tout instant de le ressaisir, *vers* un état où cette contingence serait définitivement surmontée. « Un Pour-soi, écrit Sartre (*EN*, p. 193), ayant exprimé tout son néant, ressaisi par l'En-soi et se diluant dans le monde, tel est le Passé que j'ai à être, tel est l'avatar du Pour-soi. Mais cet avatar se produit en unité avec l'apparition d'un Pour-soi qui se néantise comme

---

[46] *Les Mots* (Paris, Gallimard « Folio », 1964, rééd. 1969), p. 199 : « Né d'une attente future je bondissais, lumineux, total et chaque instant répétait la cérémonie de ma naissance : je voulais voir dans les affections de mon cœur un crépitement d'étincelles. Pourquoi donc le passé m'eût-il enrichi ? Il ne m'avait pas fait, c'était moi, au contraire, ressuscitant de mes cendres, qui arrachais du néant ma mémoire par une création toujours recommencée ». (Nous utiliserons l'abréviation ultérieure : *M*).

[47] *EN*, p. 190.

[48] *EN*, p. 190.

[49] *EN*, p. 191. Apparemment le futur se réalise – « ce que j'attendais, le voici » –, mais en vérité il ne se réalise jamais – « c'est donc là ce que j'attendais ? ». C'est la structure ontologique du manque – le pour soi manque de... pour... – qui est à l'origine de l'irréalisabilité du futur. Au moment même où je crois réaliser ce dernier, il se désagrège brusquement et devient, pour mon nouveau présent, un co-présent irréalisable, tandis qu'un nouveau futur apparaît comme futur de ce nouveau présent.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Présence au monde et qui a à être le Passé qu'il transcende. Quel est le sens de ce surgissement ? Il faut se garder d'y voir l'apparition d'un être neuf. Tout se passe comme si le Présent était un perpétuel trou d'être, aussitôt comblé et perpétuellement renaissant ; comme si le Présent était une fuite perpétuelle devant l'engluement en « en-soi » qui le menace jusqu'à la victoire finale de l'En-soi qui l'entraînera dans un Passé qui n'est plus Passé d'aucun Pour-soi. C'est la mort qui est cette victoire (...) ». Il faut noter que ce troisième attracteur, celui de la *liberté absolue*, comprise comme recréation de soi *ex nihilo*, exerce ses effets principalement dans la quatrième Partie de *L'être et le néant*.

Pour reconstituer la *genèse* de cet attracteur il faut se reporter, non seulement à certaines œuvres littéraires comme *Les Mots*, mais aussi à de rares indications autobiographiques[50], et enfin au « Diplôme d'Études Supérieures » que Sartre a rédigé en 1926-1927. Dans cette dernière œuvre en effet, Sartre développe, comme nous le montrerons dans la seconde Partie de ce livre, une *métaphysique de l'« esprit » comme liberté créatrice*, métaphysique relativement systématisée et conceptualisée, solidement adossée en outre à une discussion critique très serrée des principaux travaux de psychologie de l'imagination disponibles à l'époque[51]. Lorsque donc *L'être et le néant* en vient à prendre en vue la « réalité-humaine » agissante, s'élabore une théorie de la liberté certes « située »[52] mais qui ne « s'engrène » pas véritablement sur la situation[53], de sorte qu'elle prend rapidement l'aspect

---

[50] À S. de Beauvoir (*La cérémonie des adieux*, suivi de : *Entretiens avec J.-P. Sartre*, Paris, Gallimard « Folio », 1981, p. 492), Sartre dit en 1974 : « Je mourrai comme j'ai vécu, avec un sentiment de profonde liberté ». (Nous utiliserons désormais l'abréviation : *CA*).

[51] Ce Diplôme fut dirigé par H. Delacroix. Il est inédit, et nous devons à l'obligeance de M. Contat et de M. Rybalka d'avoir pu le consulter. Il porte pour titre : « L'image dans la vie psychologique ; rôle et nature ». (Nous utiliserons désormais l'abréviation : DES).

[52] L'idée de déterminer la « réalité-humaine » comme liberté située apparaît dans la Conclusion de *L'imaginaire* (le monde naît de la néantisation, par la réalité-humaine libre et située, de l'étant en totalité) ; et dans les *Carnets de la drôle de guerre* (être authentique, affirment ces *Carnets*, c'est s'assumer comme liberté située).

[53] Comme le dit fort justement Merleau-Ponty, dans sa *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945), p. 505. (Abréviation ultérieure : *PP*). C'est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

éminemment paradoxal d'une quasi-recréation de soi *ex nihilo*. Tout se passe comme si, avec l'entrée de l'ouvrage dans l'horizon de la réalité-humaine libre et située, l'événement archi-originaire par lequel le pour soi avait surgi *de* l'en soi, et comme *sa* décompression – ce qu'on peut appeler la « facticité originaire » du pour soi –, quittait le champ d'attention du penseur. Et comme si, *en outre*, ce qui est encore plus surprenant, la facticité « seconde » du projet de mondanéisant de l'*ipse*, sous la forme de *l'engagement* de ce projet dans un point de vue limité, s'effaçait elle aussi de l'horizon de pensée. Car désormais Sartre, tout en concédant que la liberté de la réalité-humaine est située – la quatrième Partie de *L'être et le néant* se place en effet au niveau d'un pour soi concrétisé en réalité-humaine – , tend à affirmer que cette liberté *malgré cela est totale et infinie*. L'homme est, dit-il, « tout entier et toujours libre » (*EN*, p. 516)[54]. Ce qui est donc très frappant,

---

l'absolutisation de la liberté sartrienne dans la quatrième Partie de *L'être et le néant* que Merleau-Ponty récuse, parce que selon lui toute absolutisation de la liberté la rend impossible. Absolutisée, la liberté ne peut plus irriguer les actions humaines. « Au nom de la liberté, écrit-il (*op. cit.*, p. 499), on refuse l'idée d'un acquis, mais c'est alors la liberté qui devient un acquis primordial et comme notre état de nature. Puisque nous n'avons pas à la faire, elle est le don qui nous a été fait de n'avoir aucun don, cette nature de la conscience qui consiste à n'avoir pas de nature, en aucun cas elle ne peut s'exprimer au dehors ni figurer dans notre vie. L'idée de l'action disparaît donc : rien ne peut passer de nous au monde, puisque nous ne sommes rien d'assignable et que le non-être qui nous constitue ne saurait s'insinuer dans le plein du monde. Il n'y a que des intentions immédiatement suivies d'effets (...) ». Merleau-Ponty ajoute que cette liberté absolutisée devient pour l'homme comme un « destin » (*op. cit.*, p. 501) – ce que confirme l'affirmation de la p. 515 de *L'être et le néant* : l'homme est « condamné à être libre ».

[54] La liberté « totale et infinie », cf. *EN*, p. 614 et 632. Y a-t-il reniement et chute dans une insupportable contradiction ? Pas exactement. Sartre, très habilement, se contente dans la quatrième Partie de son livre, d'atténuer la radicalité des affirmations de la seconde Partie concernant la facticité originaire : « *Je sais bien* que je suis facticiel et fini, *mais quand même* : et si j'était pourtant une liberté totale et infinie ? » Attitude typique de mauvaise foi, qui est peut-être la clé de l'importance de l'analyse de cette posture dans le maître ouvrage. Dans le texte intitulé « Merleau-Ponty » (*Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 196), Sartre explique l'insuffisance de son « éidétique de la mauvaise foi » de *L'être et le néant – sub audiendo* : développer cette éidétique ne signifiait aucune critique *réelle* de la posture de mauvaise foi. Cf. aussi : O. Mannoni : « Je sais bien, mais quand même... », in *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre scène* (Paris, Seuil, 1969), p. 9-33.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

c'est que *la liberté du pour soi ne semble nullement en suspens dans le mûrissement des actions relatives et finies*. Modifiant complètement l'interprétation de l'ipséité facticielle et finie, Sartre en vient à doter le pour soi d'une liberté pour ainsi dire totalitaire et cataclysmique[55] : un choix originel de soi-même par arrachement radical à tous les déterminants de la situation. Il en vient à dire : *à l'occasion* de la situation, la réalité-humaine *se détermine* de façon absolument libre à faire ceci ou cela. À l'*occasion* d'une baisse des salaires, l'ouvrier décide librement de se révolter ou au contraire de se résigner – et il ne faut pas dire que sa décision est *appelée* par toute la situation en « s'engrenant » sur cette dernière. La paupérisation « ne saurait donc être par elle-même un *mobile* pour ses actes. Mais tout au contraire, c'est lorsqu'il aura fait le projet de la changer qu'elle lui paraîtra intolérable »[56].

De la néantisation immotivée d'un état de fait surgit *ex nihilo* un possible qui revient sur cet état pour en faire une situation motivante. C'est la liberté qui « *constitue* »[57] la situation en motivation – en motifs objectifs et en mobiles subjectifs. Aucun état de fait ne peut motiver par lui-même un acte quelconque, car agir c'est *se* décider : tout acte jaillit comme libre projection vers un possible que rien ne préparait, pour revenir sur la situation[58]. « Ainsi le mobile, écrit Sartre (*EN*, p. 512), se fait apprendre ce qu'il est par l'ensemble des êtres qui « ne sont pas », par les existences idéales et par l'avenir. De même que le futur revient sur le présent et sur le passé pour l'éclairer, de même c'est l'ensemble de mes projets qui revient en arrière pour conférer au mobile sa structure de mobile. C'est seulement parce que j'échappe à l'en-soi en me néantisant vers mes possibilités que cet en-

---

[55] Cf. *EN*, p. 81 : Sartre déplore que la conception bergsonienne de la liberté créatrice soit restée en deçà d'une compréhension de la liberté comme « pouvoir cataclysmique ».

[56] *EN*, p. 510.

[57] *EN*, p. 511, 512, 513, 519.

[58] *EN*, p. 510-511 : « 1° aucun état de fait, quel qu'il soit (structure politique, économique, de la société, « état » psychologique, etc.), n'est susceptible de motiver par lui-même un acte quelconque. Car un acte est une projection du pour-soi vers ce qui n'est pas et ce qui est ne peut aucunement déterminer par lui-même ce qui n'est pas. 2° aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le saisir comme négatité ou comme manque ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soi peut prendre valeur de motif ou de mobile ». *La liberté située, c'est-à-dire en principe facticielle et finie* (puisque fondée sur la transcendance facticielle et finie dont elle n'est que la concrétisation dans le domaine des actions humaines), *subit ici l'attraction de la liberté métaphysique d'arrachement à l'en soi et de recréation de soi.* « La néantisation par quoi nous prenons du recul par rapport à la situation, écrit Sartre, ne fait qu'un avec l'extase par laquelle nous nous pro-jetons vers une modification de cette situation. Il en résulte qu'il est impossible, en effet, de trouver un acte sans mobile, mais qu'il n'en faut pas conclure que le mobile est cause de l'acte : il en est partie intégrante. Car, comme le projet résolu vers un changement ne se distingue pas de l'acte, c'est en un seul surgissement que se constituent le mobile, l'acte et la fin »[59]. Sartre peut bien, à propos de la liberté, réévoquer (*EN*, p. 514) le *cogito* préréflexif et sa « nécessité de fait » qui ouvraient l'ontologie phénoménologique du pour soi, la présence (à) soi et l'ipséité qualifient désormais un existant singulier libre qui surgit sans raison de l'en soi. Si la conscience est libre, son existence précède et porte son essence, affirme-t-il maintenant en renouant avec certains aperçus métaphysiques de l'Introduction[60]. Présence (à) soi et ipséité se temporalisant sont alors redéployées à partir de cette *liberté abyssale comprise comme existence même du pour soi.* « C'est (...) au *cogito* que nous nous adresserons pour déterminer la liberté comme liberté qui est *nôtre*, comme pure nécessité de fait, c'est-à-dire comme un existant contingent mais que je ne *peux pas* ne pas éprouver. Je suis, en effet, un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes ; mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté.

---

[59] *EN*, p. 513.

[60] La formule (*EN*, p. 514) : « la liberté est (...) fondement de toutes les essences », est un écho du Dieu cartésien créateur des vérités éternelles. Sartre écrit aussi (*EN*, p. 513) « La liberté n'a pas d'essence. Elle n'est soumise à aucune nécessité logique ; c'est d'elle qu'il faudrait dire ce que Heidegger dit du *Dasein* en général : « En elle l'existence précède et commande l'essence » ». Bien évidemment Sartre se situe, contrairement à ce qu'il affirme, en dehors de l'horizon de l'analytique existentiale d'*Être et temps*. Sa phrase renvoie sans doute à celle-ci : « Le *quid* (*essentia*) de cet étant [le *Dasein*], pour autant que l'on puisse en parler, doit nécessairement être conçu à partir de son être (*existentia*) » (*SUZ*, p. 42, trad. fr. *ET*, p. 54).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comme tel je suis nécessairement conscience (de) liberté, puisque rien n'existe dans la conscience sinon comme conscience non-thétique d'exister. Ainsi ma liberté est perpétuellement en question dans mon être ; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature ; elle est très exactement l'étoffe de mon être »[61]. *Mais de cet être s'effacent désormais les traits de finitude et de facticité qui étaient au centre de l'ontologie phénoménologique de l'*ipse. « Du seul fait (...), écrit Sartre (*EN*, p. 515), que j'ai conscience des motifs qui sollicitent mon action, ces motifs sont déjà des objets transcendants pour ma conscience, ils sont dehors ; en vain chercherai-je à m'y raccrocher : j'y échappe par mon existence même. Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même, ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres ». L'affirmation que les motifs et mobiles sont des objets transcendants constitués par la liberté signifie que cette dernière, n'ayant au fond que des limites réelles *externes* ne l'entamant nullement, « définit » la capacité même de la réalité-humaine agissante à *s'extraire complètement de l'être* – ce qui remet en cause tout ce qui avait été dit de la facticité originaire comme naissance du pour soi *au sein de* l'en soi, et même de la facticité seconde comme *assignation* de l'*ipse* à un point de vue singulier sur le monde. En outre, il faut apparemment revoir complètement tout ce qu'on croyait savoir de la finitude du pour soi (une liberté qui n'est aucunement mûrissement d'une décision devient infinie). Cet échappement à l'être s'exprime dans l'assimilation de la liberté à une négation redoublée : elle ne signifie pas seulement (*EN*, p. 558) la négation du donné – ce qui maintiendrait un lien du néant avec le donné – mais bien la négation de cette première négation, qui semble volatiliser tout lien avec le donné.

La métaphysique de la liberté sous jacente à cette élucidation entraîne comme nous le disions l'ontologie phénoménologique vers des affirmations pour le moins déroutantes : la liberté est « totale est

[61] *EN*, p. 514.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

infinie » (*EN*, p. 614, 632) ; l'homme est « entièrement libre » (*EN*, p. 518). Libre de part en part, l'existant humain est une « spontanéité se déterminant à être et ne relevant que d'elle-même »[62]. Volitions et affects sont du psychique nié et mis à distance par la spontanéité constituante. Elles expriment dans telle situation concrète un « choix fondamental » de soi-même qui n'est aucunement appelé ni modelé par cette situation. Je me décide certes (affectivement ou volitivement) à partir de telle situation particulière pour telle fin particulière, mais c'est *sur fond d'un choix fondamental de moi-même radicalement immotivé.* « La réalité-humaine, écrit Sartre (*EN*, p. 519-520), ne saurait recevoir ses fins (...) ni du dehors ni d'une prétendue « nature » intérieure. Elle les choisit et, par ce choix même, leur confère une existence transcendante comme la limite externe de ses projets. De ce point de vue – et si l'on entend bien que l'existence du *Dasein* précède et commande son essence – la réalité-humaine, dans et par son surgissement même, décide de définir son être propre par ses fins. C'est donc la position de mes fins ultimes qui caractérise mon être et qui s'identifie au jaillissement originel de la liberté qui est mienne. Et ce jaillissement est une *existence* (...) ». Volitions et affects peuvent bien être motivés, ils « manifestent » (*EN*, p. 520) une liberté originelle abyssale. Tout existant se choisit, par un choix fondamental, comme *recréation de soi gratuite et sans raison*[63]. On ne voit pas ce choix mûrir lentement d'un fond de motivations volitives ou affectives, il surgit comme un cataclysme. Ce n'est nullement ma fatigue qui motive l'arrêt de l'excursion (ou au contraire sa poursuite), il faut plutôt dire : à l'*occasion* de cette fatigue *je me décide librement* pour l'abandon ou pour la continuation de effort. Et je me décide en *pouvant toujours à tout instant bouleverser radicalement mon choix initial* (passer de l'abandon à la lutte ou *vice versa*). Dans l'angoisse, j'éprouve à chaque instant la possibilité de modifier totalement le choix que j'avais fait de

[62] *EN*, p. 517. Rien ne peut agir sur la spontanéité, elle ne peut agir sur rien, précise Sartre en reprenant un argument de l'Introduction.

[63] Sur les liens entre le concept de « choix fondamental » et l'histoire de la métaphysique, cf. dans notre première Partie l'étude du texte de jeunesse : *Er l'Arménien*, issu d'une relecture par Sartre du mythe final de *La République* de Platon, et lié en outre à la doctrine kantienne du choix du caractère intelligible.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moi-même : je cède à la fatigue – *j'aurais pu tout aussi bien* ne pas y céder. Je me raidis contre la fatigue – *j'aurais pu tout aussi bien* m'y abandonner. À chaque instant donc, le choix fondamental peut subir une « conversion » totale (*EN*, p. 542). Si, par exemple, j'ai choisi initialement d'être au monde sur le mode de l'abandon – alors je m'arrête –, je puis brusquement rompre le pacte que j'ai fait avec moi-même et décider d'être au monde sur le mode de la lutte – alors je repars. « Je ne puis refuser de m'arrêter que par une conversion radicale de mon être-dans-le-monde, c'est-à-dire par une brusque métamorphose de mon projet initial, c'est-à-dire par un autre choix de moi-même et de mes fins. Cette modification est d'ailleurs toujours possible (...). Dans l'angoisse, nous ne saisissons pas simplement le fait que les possibles que nous projetons sont perpétuellement rongés par notre liberté à venir, nous appréhendons en outre notre choix, c'est-à-dire nous-mêmes, comme *injustifiable*, c'est-à-dire que nous saisissons notre choix comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l'ensemble des significations qui constituent la réalité. L'injustifiabilité n'est pas seulement la reconnaissance subjective de la contingence absolue de notre être, mais encore celle de l'intériorisation et de la reprise à notre compte de cette contingence. Car le choix (...) issu de la contingence de l'en-soi qu'il néantise, la transporte sur le plan de la détermination gratuite du pour-soi par lui-même »[64].

La fin du passage est apparemment un écho de ce que Sartre disait un peu plus haut de la « facticité » lors de l'étude de la présence (à) soi et du corps[65]. Il s'agissait (comme on l'a vu) d'interpréter la facticité du pour soi comme contingence de son surgissement par effondrement de l'en soi lui-même contingent. Mais le terme de « facticité » va désormais être pensé en un sens tout nouveau. Reportons-nous pour le comprendre aux pages 564-565 du livre. Sartre y explique que la facticité de la liberté signifie deux « faits » contingents. D'une part le « fait » qu'*il y a* une liberté ; Sartre propose d'appeler « contingence » ce premier aspect de la liberté ; *il y a* une liberté : ce fait originaire qui porte tout choix ne peut pas être lui-

[64] *EN*, p. 542.
[65] *EN*, p. 371. Cf. *supra*, p. 22-23, 26-28.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même choisi. D'autre part la facticité signifie le « fait » pour la réalité humaine d'être jetée dans la liberté ; elle est condamnée à la liberté et ne peut pas ne pas être libre. (Sartre décide d'appeler « facticité » au sens étroit ce second aspect de la liberté)[66].

En apparence – mais seulement en apparence –, on retrouve l'idée d'une finitude et d'une facticité de l'*ipse*. D'une *facticité* puisque la liberté surgit comme un fait contingent qui ne peut être lui-même le produit de la liberté. Ce qui recoupe la doctrine du choix originel de soi-même – originel, c'est-à-dire : radicalement immotivé, quoique source de toutes les motivations à venir, inaugurant une possibilité d'existence absolument neuve et ce « pour un instant » (car il faudra renouveler ce choix d'instant en instant par une sorte de création continuée). On voit que le sens de cette facticité n'a plus grand chose à voir avec celui d'un surgissement du pour soi par déstructuration décomprimante de l'en soi. En outre, la « situation » pose semble-t-il des *limites* à la liberté, mais la quatrième Partie de *L'être et le néant* relativise fortement le poids de ces dernières. Soit elles n'entament pas véritablement la liberté, c'est-à-dire qu'elles sont *externes* – c'est le cas de la mort ou de l'être de classe (ces déterminations sont bien réelles, mais le pour soi ne parvient pas à *réaliser* qu'elles le limitent). Soit il s'agit de limites *internes*, c'est-à-dire posées par la liberté elle-même (la place, les entours, le passé, les techniques) ; il s'agit alors de limites vraiment ressenties, mais sans vraie réalité. De sorte qu'au total il faut dire (*EN*, p. 614-615) : soit la liberté reçoit de réelles limites (externes), mais l'homme ne peut en réaliser l'existence, soit il peut réaliser l'existence de certaines limites, mais ce sont de fausses limites (des limites purement internes) ! Sartre met donc désormais l'accent, dans l'élucidation de la « situation », non plus tant sur le fait que le pour soi à surgi *de* l'en-soi, ni même sur le fait que le pour soi est irréductiblement engagé *dans* un point de vue sur le monde, mais

[66] La vocabulaire sartrien est malheureusement assez flottant. La « facticité » (mieux : la « situation ») de la liberté s'exprime comme « contingence » et « facticité » (au sens étroit) de cette dernière. L'ipséité, quant à elle, est « facticielle » (l'*ipse* est engagée dans un point de vue singulier sur le monde) et « finie » (l'*ipse* ne peut faire avec lui-même une totalité achevée). La présence (à) soi est « facticielle » (elle a surgi d'une décompression de l'en soi).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien sur le fait qu'en surgissant le pour soi s'est *arraché à* l'en-soi[67]. *Et qu'il ne cesse de continuer* de s'arracher à l'en soi, dans ce qu'on peut appeler, en hommage à Descartes, une « création continuée »[68]. (Nous expliciterons ce point plus avant en analysant la formation philosophique du jeune Sartre et en commentant *La transcendance de l'Ego*). En conséquence la liberté conquiert une sorte d'illimitation. Dans le droit fil de son interprétation du choix originel comme arrachement radical, Sartre peut écrire dans la conclusion synthétique de son exposé sur la liberté (*EN*, p. 557) : tout acte humain est « intention » en ceci qu'il « réalise par son surgissement même une rupture avec le donné ». La liberté est donc (*EN*, p. 558) « inconditionnée », *le donné n'est qu'un point d'appui pour le libre essor de la conscience*, qui *échappe* perpétuellement à sa situation sans être aucunement *investie* par elle, et qui revient sur cette situation pour lui conférer son sens[69].

---

[67] La différence d'accent confirme que l'interprétation du surgissement originel du pour-soi dans *L'être et le néant* est profondément ambiguë – on peut affirmer que le pour soi est en suspens dans la décompression de l'en-soi, *ou* que ce qui naît est radicalement neuf.

[68] Sur cette création continuée, cf. *EN*, p. 544-546, où Sartre souligne que jamais la spontanéité ne peut profiter d'aucun acquis. Le pour soi est désormais compris, ce qui constitue un remarquable tournant, comme un « acte constamment renouvelé » (*EN*, p. 539) et non plus comme un être. L'expression de « création continuée » est à la p. 681 de *L'être et le néant*. Elle apparaît déjà dans *La transcendance de l'Ego* (*op. cit.*, p. 82). Dans ce dernier texte la proximité à Descartes est encore plus marquée, parce que la spontanéité transcendantale est déterminée comme création *instantanée*. En 1945 encore (« La liberté cartésienne », *Sit. I*, p. 289-308), Sartre affirme que Descartes a entraperçu l'authentique conception de la liberté créatrice, mais que malheureusement cette conception fut recouverte par l'intuition de la vérité comme ordre fixe des essences. En outre, selon Sartre, Descartes projeta à tort en Dieu la liberté créatrice propre à l'homme.

[69] Sur la liberté comme fuite et échappement, cf. par exemple *L'être et le néant*, p. 558. « Pour ne pas *être* un donné, il faut que le pour-soi se constitue perpétuellement comme en recul par rapport à soi, c'est-à-dire se laisse derrière lui comme un *datum* qu'il n'est déjà plus. Cette caractéristique du pour-soi implique qu'il est l'être qui ne trouve *aucun secours, aucun point d'appui* en ce qu'il *était*. Mais au contraire le pour-soi est libre et peut faire qu'il y ait un monde parce qu'il est *l'être qui a à être ce qu'il était à la lumière de ce qu'il sera* ». Une étude détaillée de la « situation » telle qu'elle est élucidée aux p. 561-638 de l'ouvrage montrerait que Sartre s'y révèle surtout préoccupé d'affirmer que la situation *n'investit* aucunement le libre choix de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'effet le plus marquant de l'influence, au sein de l'ontologie phénoménologique, de l'attracteur métaphysique de la liberté absolue, est donc certainement la métamorphose que subissent les concepts de facticité et de finitude. Ils deviennent la « situation » de la liberté humaine, paradoxalement compatible avec son illimitation. L'étude de la liberté « inconditionnée » du pour soi agissant se *poursuit directement* par celle de son être « situé »[70]. À l'évidence, le concept de situation transforme profondément la doctrine de la facticité et de la finitude de la présence (à) soi et de l'*ipse*, *pour étayer désormais la théorie de l'absoluité de la liberté de la réalité-humaine* – mieux : il est comme l'envers de cette infinie et totale liberté. Au niveau des points de fuite métaphysiques de l'ontologie phénoménologique, cela signifie que l'expérience métaphysique de la liberté absolue renvoie nécessairement à une expérience de l'« existant brut » (*EN*, p. 568) comme condition de l'essor de cette liberté. Ou, si l'on préfère, cela signifie que l'absolue liberté a besoin, pour prendre son envol, d'un « pur *datum* » (*ibid.*) comme point d'appui. Il ne s'agit nullement donc de désigner ici une situation qui *investirait* la liberté – ce qui nous ramènerait à une authentique conception de la facticité, celle qui précisément se déploie *avant* la quatrième Partie de l'ouvrage et que Sartre maintenant abandonne. Il nous faut dire quelques mots de cet abandon, en commentant certains passages marquants de l'étude de la situation.

Sartre étudie d'abord la situation de la réalité-humaine en tant que « *place* » au milieu des choses du monde. Si apparemment cette place conditionne la liberté humaine, en vérité c'est plutôt cette dernière qui en constitue tout le sens. « Le coefficient d'adversité des choses, dit-il (*EN*, p. 562), (...) ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est *par nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin que surgit ce coefficient d'adversité. Tel rocher qui manifeste une

---

soi, ce qui s'oppose nettement 1) à l'idée que le pour soi, comme présence (à) soi, surgit *du sein de* l'en soi et comme *sa* décompression ; 2) à l'affirmation que le pour soi, comme *ipse*, est irréductiblement *engagé dans* le monde qu'il projette. Cf. *EN*, p. 562 : « C'est (...) notre liberté qui constitue les limites qu'elle rencontrera par la suite ».

[70] *EN*, quatrième Partie, second Chapitre, § II : « Liberté et Facticité : la situation ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

résistance profonde si je le veux déplacer, sera, au contraire, une aide précieuse si je veux l'escalader pour contempler le paysage. En lui-même (...) il est neutre, c'est-à-dire qu'il attend d'être éclairé par une fin pour se manifester comme adversaire ou comme auxiliaire. Encore ne peut-il se manifester de l'une ou l'autre manière qu'à l'intérieur d'un complexe-ustensile déjà établi. Sans les pics et les piolets, les sentiers déjà tracés, la technique de l'ascension, le rocher ne serait ni facile ni malaisé à gravir ; la question ne se poserait pas, il ne soutiendrait aucun rapport d'aucune sorte avec la technique de l'alpinisme. Ainsi, bien que les choses brutes (ce que Heidegger appelle les « existants bruts ») puissent dès l'origine limiter notre liberté d'action, *c'est notre liberté elle-même qui doit préalablement constituer le cadre, la technique et les fins par rapport auxquelles elles se manifesteront comme des limites.* Si le rocher, même, se révèle comme « trop difficile à gravir », et si nous devons renoncer, notons qu'il ne s'est révélé tel que pour avoir été originellement saisi comme « gravissable » ; *c'est donc notre liberté qui constitue les limites qu'elle rencontrera par la suite* »[71]. En conséquence, immédiatement après avoir concédé (*EN*, p. 572), que « j'existe ma place » comme le « pur fait absolu de mon être-là », Sartre ajoute (*ibid.*, p. 573), que le sens de ce fait est constitué par ma liberté qui néantise l'être que je

[71] Nous soulignons. Cf. le commentaire pertinent de M.-Ponty, *PP*, p. 498. « Même ce qu'on appelle les obstacles à la liberté sont en réalité déployés par elle. Un rocher infranchissable, un rocher grand ou petit, vertical oblique, cela n'a de sens que pour quelqu'un qui se propose de le franchir, pour un sujet dont les projets découpent ces déterminations dans la masse uniforme de l'en soi et font surgir un monde orienté, un sens des choses. *Il n'est donc rien finalement qui puisse limiter la liberté, sinon ce qu'elle a elle-même déterminé comme limite par ses initiatives et le sujet n'a que l'extérieur qu'il se donne* » (nous soulignons). « Existants bruts » renvoie peut-être à *Vom Wesen des Grundes* de Heidegger, que H. Corbin avait traduit en 1938 sous le titre : *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, dans une anthologie publiée chez Gallimard. Citons un passage de cette traduction (*Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 145) : « La réalité-humaine (*Dasein*), dans cette situation-affective (*als befindliches*), est si bien investie par l'existant (*vom Seienden eingenommen*) que, lui appartenant, elle est *accordée au ton* de cet existant qui la pénètre (*durchstimmt*) ». (Texte allemand in *Wegmarken*, F. /Main, Klostermann, 1978, p. 163). (Nous utiliserons ultérieurement les abréviations : *WG* pour le texte allemand et *EF* pour le texte français).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

suis et l'être au milieu duquel je suis. Là comme ici, loin que le fait détermine la liberté, « la négation interne est première et spontanée par rapport au « datum » comme dé-couvert (...). Néantisation, négation interne, retour déterminant sur l'être-là que je suis, ces trois opérations n'en font qu'une. Elles sont seulement des moments d'une transcendance originelle qui s'élance vers une fin, en me néantisant, pour me faire annoncer par le futur ce que je suis. *Ainsi, c'est ma liberté qui vient me conférer ma place et la définir comme telle en me situant* ; je ne puis être rigoureusement limité à cet être-là que je suis, que parce que ma structure ontologique est de n'être pas ce que je suis et d'être ce que je ne suis pas »[72]. Poursuivant l'analyse sur le terrain d'un projet concret d'existence (habiter Mont-de-Marsan comme petit fonctionnaire nostalgique des grandes métropoles *ou* comme agriculteur enraciné dans son terroir), Sartre affirme (*EN*, p. 574) : « la facticité de ma place ne m'est révélée que dans et par le libre choix que je fais de ma fin ». L'étude de la place se conclut très normalement en exténuant radicalement la finitude et la facticité du pour soi dans leur signification première et authentique. « Ainsi la liberté *crée elle-même les obstacles dont nous souffrons*. C'est elle-même qui, en posant sa fin – et en la choisissant comme inaccessible ou comme difficilement accessible – fait apparaître notre emplacement comme résistance insurmontable ou difficilement surmontable à nos projets. C'est elle encore qui, en établissant les liaisons spatiales entre les objets, comme premier type de rapport d'ustensilité, en décidant des techniques qui permettent de mesurer et de franchir les distances, *constitue sa propre restriction* »[73].

Prolongeant cette dernière affirmation, l'étude du « *passé* » est entièrement commandée par la thèse que « l'urgence du passé vient du futur » (*EN*, p. 580). De même, loin que l'*Umwelt* et ses ustensiles (les « entours ») contribuent à modeler le projet d'existence de la réalité-humaine, c'est la liberté de ce projet qui « préesquisse l'adversité en général » (*EN*, p. 589). « Ainsi, explique Sartre, le projet même d'une liberté en général est un choix qui implique la prévision et l'acceptation de résistances par ailleurs quelconques. Non seulement, c'est la

[72] Nous soulignons.
[73] *EN*, p. 576 (nous soulignons).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

liberté qui constitue le cadre où des en-soi par ailleurs indifférents se révéleront comme des résistances, mais encore son projet même, en général, est projet de *faire* dans un monde résistant, par victoire sur ses résistances. Tout projet libre prévoit, en se pro-jetant, la marge d'imprévisibilité due à l'indépendance des choses, précisément parce que cette indépendance est ce à partir de quoi une liberté se constitue. Dès que je projette d'aller au village voisin pour retrouver Pierre, les crevaisons, le « vent debout », mille accidents prévisibles et imprévisibles sont donnés dans mon projet même et en constituent le sens. Aussi la crevaison inopinée qui dérange mes projets vient *prendre sa place* dans un monde préesquissé par mon choix, car je n'ai cessé, si je puis dire, de *l'attendre comme inopinée* »[74]. Jamais véritablement surprise ni déstabilisée, la liberté a toujours-déjà anticipé l'événement.

L'étude du « *prochain* », plus complexe, apporte quelques nuances à la thèse de l'illimitation de la liberté. La présence de « mon prochain » implique en effet que je vive dans un monde « déjà regardé, sillonné, exploré, labouré dans tout les sens », temporalisé par d'autres (*EN*, p. 603) ; en ce sens ma liberté, ici, semble subir un *réel* conditionnement. Toutefois Sartre tente, une fois encore, de *minimiser* cette limitation apparente de ma liberté. Au sens strict, explique-t-il, jamais une réalité-humaine ne *subit* l'influence des autres réalités-humaines. « Il ne s'agit pas ici d'une limite de la liberté, mais plutôt c'est *dans ce monde-là* que le pour-soi doit être libre, c'est en tenant compte de ces circonstances – et non pas *ad libitum* – qu'il doit se choisir. Mais, d'autre part, le pour-soi, en surgissant, ne *subit* pas l'existence de l'autre, il est contraint de se la manifester sous forme d'un choix. Car c'est par un choix qu'il saisira l'Autre comme Autre-sujet ou comme Autre-objet »[75]. Néanmoins l'existence d'une « limite de fait » (*EN*, p. 600) à la liberté semble quand même s'imposer au niveau de l'identité sociale : aux yeux d'autrui, me voici juif ou aryen, beau ou laid, petit-bourgeois ou écrivain... , et sur ces déterminations je n'ai apparemment aucune prise, dans la mesure où elles me sont conférées par autrui. On touche ici semble-t-il à une véritable « aliénation » de ma liberté (le terme est aux pages 603 et 608 de

[74] *EN*, p. 588-589.
[75] *EN*, p. 603.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'ouvrage). Ne faut-il pas dès lors concéder que mon être-objet sous le regard d'autrui constitue une *véritable limite* à ma liberté ? Jusqu'à un certain point, oui, à condition de préciser immédiatement, comme nous l'avons fait à l'instant, *que cette limite est pour moi rigoureusement irréalisable*. Je puis bien savoir qu'autrui me voit comme professeur, bourgeois, juif, etc., je ne peux jamais le « réaliser ». De sorte que (*EN*, p. 614-615) ces « limites externes de la liberté, précisément parce qu'elle sont externes et qu'elle ne s'intériorisent que comme irréalisables, ne seront jamais un obstacle *réel* pour elle, ni une limite subie. La liberté est totale et infinie, ce qui ne veut pas dire qu'elle *n'ait pas* de limites, mais qu'elle *ne les rencontre jamais*. Les seules limites que la liberté heurte à chaque instant, ce sont celles qu'elle s'impose à elle-même et dont nous avons parlé à propos du passé, des entours et des techniques ».

Nous voici à nouveau devant cette paradoxale alternative où pourrait bien se perdre la doctrine de l'ipséité facticielle et finie, clé de voûte de toute l'ontologie phénoménologique : ou bien les limites de ma liberté sont internes – elle peuvent bien dès lors être *vécues* comme réelles, elles ne *sont* pas vraiment réelles (puisque précisément elles sont posées par ma liberté). Ou bien elles sont pour ainsi dire reçues de l'extérieur comme de *réelles* limites – mais alors elles ne peuvent pas être *vécues comme* réelles. Il est significatif de voir ressurgir précisément en ce point de la quatrième Partie de *L'être et le néant* l'hommage à la substance spinoziste infinie déjà formulé dans l'article sur l'*Ego*[76]. « Nous avons vu tout à l'heure, écrit Sartre (*EN*, p. 608), en nous tenant dans le cadre de l'existence pour-soi, que seule ma liberté pouvait limiter ma liberté ; nous voyons à présent, en faisant rentrer l'existence de l'autre dans nos considérations, que ma liberté sur ce nouveau plan trouve aussi ses limites dans l'existence de la liberté d'autrui. Ainsi, sur quelque plan que nous nous placions, les seules limites qu'une liberté rencontre, elle les trouve dans la liberté. De même que la pensée, selon Spinoza, ne peut être limitée que par la pensée, de même la liberté ne peut être limitée que *par la liberté* et sa limitation vient, comme finitude interne, du *fait* qu'elle ne peut pas ne

[76] *TE*, p. 23. La spontanéité transcendantale, explique Sartre, ne peut être, comme la substance spinoziste, bornée que par elle-même. Cf. notre commentaire *infra*, p. 673 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas être liberté, c'est-à-dire qu'elle se condamne à être libre ; et, comme finitude externe, du fait qu'étant liberté, elle est pour d'autres libertés, qui l'appréhendent librement, à la lumière de leurs propres fins ». La doctrine paradoxale de l'absolue et intégrale responsabilité de la réalité-humaine sort de là.

Quatrième attracteur de champ. L'expérience de l'existence brute et purement contingente.

Revenons sur les deux aspects – qui en fait n'en font qu'un – de la situation de la réalité-humaine libre : sa « facticité » et sa « contingence » (*EN*, p. 564-565).

La facticité est déterminée, selon une formule très déroutante que Sartre emploie déjà dans une lettre de 1939, comme « délaissement » de la réalité-humaine dans la liberté[77]. Ce qui revient à retourner complètement contre Heidegger son concept d'« être-jeté » (« *Geworfenheit* »), en suggérant que la réalité-humaine finie est jetée dans une liberté totale et infinie, alors que Heidegger pour sa part, dans *De l'essence du fondement*, déterminait la liberté du *Dasein* comme transcendance mondanéisante radicalement facticielle et finie. La liberté, disait alors Heidegger, « institue » (« *stiftet* ») un monde à partir d'un « sol » (« *Boden* ») – l'être « au milieu » (« *inmitten* ») de l'étant[78]. Chez Sartre la liberté (infinie) devient un « Fait » (*EN*, p. 565) – « le *fait* de l'échappement au fait » – dans lequel la réalité-humaine est jetée. Mais on doit se demander si Sartre ne s'oppose pas tout autant à lui-même qu'à Heidegger. Il semble y avoir en effet un fossé entre ce « fait de *l'échappement* au fait » qui définit désormais la facticité de la liberté et le « fait » du surgissement de la présence (à) soi *au cœur même* de l'en soi et comme décompression *de ce* dernier qui définissait auparavant la facticité[79]. Si dans la seconde Partie de

---

[77] *EN*, p. 565. *LC*, t. 1, p. 365 ; Sartre résume *CDG*, p. 113-115 ; voir notre commentaire *infra*, p. 631-635.

[78] *Vom Wesen des Grundes*, *op. cit.*, p. 163 ; trad. fr. modifiée, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, *Questions I*, *op. cit.*, p. 144-145. Cf. *infra*, Conclusion générale, p. 893-894.

[79] Il existe *a fortiori* un fossé entre ces deux faits fortement marqués métaphysiquement et la facticité du *Dasein*, que Heidegger s'efforce s'arracher à l'emprise de la métaphysique. Il écrit à ce propos (*SUZ*, p. 56, trad ; fr. *ET*, p. 63) : « La factualité (*Tatsächlichkeit*) propre au fait (*Faktum*) du *Dasein*, ce mode en lequel tout *Dasein* est chaque fois, nous l'appelons sa facticité (*Faktizität*) ». Cf. *infra*, p. 890 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'être et le néant, la facticité du pour soi signifiait primordialement qu'il avait surgi *de* l'en soi, et secondairement qu'il était engagé dans un point de vue singulier sur le monde, maintenant cette facticité signifie le fait d'une liberté s'arrachant à l'en soi (hors d'être).

Concernant ce que Sartre appelle la « contingence » de la liberté humaine, elle est tout aussi peu en continuité avec l'ontologie phénoménologique de la présence (à) soi et de l'*ipse* mondanéisant. Elle signifie, nous explique Sartre (*EN*, p. 565), que « la liberté ne saurait décider de son existence par la fin qu'elle pose ». Pour le dire autrement : il n'y a pas de liberté sans un irréductible « donné » (*EN*, p. 566) qui constitue pour ainsi dire son *point d'appui* ; mais comme on le voit clairement, il n'est nullement suggéré par là que la liberté « *s'engrène* » *sur ce donné, au contraire* (et ce en dépit de certaines affirmations de Sartre qui tentent de maintenir tant bien que mal les nouvelles analyses de la liberté située dans le cadre de la facticité originelle comme surgissement du pour soi)[80]. Observons en effet que toutes les caractérisations du donné dans ces pages convergent pour faire de lui un *datum* foncièrement indifférent à ce que la liberté fait de lui : « existant brut », « être brut », « *plenum* d'être », « pur *datum* », « *quid* insaisissable »[81]. Dans l'étude de la place comme premier aspect de la situation[82], d'autres expressions voisines apparaissent. La phrase : « j'existe ma place », donne lieu à une définition révélatrice : la place, c'est « le pur fait absolu de mon *être-là* ». « Je suis *là* , commente Sartre : non pas ici mais *là*. Voilà le fait absolu et incompréhensible qui est à l'origine de l'étendue et, par suite, de mes rapports originels avec les choses (avec celles-ci plutôt qu'avec celles-

[80] Cf. p. ex., *EN*, p. 566 : la liberté « ne saurait se produire *à côté* de l'être, comme latéralement et dans un projet de survol : on ne s'échappe pas d'une geôle où on n'était pas enfermé ». Ce passage atteste d'un réel embarras : dans la même phrase Sartre affirme (*ibid.*) que la liberté « est *échappement* à un engagement dans l'être », *et* qu'elle ne s'échappe nullement car « elle est néantisation d'un être *qu'elle est* ». (Nous soulignons). Quelques lignes plus loin l'idée d'un « surgissement » de la liberté semble nous ramener à la facticité originelle de la présence (à) soi, mais immédiatement c'est le thème de l'échappement au donné qui revient avec l'idée que la liberté se constitue « par la double néantisation de l'être qu'elle et de l'être au milieu duquel elle est ».

[81] Respectivement, *EN*, p. 568, 569 ; p. 568 ; p. 567 ; p. 568 ; p. 569.

[82] *EN*, p. 570-576.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

là. Fait de pure contingence – fait absurde »[83]. Dans le même sens, Sartre utilise plus loin (*EN*, p. 575) l'expression : « « quid » brut et impensable », pour commenter le concept de place. On est très loin de l'ontologie phénoménologique de la mondanéisation, parce que cette dernière *pensait* la facticité de l'*ipse* mondanéisant comme *engagement* de la transcendance *dans* les renvois ustensiles, et la place de l'*ipse* comme son corps propre, centre de référence des renvois ustensiles – donc tout autrement que comme « « quid » brut et impensable ». On n'est pas non plus, il faut le remarquer, du côté de la facticité originelle de la présence (à) soi, c'est-à-dire sous l'influence de la métaphysique de l'existence *fléchissante*, puisque l'attracteur est désormais une métaphysique de l'existant *brut, absolument massif et compact, point d'appui* de l'agile conscience absolument libre[84]. Le sens de la naissance change de manière significative : de l'inquiétude métaphysique qui sourd du constat horrifiant : « ce fœtus, *c'était* moi » (*EN*, p. 185), on passe à la délivrance par section du cordon : « Certes en naissant, je prend place, mais je suis responsable de la place que je prends » (*EN*, p. 576). D'une manière plus générale, le nouveau point de fuite métaphysique change le sens de l'élucidation onto-phénoménologique du passé[85].

Car Sartre désormais tend à interpréter le rapport du passé au libre projet d'action comme celui du « fait brut » immuable à sa « signification » variable. « Il y a dans le passé, écrit-il[86], un élément immuable : j'ai eu la coqueluche à cinq ans – et un élément par

---

[83] *EN*, p. 572. On mesure l'écart par rapport à la pensée du « *Da* » du *Dasein*. Aussi bien l'ontologie sartrienne se déploie-t-elle ici totalement sous attracteur métaphysique.

[84] D'où la réapparition du thème de l'absoluité de la liberté, censée « constituer sa propre restriction », dans la conclusion de l'étude de la place, comme nous l'avons observé (*EN*, p. 576). Ce thème représente un prolongement de *l'une* des tendances de l'essai sur l'*Ego* consistant, en hommage aux implications les plus idéalistes du transcendantalisme husserlien, à affirmer que la conscience transcendantale infinie *constitue à distance* l'*Ego* psychologique comme quasi-transcendance chosique, sans donc être affectée le moins du monde par la finitude de ce dernier. (Nous verrons que cet article équivoque contient aussi une tendance qui contredit la première en ceci qu'elle affirme de la conscience transcendantale qu'elle « s'emprisonne » [*TE*, p. 18] dans l'*Ego*, c'est-à-dire s'aliène en lui).

[85] *EN*, p. 577-591 : « Mon passé ».

[86] *EN*, p. 578-579.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

excellence variable : la signification du fait brut par rapport à la totalité de mon être ». Il commente la factualité du passé en réutilisant l'expression révélatrice d'« existence brute » (*EN*, p. 579), suggérant par là même que le pour soi a *l'entière liberté* de donner le sens *qu'il préfère* à ce passé. En particulier, « c'est le futur qui décide si le passé est vivant ou mort »[87]. C'est seulement une fois que tel fait brut passé aura été librement retenu comme fait significatif qu'il deviendra contraignant pour la réalité-humaine agissante présentement. « La seule force du passé, affirme Sartre, lui vient du futur »[88].

Quant à l'*Umwelt* – constitué d'« entours » au sein duquel la réalité-humaine agit librement –, il est perpétuellement « traversé d'apparitions et de disparitions » (*EN*, p. 586), événements purs « *à l'occasion* » desquels le projet d'action change (*EN*, p. 587). L'opposition du *factum brutum* et de la signification librement accordée structure ici encore le développement sartrien. « La liberté, affirme Sartre (*EN*, p. 588), implique (...) l'existence des entours à changer : obstacles à franchir, outils à utiliser. Certes, c'est elle qui les révèle comme obstacles, mais elle ne peut qu'interpréter par son libre choix le *sens* de leur être. Il faut qu'ils soient simplement là, tout bruts, pour qu'il y ait liberté ». L'absoluité de la liberté est donc l'envers de la participation des entours à l'existence chosique brute : « si la liberté préesquisse l'adversité en général, c'est comme une façon de sanctionner l'extériorité d'indifférence de l'en-soi »[89].

L'expérience métaphysique de la pure extériorité chosique d'indifférence constitue donc bien un *quatrième et ultime attracteur de champ* pour l'ontologie phénoménologique de 1943. La conviction que les choses transcendantes participent d'une existence brute radicalement opaque et en ce sens totalement opposée à la libre conscience translucide, semble être apparue très tôt chez Sartre – en tout cas avant l'intuition, marquée par l'épisode dépressif de 1935, de la « secrète faiblesse » des choses[90] et de l'horrible « abondance pâmée » évoquée par *La Nausée*. Les *Carnets de la drôle de guerre* donnent sur ce

[87] *EN*, p. 580.
[88] *EN*, p. 580.
[89] *EN*, p. 589.
[90] S. de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée* (Paris, Gallimard « Folio », 1958), p. 479. (Nous utiliserons désormais l'abréviation : *MJFR*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

point quelques précieuses indications sur le franc « réalisme » des années d'études, marqué par un désir d'appropriation joyeuse du monde. « J'étais réaliste à l'époque, écrit Sartre (*CDG*, p. 281), par goût de sentir la résistance des choses mais surtout pour rendre à tout ce que je voyais son caractère d'absolu inconditionné ; je ne pouvais jouir d'un paysage ou d'un ciel que si je pensais qu'il était absolument tel que je le voyais. Le mot d'intuition et tous les termes qui désignent la communication de l'esprit avec les choses en soi me réjouissaient au-delà de toute mesure ». En revanche, dans *L'âge de raison*, roman qui présente en la personne de Matthieu la crise de l'expérience de l'absolue liberté, la tonalité affective dans laquelle se donne la pure extériorité d'inertie s'assombrit. L'indifférence foncière de Mathieu aux choses et aux personnes, qu'il surplombe de sa totale et inutile liberté, pulvérise son *Umwelt* en une série de brèves rencontres toutes égales, et dont ne le tirent que quelques émotions inauthentiques : excitation sexuelle (l'attirance pour Ivich), colère (envers Daniel), dégoût (pour Marcelle), peur (au moment du projet de vol)...

Le réalisme métaphysique de l'existence brute a attiré la phénoménologie transcendantale de Berlin sur une voie étrangère aux *Ideen... I* de Husserl, comme le montre la « Note sur l'intentionnalité » que nous analysons en détail dans la troisième Partie de ce livre. Pour le dire ici schématiquement : Sartre refuse les implications les plus idéalistes de la réduction transcendantale en affirmant que l'être du transcendant ne se réduit nullement à son être-constitué dans les prestations de la conscience transcendantale.

L'expérience métaphysique de l'existence brute exerce en outre son attraction sur le difficile paragraphe six de l'Introduction de *L'être et le néant*, dans lequel Sartre fixe les traits du *phénomène d'en soi*. Il réinvestit alors une *expérience* de ce phénomène hors série, qu'il avait soigneusement écartée lorsqu'il s'était agi (au paragraphe deux de cette même Introduction) d'appréhender l'en soi inapparaissant condition de tout dévoilement (c'est-à-dire de tout phénomène au sens banal ainsi que de son propre phénomène). Cette expérience – l'ennui, la nausée[91] – n'atteignait, disait-on alors, précisément que le *phénomène*

[91] « L'ennui » renvoie à *Was ist Metaphysik ?* de Heidegger, et « la nausée » au récit du même nom. Le § II de *L'être et le néant* prend donc ses distances simultanément avec le récit de fiction à visée métaphysique de 1938 – pour l'ontologie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'en soi et non l'en soi « lui-même » condition de tout dévoilement. C'est cette expérience du phénomène d'en soi que Sartre aborde maintenant. La démarche phénoménologique lui impose en principe de *réduire* tout ce qui relève de l'expérience *métaphysique* de l'existence brute. *Et pourtant cette expérience métaphysique affleure dans l'expérience phénoménologique.*

Observons d'abord comment Sartre détermine l'expérience phénoménologique du *premier* aspect phénoménal de l'en soi (« l'être est »). « L'être, dit-il, n'est pas rapport à soi, il est *soi*. Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même. Tout se passe comme si pour libérer l'affirmation *de* soi du sein de l'être il fallait une décompression d'être »[92]. L'aspect phénoménal fait signe ici (au conditionnel) vers une expérience métaphysique, celle de l'existence brute radicalement étrangère à toute auto-fondation, absolument compacte. Différente donc de l'existence faible qui s'effondre en donnant naissance à la présence (à) soi[93]. On remarque-

---

phénoménologique cette expérience n'est qu'un point d'appui *phénoménal* en vue de libérer *l'être* en soi condition inapparaissante de tout dévoilement ; et avec Heidegger : ni l'ennui, – ni, faut-il ajouter certainement, l'angoisse (cf. *Être et temps* et *Qu'est-ce que la métaphysique ?*) – ne permettent d'appréhender l'être en soi tel qu'en lui-même il est ; ils ne livrent que son *phénomène*. Sartre dans son allusion à *Was ist Metaphysik ?* n'a évidemment pas à rentrer dans les subtilités d'interprétation concernant les rapports entre l'angoisse (révélatrice du néant) et l'ennui (révélateur seulement de l'étant indifférencié). Le Séminaire de B. Besnier (cf. *supra*, p. 10, n. 2) a éclairci remarquablement ce § II de l'Introduction de *L'être et le néant. Was ist Metaphysik ?* est paru dans *Wegmarken*, F./Main, Klostermann, 1978. (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation *WM*, suivie de la pagination *Wegmarken*). Trad. fr. H. Corbin, *Questions I*, *op. cit.*, p. 47-73. Cette traduction, originellement parue dans l'anthologie de 1938 chez Gallimard, fut utilisée par Sartre. Pour notre part, nous utiliserons plutôt la traduction de R. Munier dans le « Cahier de l'Herne » consacré à *M. Heidegger* en 1983 (p. 47-58) : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (Abréviation : *QM*).

[92] *EN*, p. 32. La détermination de l'en soi comme immanence à soi apparaît dans les *Carnets de la drôle de guerre* (*op. cit.*, p. 400).

[93] Nous ne sommes donc pas ici d'accord avec L. Husson (*art. cit.*, p. 58-59) pour rapprocher ce passage du § VI de l'Introduction de *L'être et le néant* et celui de *La Nausée* où Sartre évoque la « faiblesse » d'existence des choses ; cf. *Œuvres romanesques* (Paris, Gallimard « Pléiade », 1981, édition établie par M. Contat et M.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ra que cette expérience de l'en soi brut s'établit par la critique d'un préjugé que Sartre appelle le « créationnisme » (*EN*, p. 31-32) – nous sommes donc bien en pleine métaphysique : l'être des choses doit être déterminé selon Sartre non pas comme *ens creatum* mais comme existence brute[94].

On pourrait retrouver l'influence de la métaphysique de l'existence brute sur la manière dont les deux autres traits du phénomène d'en soi sont fixés dans ce paragraphe six de l'Introduction (« l'être est en soi », « l'être est ce qu'il est »). Sartre en effet affirme (*EN*, p. 33) que la proposition « l'être est en soi » signifie : tout se passe comme si l'en soi dans son « opacité » était totalement « rempli » de lui-même, de telle sorte qu'aucun évidement au sein de cette massivité ne pouvait libérer la présence (*à*) soi ; si l'on dit de l'en soi qu'« il s'effondre », l'expression est inexacte, parce qu'en vérité il est totalement étranger à cet effondrement qui lui arrive pour ainsi dire de l'extérieur[95].

Enfin Sartre pose (*EN*, p. 34) que l'être en soi « est ce qu'il est » dans son absolue « contingence », de sorte que tout se passe comme si cet en soi était « de trop pour l'éternité », et que donc l'ébauche d'un inchoatif projet d'auto-fondation libérant la présence (à) soi lui était totalement étrangère.

Faisons le point. Nous venons donc de repérer, au sein de l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant*, quatre points de fuite faisant signe vers quatre attracteurs métaphysiques. La *naissance* d'une spontanéité inchoative au sein de l'extériorité d'inertie. Le *désir d'être*

Rybalka avec la collaboration de G. Idt et G.H. Bauer), p. 158. (Nous utiliserons ultérieurement les abréviations : *OR* et *N*). (Sartre cherche à penser avec le concept d'existence brute un statut de l'en soi autre que celui de décompression). Nous faisons un reproche identique à son interprétation des traits deux et trois du phénomène d'en soi.

[94] Sartre donne deux exemples de ce « créationnisme » théologique qu'il récuse (*EN*, p. 32) : la doctrine leibnizienne de la création des monades par « fulgurations » de la divinité (*Monadologie*, § 47) et la doctrine cartésienne de la création continuée. Il y a donc bien ici récusation de la théologie chrétienne, comme l'a vu J. Beaufret (*De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986, p. 63), mais, notons-le, uniquement au niveau d'un aperçu métaphysique, et non pas au niveau de l'onto-phénoménologie elle-même (ce qui a échappé à J. Beaufret).

[95] On voit qu'on est bien ici sur une ligne de pensée très différente de celle selon laquelle l'en soi s'effondre *de lui-même*, par échec d'un projet de *se* fonder.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dieu « définissant » la spontanéité conscientielle. La *liberté* absolue de la conscience agissante comme recréation de soi. La *pure extériorité d'inertie* des choses.

Les œuvres littéraires d'avant-guerre suggèrent par ailleurs que quatre tonalités affectives fondamentales sont ici en jeu. La liberté comme absolue gratuite du choix est vécue dans *l'angoisse* ; comme nécessité de ce même choix et destin, elle est vécue dans la *terreur* ; le glissement de la conscience à l'existence fléchissante s'éprouve dans *la nausée* ; par la création artistique la conscience se sent devenir Dieu dans la *joie*.

Les quatre affirmations métaphysiques, sans s'organiser à la manière d'un système logiquement rigoureux, possèdent entre elles certains rapports assez précis. Pour l'essentiel : soit elles *s'opposent* ; soit elles *s'impliquent*.

Appelons « *Thèse un* » la proposition : « la réalité-humaine désire être Dieu ».

« *Thèse deux* » la proposition : « la réalité-humaine est liberté absolue ».

« *Thèse trois* » la proposition : « la réalité chosique matérielle est existence brute absolument compacte ».

« *Thèse quatre* » la proposition : « la réalité chosique comme vie inchoative est décompression de l'existence brute ».

La Thèse 4 implique la Thèse 1 : si la réalité-humaine désire être Dieu, c'est parce qu'elle est née d'une décompression de l'existence brute éprouvée comme repoussante et qu'en devenant Dieu elle annulerait cette naissance.

La Thèse 2 et la Thèse 3 s'impliquent mutuellement : si la réalité-humaine est liberté absolue, la réalité chosique est pur *datum* brut ; si la réalité chosique est pur *datum* brut, la réalité-humaine est liberté absolue.

La Thèse 3 et la Thèse 4 s'excluent réciproquement : si la réalité chosique est existence brute absolument compacte, elle ne peut pas se déstructurer en donnant naissance à la réalité-humaine. Si la réalité-humaine est née par décompression de l'existence brute, cette dernière n'est pas absolue compacité.

La Thèse 2 et la Thèse 4 s'excluent réciproquement : si la réalité-humaine est liberté absolue, elle n'est pas née d'une décompression d'être ; et s'il y a eu décompression d'être, il n'y a pas de liberté

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

absolue dans le monde (mais une simple liberté relative, celle d'une spontanéité dégradée).

La Thèse 3 et la Thèse 1 s'excluent réciproquement : si l'existence chosique est absolument compacte, la réalité-humaine n'a pas pu en surgir par déstructuration comme désir d'être Dieu ; si la réalité-humaine existe comme désir d'être Dieu, elle a surgi de l'existence chosique par déstructuration décomprimante et l'existence chosique n'est pas absolument compacte.

Le rapport entre les Thèses un (le désir d'être Dieu) et deux (la liberté absolue en l'homme) est complexe. Leur parenté c'est d'affirmer la présence au cœur de la réalité-humaine d'un rapport à l'infini, comme si cette réalité-humaine n'était pas seulement finie et facticielle, mais aussi effort pour surmonter cette finitude et cette facticité en s'identifiant quasiment à Dieu. *Mais il ne s'agit pas du même infini.* D'une part, il s'agit de *nécessité causale* : désirer être Dieu pour le pour soi c'est vouloir annuler la contingence originelle de son surgissement en se rêvant en *ens causa sui.* D'autre part, il s'agit de la liberté comme créativité *ex nihilo* (absolue) de la conscience pure, affirmée sans réserves dans *La transcendance de l'Ego* et maintenue à l'horizon de la quatrième partie de *l'Être et le néant.* Les tonalités affectives (angoisse, joie) dans lesquelles se donnent ces deux infinis sont d'ailleurs distinctes. Au final, nous dirons que les Thèses 1 et 2 s'opposent à l'intérieur d'une commune affirmation selon laquelle la réalité-humaine porte en elle une conscience infinie.

Il faut maintenant ajouter une précision décisive : *toute l'œuvre « tourne » une fois encore avec les analyses consacrées à la « psychanalyse existentielle »*, en ce sens que ce qui se laissait seulement deviner à l'extérieur du champ de l'onto-phénoménologie, *entre pour ainsi dire dans le champ en devenant visible.* Reportons-nous pour le vérifier à l'étude intitulée : « Faire et Avoir »[96]. L'ontologie phénoménologique, prenant en vue d'une part le désir impossible de la réalité-humaine d'être Dieu (en la personne de l'artiste génial) et d'autre part l'expérience de l'existence comme viscosité repoussante, *vire à la métaphysique en dépassant les bornes qu'elle s'était fixée.*

---

[96] *EN*, quatrième Partie, second chapitre. On peut admettre que ce chapitre est essentiellement consacré à la « psychanalyse existentielle », comme nous allons le montrer.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les pages consacrées dans cette étude à la « psychanalyse existentielle » se séparent assez nettement en deux groupes. Le premier[97] fixe le sens de cette discipline à partir des résultats de l'ontologie phénoménologique. Les principes fondateurs de cette psychanalyse sont formulés par l'ontologie phénoménologique[98] parvenue à un degré suffisant de concrétisation, c'est-à-dire capable de penser la réalité-humaine non pas seulement comme désir abstrait d'être Dieu, mais comme personne singulière exprimant ce désir « à sa manière », sous la forme d'un désir ou choix d'être *singulier*, lui-même exprimé dans une myriade de désirs empiriques *singuliers*[99]. Lorsqu'elle est encore déployée dans cette proximité à l'ontologie phénoménologique, la psychanalyse existentielle interprète donc l'homme comme « choix originel » (*EN*, p. 657), concept qui se relie à l'ontologie phénoménologique de la liberté (sous attracteur métaphysique). Ensuite, le second groupe d'analyses constitue un tournant assez sensible[100], on a l'impression que Sartre propose déjà deux échantillons de psychanalyse, l'un portant sur le désir de possession et l'autre sur l'expérience de certaines qualités typiques comme la viscosité. On rejoint pour ainsi dire, au delà de l'élucidation ontologique, l'ontique, autrement dit l'expérience empirique des hommes « réels » qu'il s'agit d'interpréter. C'est assez compréhensible : le but ultime de la psychanalyse existentielle c'est bien l'interprétation des conduites *empiriques* des personnes *réellement étantes*. On peut avoir dès lors l'impression que dans ces ultimes pages de *L'être et le néant, on n'est plus dans une ontologie sous attracteurs métaphysiques (même concrétisée), mais dans une métaphysique pure et simple soutenant l'interprétation psychanalytique de l'homme réel comme être désirant.*

Remarquons tout d'abord que l'expression même de psychanalyse « existentielle » atteste que la démarche de cette discipline ne peut

---

[97] *EN*, p. 643-662 ; le titre de cette Partie est : « La psychanalyse existentielle ».

[98] Sartre dit curieusement (*EN*, p. 655) : par la « phénoménologie ontologique », voulant sans doute suggérer par là que seule une ontologie phénoménologique *ultimement concrétisée* peut fonder la psychanalyse existentielle.

[99] *EN*, p. 654.

[100] *EN*, p. 663-708. Cet ensemble se compose des Parties II et III du chapitre intitulé : « Faite et avoir ». 1) « Faire et avoir : la Possession » ; 2) « De la qualité comme révélatrice de l'être ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus être exactement celle de l'ontologie phénoménologique, c'est-à-dire le dégagement des structures existentiales générales du pour soi[101]. Dans la psychanalyse existentielle il s'agit de dépasser cette abstraction pour explorer la réalité-humaine concrétisée en manières singulières de faire exister le fond existential commun. Même si, dans la logique du maître ouvrage, la psychanalyse existentielle n'est peut-être conçue que comme une sorte d'application de l'ontologie phénoménologique – ou si l'on préfère, comme une concrétisation des structures existentiales –, *en fait* elle vire à une métaphysique de la réalité-humaine désirante. On le voit dans les biographies d'écrivains rédigées plus tard (Baudelaire, Genet, Flaubert) : l'interprétation concrète des cas singuliers en appelle à la métaphysique et non à l'ontologie phénoménologique. Nous ne dirions pas, avec S. Doubrovsky, que dans ces pages de *L'être et le néant* (en particulier dans la fameuse description du visqueux)[102] Sartre « déverse » purement et simplement sa vie (et en particulier sa sexualité) dans sa philosophie. Ce qui est vrai, c'est que dans les passages consacrés au désir de possession et à l'appréhension horrifiante de la viscosité comme signifiant typique de l'existence fléchissante, Sartre n'en reste plus à la tâche d'esquisser les fondements onto-phénoménologiques de la psychanalyse existentielle. Il *s'engage dans* cette psychanalyse, sous

---

[101] Rappelons la distinction faite par Heidegger au début de *Sein und Zeit* (*op. cit.*, p. 12 ; trad. fr. *ET*, p. 33) : l'analytique existentiale dégage la « structure ontologique » de cet étant singulier que nous sommes (le *Dasein*), tandis que la compréhension « existentielle » du *Dasein* par lui-même reste prise dans son existence concrète d'étant singulier. C'est-à-dire (G. Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Paris, Cerf, 1985, p. 19, n. 16), que la question de l'existence du *Dasein* peut être posée soit à *l'intérieur* de son existence concrète et ontique, soit sous la forme d'une question *sur* l'existence qui *dépasse* son existence concrète et ontique. Il y a quelque chose de comparable dans *L'être et le néant* (cf. *EN*, p. 664) : la psychanalyse existentielle *s'enfonce dans* cette existence concrète et singulière que l'ontologie phénoménologique précisément *dépasse* vers les structures ontologiques générales du pour soi. L'ontologie phénoménologique fonde en principe la psychanalyse existentielle (en ce sens que les traits de l'existence concrète doivent vérifier les structures ontologiques générales), mais les démarches des deux disciplines sont essentiellement différentes.

[102] Son interprétation s'étend aux analyses sartriennes des « relations concrètes avec autrui » (*EN*, troisième Partie, chapitre trois). Cf. S. D., « Sartre : retouches à un autoportrait », Actes du Colloque de Lyon : *Lectures de Sartre*, Presses Universitaires de Lyon, 1986, p. 99-134. (Textes réunis et présentés par C. Burgelin).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la forme d'un *début d'auto-analyse à visée métaphysique*[103], c'est-à-dire en esquissant une métaphysique de la réalité-humaine à matrice existentielle. Car – la lecture des *Lettres* à S. de Beauvoir et des *Carnets* de 1939-1940 est ici très éclairante – Sartre, au tournant des années quarante, semble bien avoir envisagé la métaphysique qu'il projetait d'écrire[104], en dépit de très fortes hésitations, à partir d'une indication de Heidegger qu'il recopie dans une lettre à S. de Beauvoir : « La métaphysique de la réalité-humaine n'est pas seulement une métaphysique *sur* la réalité-humaine ; c'est la métaphysique venant... à se produire *en tant que réalité-humaine* »[105].

Pour Sartre, la métaphysique advient nécessairement, en premier lieu, sous la forme de l'ébranlement total du monde familier, pour une réalité-humaine singulière possédée par le sens de la radicale mise question de l'étant, ébranlement *qui libère le pur surgissement de cette*

---

[103] C'est là – et là seulement – que nous rejoignons l'interprétation de S. Doubrovsky. S'il nous paraît impossible de réduire l'ensemble de la philosophie sartrienne en général – et l'ontologie phénoménologique en particulier – à une auto-analyse du sujet singulier Sartre, nous sommes d'accord pour voir dans les pages ultimes de l'ouvrage consacrées à la psychanalyse existentielle l'esquisse d'une métaphysique à matrice existentielle qui déborde le cadre de l'ontologie. En ceci, d'une part, qu'elle s'enracine dans un cours d'existence singulier au lieu de mettre ce dernier entre parenthèses, comme dans toute méditation phénoménologique qui se respecte. Et, d'autre part, en ceci qu'elle interprète la « *réalité*-humaine » au lieu de dégager les *structures signifiantes ontologiques* du pour soi.

[104] « Pour moi je suis embarqué dans une métaphysique », *Lettres au Castor*, t. 2, p. 49 (20 Janvier 1940). Nous analysons dans la Conclusion de ce livre ce projet de métaphysique, en soulignant ses hésitations et ses ambiguïtés, très frappantes en particulier dans les *Carnets*. Par rapport aux « aperçus métaphysiques » de *L'être et le néant* dont nous nous occupons ici, il y a deux différences essentielles. D'abord en 1939-1940 Sartre songe à une métaphysique explicitée conceptuellement, il ne s'agit plus de convictions inchoatives en suspens dans des fictions littéraires. Ensuite et surtout, c'est une métaphysique qui s'efforce de ne plus transgresser les limites de l'expérience humaine (soit du côté de l'en soi chosique brut, soit du côté de la liberté infinie et absolue).

[105] *LC*, t. 2, p. 39. Il n'est pas difficile de retrouver l'origine de la citation : elle vient du livre de Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (F./Main, Klostermann, 1951), p. 208 ; trad. fr. A. de Waelhens-W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique* (Paris, Gallimard, 1953), p. 287. Sartre utilise la traduction de Corbin, dont l'anthologie contenait un extrait de ce livre et commettait l'erreur (bien connue) de traduire *Dasein* par « réalité-humaine ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réalité-humaine dans sa nudité, au milieu de la réalité chosique fléchissante. En second lieu, sous la forme d'un *désir de réappropriation en totalité* de la réalité chosique ainsi libérée, c'est-à-dire d'une *recréation* de cette réalité en *monde*, lavant cette réalité de son originelle contingence et conférant simultanément à la réalité-humaine la dignité d'*ens causa sui*. Quant à son *but* ultime, le désir humain, en effet, apparaît maintenant (*EN*, p. 664-665) comme « l'effort » de la « réalité-humaine » pour « devenir Dieu ». Ce désir d'être Dieu vers lequel faisait signe l'interprétation de la « valeur » comme manqué fondamental de l'*ipse*, vient maintenant en pleine lumière comme désir métaphysique – propre à la réalité-humaine – de se recréer dans l'être comme Dieu. Ce désir porte la marque d'un très singulier projet d'existence : celui de l'écrivain Sartre qui, dès sa plus lointaine enfance (cf. *Les Mots*), n'envisageait de surmonter l'angoissante gratuité de sa liberté sans but qu'en se donnant la mission de devenir ce grand écrivain génial qui effacerait la contingence des choses en les recréant dans l'élément d'une nécessité parfaite et belle.

En troisième lieu, par rapport à son *objet*, le désir est maintenant « désir de possession », et ici encore l'influence de la métaphysique du salut par l'art sur l'élucidation ontologique de l'ipséité se fait puissamment sentir. C'est en effet la « création esthétique » (*EN*, p. 665) qui sert de fil conducteur à l'élucidation de l'objet et de l'idéal du désir de possession[106]. L'œuvre d'art, pour l'artiste, incarne une impossible appropriation (l'œuvre est créée) de l'inappropriable (l'œuvre vit de sa vie propre). Imaginons-nous en peintre devant un tableau auquel nous allons nous atteler. « L'idéal, dit Sartre de ce tableau (*EN*, p. 665), serait (...) en un sens que je le soutienne à l'être par une sorte de création continuée et que, de la sorte, il soit *mien* comme une émanation perpétuellement renouvelée. Mais, en un autre sens, il faut

[106] « Le rapport de *création* (...) constitue originellement l'appropriation » (*EN*, p. 679). Les *Carnets de la drôle de guerre* marquent clairement le lien chez Sartre entre le désir d'appropriation et le projet d'écrire tel que nous le reconstituons dans ce livre (c'est-à-dire, pour faire bref dans la période d'avant-guerre). « Je suis, écrit-il dans son Journal de Février 1940 (*CDG*, p. 487), moi individu, en face de la totalité du monde et c'est cette totalité que je veux posséder. Mais cette possession est d'un type spécial : je veux le posséder en tant que *connaissance*. Mon ambition est de connaître à moi tout seul le monde, non dans ses détails (science), mais comme totalité (métaphysique) ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il se distingue radicalement de moi-même pour être *mien* et non pas *moi* ; le danger serait ici, comme dans la doctrine cartésienne des substances, que son être se résorbe en mon être par défaut d'indépendance et d'objectivité ; et ainsi faut-il qu'il existe *en soi*, c'est-à-dire qu'il renouvelle perpétuellement son existence *de lui-même*. Dès lors mon œuvre m'apparaît comme une création continuée mais figée dans l'en soi ». Ce qui revient à dire que, tout comme la « valeur » ou en soi-pour soi, l'idéal d'une création continuée de l'œuvre par l'artiste est intrinsèquement contradictoire[107]. Dieu incarne cet idéal, comme on le voit bien en se reportant au fantasme du grand écrivain qui hante Sartre depuis l'enfance : « Le couple pour-soi possédant et en-soi possédé vaut pour l'être qui est pour se posséder lui-même et dont la possession est sa propre création, c'est-à-dire Dieu »[108]. Pris au sein d'un désir d'appropriation, tout objet acquiert donc un *sens symbolique*, celui de l'être en soi créé, ou si l'on préfère, de la création dans l'en soi. Dans *La Nausée*, ce sens symbolique se déchiffre aisément sur le fameux air de jazz, qui libère l'en soi de sa contingence nauséeuse en le transformant en matériau sonore d'une œuvre musicale.

Autant dans l'interprétation de l'ipséité comme manque hanté par l'en soi-pour soi, la perspective métaphysique ne se laissait que

---

[107] *EN*, p. 681 : « Le rapport de création continuée enveloppe en lui comme sa contradiction implicite l'indépendance absolue et en soi des objets créés. La possession est un rapport magique ; je *suis* ces objets que je possède, mais dehors, face à moi ; je les crée comme indépendants de moi ; ce que je possède, c'est *moi* hors de moi, hors de toute subjectivité, comme un en-soi qui m'échappe à chaque instant et dont je perpétue à chaque instant la création ». Cette affirmation du caractère essentiellement irréalisable de l'idéal d'en soi-pour soi représente la critique radicale de l'une des convictions métaphysiques les plus enracinées et les plus archaïques du jeune Sartre, celle du *salut par l'écriture*. Elle est préparée par plusieurs passages des *Carnets de la drôle de guerre*. Sartre explique par exemple (*CDG*, p. 576) qu'il a pris conscience de la vanité de la posture consistant à se réfugier en haut de la tour (dans l'écriture) lorsque le bas est attaqué (c'est-à-dire quand la vie réelle est menacée). Désormais il tente de se réfléchir comme liberté irréductiblement « située », c'est-à-dire finie (engagée dans un point de vue singulier indépassable) et facticielle (jetée dans le monde qui l'investit). Toutefois, par rapport à la doctrine de l'ipséité facticielle et finie de *L'être et le néant*, la pensée des *Carnets* est encore extrêmement hésitante (cf. *supra*, Conclusion, p. 859 *sq.* , « Le philosophe dans le palais des glaces).

[108] *EN*, p. 682.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fugitivement entrapercevoir, autant l'affirmation que tout homme désire être Dieu – posséder le monde en totalité en le recréant – porte la marque franche d'une expérience métaphysique singulière, celle de l'artiste créateur comme *désir d'une* (*impossible*) *divinisation de soi.* Le tournant d'un problématique à l'autre est bien perceptible dans ce passage : « Le possible est pro-jeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi ; et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité-humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu. Quels que puissent être ensuite les mythes et les rites de la religion considérée, Dieu est d'abord « sensible au cœur » de l'homme comme ce qui l'annonce et le définit dans son projet ultime et fondamental. Et si l'homme possède une compréhension préontologique de l'être de Dieu, ce ne sont ni les grands spectacles de la nature, ni la puissance de la société qui la lui ont conférée : mais Dieu, valeur et but suprême de la transcendance, représente la limite permanente à partir de laquelle l'homme se fait annoncer ce qu'il est. Être homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu »[109]. Il faut

[109] *EN*, p. 653. Les dernières lignes du chapitre précisent (*EN*, p. 708) : « Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain : l'homme est une passion inutile ». Si en un certain sens l'élucidation de l'ipséité fait signe vers un renversement de la théologie comme vers son point de fuite – l'en soi-pour soi (l'*ens causa sui*) est une impossibilité qui hante, comme un irréalisable fondamental, un pour soi qui n'est jamais fondement de son être (mais seulement de son néant), ici une franche métaphysique de la réalité-humaine renverse explicitement le récit évangélique. Remarquons que l'athéisme clairement contenu dans l'affirmation selon laquelle Dieu n'est que le fantasme d'auto-engendrement de la réalité-humaine, se situe selon nous au sein de la métaphysique sartrienne et non pas de son onto-phénoménologie. (Il y a ici un point de contact entre Feuerbach et Sartre). Par rapport à cette question, J. Beaufret en revanche lit *L'être et le néant*, à la suite de Heidegger, comme une œuvre de métaphysique pure et simple – nous ne le suivons donc pas sur ce point. Il écrit en effet (*De l'existentialisme à Heidegger*, *op. cit.*, p. 63) : « Le système que Sartre présente « phénoménologiquement » sous le titre *L'être et le néant*, est un pur et simple retournement de la théologie chrétienne. Au Dieu

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien entendu apporter cette précision capitale (bien résumée par la dernière phrase du corps de l'ouvrage, que nous venons de citer) : la réalité-humaine est en outre et surtout *l'échec du désir d'être Dieu.*

On remarquera que Sartre tente bon gré mal gré de contenir cette affirmation dans les bornes de la « phénoménologie ontologique » fondatrice de la psychanalyse existentielle (*EN*, p. 655)[110]. Mais on peut douter que l'analyse du désir de possession – de même que celle de la viscosité comme qualité typique de la réalité brute qui en constitue le contrepoint – ne dépasse pas franchement ces bornes. Comme nous l'avons vu, l'œuvre s'engage en vérité sur la voie d'une auto-analyse métaphysique de Sartre, sujet concret singularisé par sa passion philosophique[111], surgissant, dans l'ébranlement radical de

---

créateur de l'être à partir du néant se substitue l'homme créateur du néant dans le plein de l'être ». Cette interprétation vient directement de la *Lettre sur l'humanisme*, dans laquelle Heidegger commente la formule sartrienne selon laquelle « l'existence précède l'essence ». (On observera que cette formule se trouve dans la médiocre Conférence de vulgarisation : *L'existentialisme est un humanisme* et non pas dans *L'être et le néant*). « Le renversement d'une proposition métaphysique, écrit Heidegger, reste une proposition métaphysique » (*Lettre*, trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 71). Nous sommes d'accord pour reconnaître l'existence d'une métaphysique sartrienne qui conteste à la fois le Dieu créateur de la *metaphysica specialis* ainsi que la réduction de l'existence à l'essence par certains textes de la *metaphysica generalis*. Mais nous ne pensons pas que l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant* se *réduise* à ces affirmations métaphysiques. Pour nous la métaphysique est pour l'essentiel *hors-champ* dans le maître ouvrage de 1943, sauf dans les toutes dernières pages que nous commentons actuellement.

[110] Sartre est très soucieux de préciser (*EN*, p. 675) que son interprétation du désir de possession relève encore de l'ontologie et qu'elle se situe donc dans le prolongement direct de l'élucidation de l'ipséité de la seconde Partie de l'ouvrage. Cette insistance exprime à la vérité un doute : il sait fort bien qu'il a *les plus grandes difficultés* à maintenir son élucidation du désir de possession dans les limites de son ontologie phénoménologique, c'est-à-dire à *n'*envisager ce désir *que* comme concrétisation de la structure de l'ipséité. Pour l'essentiel, l'interprétation du désir de possession dans la quatrième Partie de *L'être et le néant* vient de la métaphysique à matrice existentielle des *Carnets de la drôle de guerre* (*op. cit.*, p. 472-488) – la brillante interprétation par S. Doubrovsky de la vie amoureuse extrêmement embrouillée du soldat Sartre éclaire grandement l'œuvre de 1939-1940. Cf. notre Conclusion, *infra*, p. 863-868.

[111] Le propre de l'ontologie phénoménologique c'est à l'inverse de mettre entre parenthèses ce sujet concret singulier – conformément à la démarche husserlienne de réduction de ce dernier.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

son *Umwelt* familier, au milieu de la réalité brute éprouvée comme horrifiante viscosité, et fuyant cette dernière vers une recréation de soi comme être divin. Touchant à l'expérience (trop) célèbre du visqueux, quelques mots suffiront. La psychanalyse existentielle à visée métaphysique interprète, non pas seulement le désir humain de possession constitutif de la réalité-humaine cherchant à se hausser à la dignité de l'*ens causa sui*, mais aussi le *sens symbolique de l'existence fléchissante contingente* en tant que la réalité-humaine en émerge pour la fuir vers l'être fondement de son être. Qu'un sens symbolique puisse pour ainsi dire adhérer aux choses, Sartre reconnaît en avoir trouvé déjà l'intuition dans l'élaboration bachelardienne d'une poétique des éléments fondée sur le concept d'« imagination matérielle ». Cette poétique, en 1943, était contenue dans les deux ouvrages déjà parus : *La psychanalyse du feu*, et surtout *L'eau et les rêves* (avec son sous-titre significatif : *Essai sur l'imagination de la matière*)[112]. Mais Bachelard en est resté selon Sartre à une récollection empirique désordonnée – un fourmillement « d'aperçus ingénieux et profonds »[113]. Sa « psychanalyse matérielle »[114] a donc manqué de principes fondateurs *a priori*, à la différence de la « psychanalyse existentielle » qui, rappelle Sartre, se fonde, dans son interprétation du symbolisme des choses, sur les structures significatives dégagées par

---

[112] Cf. les premières lignes de *L'eau et les rêves :* « on pourrait distinguer deux imaginations : une imagination qui donne vie à la cause formelle et une imagination qui donne vie à la cause matérielle » (Paris, J. Corti, 1942, rééd. 1970), p. 1-2. Sartre, en reprenant à son compte en 1943 l'idée bachelardienne d'imagination matérielle, dépasse largement le cadre qu'il s'était fixé en 1940 dans *L'imaginaire :* élucider l'essence de la conscience imageante comme néantisation du réel. Ce point a échappé à F. Dagognet (*G. Bachelard*, Paris, P.U.F., 1972, p. 40), qui assimile à tort les deux problématiques de l'imagination. Il faut noter par ailleurs qu'en se fixant comme démarche l'interprétation symbolique des conduites humaines, la psychanalyse existentielle tente un rapprochement avec la psychanalyse freudienne. Dès l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (puis dans *L'être et le néant)*, cette dernière est comprise comme interprétation du sens symbolique d'une réalité-humaine essentiellement signifiante.

[113] *EN*, p. 694. Comme Bachelard n'est pas très assuré quant aux principes de sa poétique, il retombe parfois selon Sartre dans la fausse conception de l'image projetée sur les choses (*EN*, p. 690-691).

[114] *La terre et les rêveries de la volonté* (Paris, J. Corti, 1947, rééd. 1992), p. 30.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'ontologie phénoménologique[115]. On voit donc Sartre tenter derechef de contenir sa théorie de la « qualité comme révélatrice de l'être » (*EN*, p. 690) dans les bornes de son ontologie phénoménologique (dont elle n'est en principe que l'application au concret de la réalité-humaine) – mais on le voit aussi de nouveau *de facto* transgresser ces bornes.

Que Sartre *tente* de maintenir son interprétation dans le cadre de l'ontologie phénoménologique apparaît dans le fait qu'il rattache le « symbolisme existentiel » des choses à la « facticité » du projet mondanéisant et à l'apparition du ceci comme *qualifié* à l'intérieur de ce projet[116]. Qu'il y parvienne *réellement*, c'est loin d'être sûr puisqu'il semble reconnaître lui-même le caractère franchement métaphysique de sa description de « l'être tel qu'il est absolument et en soi » comme viscosité archétypique (*EN*, p. 694). Il écrit en effet : « Dans chaque appréhension de qualité, il y a (...) un effort métaphysique pour échapper à notre condition, pour percer le manchon de néant du « il y a », et pour pénétrer jusqu'à l'en-soi pur. Mais nous ne pouvons évidemment que saisir la qualité comme symbole d'un être qui nous échappe totalement, encore qu'il soit totalement là, devant nous, c'est-à-dire, en somme, faire fonctionner l'être révélé comme symbole de l'être en-soi »[117]. Sartre a très probablement raison,

---

[115] « Ce que l'ontologie peut apprendre à la psychanalyse (...) c'est tout d'abord l'origine *vraie* des significations des choses et leur relation *vraie* à la réalité-humaine » (*EN*, p. 694).

[116] *EN*, p. 694. Comme l'étude de la mondanéisation (seconde Partie de l'ouvrage) parvenait à élucider la qualité comme « ***être tout entier*** se dévoilant dans les limites du « *il y a* » » (*EN*, p. 236), Sartre n'a pas tout à fait tort d'affirmer que sa nouvelle interprétation de la « qualité comme révélatrice de l'être » n'est pas en complète rupture avec sa première étude. On pourrait dire en quelque sorte qu'on passe du « il y a » dans le monde, au « il y a pur » et simple – à « l'être tel qu'il est absolument et en soi » (*EN*, p. 694). Toute la question est de savoir si l'ontologie phénoménologique peut aller jusqu'à élucider un tel être. Le § VI de l'Introduction semble le penser : il y a un ***phénomène d'en soi pur***, que l'ontologie phénoménologique ***peut décrire et élucider***. Mais selon nous, l'ontologie phénoménologique subit alors l'attraction de la métaphysique.

[117] *EN*, p. 695. Un peu plus loin, Sartre évoque (*ibid.*) la « teneur métaphysique de toute révélation intuitive de l'être », ainsi que la « teneur métaphysique » de la qualité ». Il faut bien reconnaître l'extrême obscurité de ces ultimes perspectives de l'ouvrage, qui poussent l'ontologie phénoménologique à l'extrême limite où elle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même s'il ne s'en explique guère, de qualifier de « métaphysique » cette démarche qui tente de pénétrer jusqu'à à ce qu'il appelle « l'en soi pur ». Si l'on se reporte en arrière aux différents contextes où l'en soi est apparu dans *L'être et le néant*, on pourrait donc distinguer :

L'en soi tel qu'en lui-même il est, posé par l'ontologie phénoménologique comme condition inapparaissante de tout phénomène (paragraphe 2 de l'Introduction).

Le phénomène d'en soi décrit par cette même ontologie phénoménologique *sous l'influence* de l'expérience métaphysique de l'existence brute (paragraphe 6 de l'Introduction).

L'en soi symbolisé dans la viscosité typique – c'est-à-dire interprété métaphysiquement comme sens symbolique (l'empâtement) de cette qualité singulière (cf. quatrième Partie : « de la qualité comme révélatrice de l'être »). La qualité primordiale de toute chose en tant que de cette chose naît la réalité-humaine, se symbolise dans l'image originelle de la viscosité[118]. La viscosité est pour ainsi dire le symbole de l'existence fléchissante dans laquelle la réalité-humaine nue éprouve son surgissement. Cette épreuve de l'existence fléchissante

---

pourrait bien se perdre en métaphysique pure et simple. Peut-on appeler encore « phénoménologique » cette démarche qui saisit l'être en soi *en tant que symbolisé dans la qualité typique de viscosité ?* Nous ne le pensons pas, mais pour en avoir le cœur net, il faudrait que Sartre s'explique beaucoup plus sur ce qu'il entend dans ces pages par l'expression : « symbolisme existentiel des choses » (*EN*, p. 694). Il a mené très tôt (dès son Diplôme d'Études Supérieures) une réflexion poussée sur la notion de « schème symbolique », mais elle n'est ici d'aucun secours puisqu'il s'agit d'une théorie *psychologique* (qui fut d'abord empirique, dans le Diplôme, puis phénoménologique, dans *L'imaginaire*), alors que c'est d'une théorie *ontologique* dont il a maintenant besoin. En vérité, c'est seulement du côté de la réalité-humaine que l'idée d'une interprétation symbolique est parfaitement claire. Si la théorisation philosophique reste insuffisante, en revanche l'utilisation des ressources de la littérature est remarquable. Dans ses *Carnets de la drôle de guerre* (*CDG*, p. 357 *sq.)* Sartre, lisant *Barnabooth* de V. Larbaud, explique qu'il y trouve un écho de ses propres écrits de la fin des années trente (il cite « Dépaysement » et une nouvelle perdue : « Le soleil de minuit »). « J'avais compris, écrit-il, qu'il fallait présenter le sens encore adhérant aux choses, car il ne s'en détache jamais complètement et, pour le manifester, montrer rapidement quelques uns des objets qui le recèlent et faire sentir leur équivalence (...) » (*CDG*, p. 359).

[118] Bachelard parlerait sans doute ici d'une image archétypale, mais Sartre évite cette conceptualité jungienne.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme viscosité primordiale nous renvoie assez manifestement à plusieurs passages de *La Nausée*, comme nous le montrerons dans notre première Partie : épisodes répétés de phobie de contact (galet, papier souillé, etc.), crise du café Mably où tout s'effondre dans une confusion innommable, et surtout « extase horrible »[119] du jardin public où Roquentin découvre la répugnante existence « amorphe et veule » de la racine[120]. C'est bien dans les textes littéraires que se configure essentiellement, avant la rédaction de *L'être et le néant*, l'expérience métaphysique de la naissance de la spontanéité dans l'existence faiblissante qui, après avoir joué le rôle d'attracteur pour toutes les affirmations onto-phénoménologiques du maître ouvrage sur le surgissement du pour soi par décompression de l'en soi, finit par apparaître quasiment à découvert dans les dernières pages de l'œuvre. De sorte que l'intuition de la viscosité comme qualité symbolique de l'existence défaillante donnant naissance à la spontanéité éclaire rétrospectivement les pages consacrées au surgissement de la présence (à) soi par décompression de l'en soi, ou établissant que le passé primordial de tout pour soi est celui de sa naissance.

Maintenant que cet ultime « tournant » métaphysique de l'ontologie phénoménologique a été clarifié, nous pouvons revenir à nos quatre points de fuite métaphysiques de cette ontologie, et dresser un bilan. Ils se regroupent, comme nous l'avons affirmé[121], en deux expériences métaphysiques primordiales, dont nous savons maintenant qu'elles touchent à l'existence de l'individu singulier Sartre. D'une part, *l'expérience angoissante de la liberté comme absolue gratuité* (liberté

---

[119] *OR*, p. 155.

[120] *OR*, p. 155. Plusieurs nouvelles de la fin des années trente rédigées en même temps que *La Nausée*, font affleurer de manière insistante, comme un leitmotiv, l'expérience horrifiante de l'existence fléchissante symbolisée dans l'image de la chair féminine comme viscosité repoussante. « Érostrate » en est un bon exemple : rédigée en 1936, cette nouvelle fut publiée en 1939 dans *Le mur*. « Dépaysement » resta une nouvelle inédite du vivant de Sartre ; écrite en 1936, elle vient d'être publiée par M. Contat et M. Rybalka (*OR* p. 1537-1557). La nouvelle « Nourritures », qui en reprend certains éléments, publiée en 1938, s'ouvre sur cette phrase significative : « J'ai découvert à Naples la parenté immonde de l'amour et de la Nourriture » (*OR*, p. 2127). *L'être et le néant* contient dans sa troisième Partie une élucidation de la chair qui se tient pour l'essentiel dans les bornes de l'ontologie phénoménologique.

[121] Cf. *supra*, p. 21, 31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« pour rien ») – avec son envers : *l'appréhension de la pure extériorité d'indifférence* (existence brute). D'autre part, l'*expérience nauséeuse de la naissance au sein de l'existence fléchissante* – avec son envers : *l'incoercible désir de fuir cet événement horrifiant en se fantasmant en être sans naissance* (ens causa sui). Comment et où ces deux expériences se sont-elles constituées ?

À ces deux questions ce livre tente de répondre : *avant* la rédaction de *L'être et le néant*, et *au sein des métamorphoses d'un cours de vie singulier, rythmé par les avatars du projet d'écrire.* Enfance : le père mort, la fusion avec la figure maternelle, la Loi du grand-père, l'angoisse d'une liberté gratuite, la recherche désespérée d'une justification d'être par l'écriture[122]... Années de jeunesse et de formation : orgueil, croyance en son destin de grand écrivain, innombrables ébauches de romans, nouvelles, contes, essais mythologiques[123]... Apprentissage de la philosophie – admiration enthousiaste de Bergson, Descartes, Spinoza, Kant, Nietzsche, puis de Husserl, mépris cordial du spiritualisme universitaire – ainsi que de la psychologie (réappropriation critique de l'essentiel des travaux disponibles sur l'imagination comme fonction psychique)[124]. Entrée dans le professorat, mélancolie : l'âge d'homme, Le Havre, la nausée, toute vie est une partie perdue...

Les quatre aperçus métaphysiques qui constituent les attracteurs de champ de *L'être et le néant* ne forment pas, nous l'avons dit, des thèses philosophiques rigoureusement démontrées. Ils ne sont que des convictions faiblement articulées, peu conceptualisées, enracinées dans la vie singulière du penseur. Parfois ces convictions se lient par « affinités » (en constituant par exemple ces deux grandes expériences métaphysiques qui soutiennent *L'être et le néant*). À l'inverse, elles peuvent aussi être ressenties comme « opposées ». Nous tentons de suivre dans ce livre les principales « étapes » d'un chemin de pensée original où la littérature, l'investigation psychologique et les convictions métaphysiques ont progressivement forgé, entre 1905 et 1933-1934, les attracteurs métaphysiques déterminant la phénoménologie

---

[122] Voir *Les Mots*.

[123] Voir la publication des *Écrits de jeunesse* par M. Contat et M. Rybalka (Paris, Gallimard, 1990). (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *EJ*).

[124] Voir le Diplôme d'Études Supérieures.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

– d'abord transcendantale, puis ontologique – de Sartre. Nous laissons à un autre ouvrage l'étude détaillée de l'influence, que nous venons d'esquisser, de ces attracteurs sur le maître ouvrage de 1943, et arrêtons notre étude à la date du séjour de Sartre à Berlin.

On peut admettre que l'expérience d'un possible salut par l'art émerge dès la plus lointaine enfance, en *faisant barrage* à l'angoisse d'une liberté si absolue qu'elle en devient totalement « gratuite » (cf. *Les Mots*). En outre, le fantasme du Grand Écrivain signifie dès cette époque l'espoir de laver les choses de leur contingence en les élevant à la nécessité de l'œuvre belle.

La perte de confiance en cette possibilité de salut remonte probablement aux années qui ont suivi le retour de Berlin au Havre, c'est-à-dire à la vie médiocre du professeur de Lycée de province[125]. Elle s'exprime principalement dans *La Nausée*, sous la figure du désespoir qui étreint Roquentin lorsqu'il se voit condamné à cette caricature repoussante de la création littéraire qu'est la vaine et inutile recherche érudite, et voué à mener une existence solitaire au milieu des haïssables petits-bourgeois de Bouville. Par ailleurs, chez Roquentin, l'intuition désolante de l'insurmontable et définitive dégradation de la spontanéité de conscience dans la chair met en péril la croyance rassurante en l'absolue liberté d'une conscience capable d'échapper par son agilité à tous les conditionnements.

L'influence de toute cette littérature métaphysique – des premier écrits d'enfance à *La Nausée* – sur *La transcendance de l'Ego*, est forte : la phénoménologie transcendantale de Berlin affirme avec détermination la spontanéité pure de la conscience transcendantale, mais reconnaît simultanément que cette spontanéité absolue se dégrade en s'« emprisonnant » (*TE*, p. 18, 63) dans l'*Ego* psychique. Cette phénoménologie, très personnelle par rapport à celle de Husserl, apparaît donc équivoque. D'une part, elle subit l'attraction de l'ancienne conviction de l'absolue liberté de l'homme (défendue maintenant comme « spontanéité » transcendantale infinie qui constitue

[125] M. Contat et M. Rybalka citent cet aveu significatif de Sartre, dans leur édition des *Œuvres Romanesques*, p. L : « La dépression que j'ai eue en 1935 est certainement en partie liée à l'enseignement ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à distance l'*Ego* psychologique fini)[126]. D'autre part l'article sur l'*Ego*, rejoignant cette fois-ci *La Nausée* au lieu de s'en écarter, suggère que la spontanéité transcendantale s'est *aliénée dans* l'*Ego* psychologique, et s'est en conséquence *toujours-déjà dégradée dans l'inertie chosique*. Corrélativement, du point de vue de la conception de la choséité, *La transcendance de l'Ego* contient aussi une ambiguïté. Le transcendant chosique peut être considéré, d'une part comme transcendant pur et simple (métaphysiquement : pure extériorité d'inertie, existence brute) ; d'autre part comme aliénation de l'immanence conscientielle (métaphysiquement : spontanéité dégradée, existence fléchissante, *vie*). La « Note sur l'intentionnalité », pour sa part, montre clairement comment la conviction métaphysique (disons « réaliste ») selon laquelle l'existence chosique, dans sa compacité d'en soi radicalement enfermé en lui-même, transcende définitivement la conscience qu'on en prend, a conduit Sartre à élaborer une phénoménologie transcendantale récusant l'idéalisme transcendantal husserlien. Le paradoxe étant que Sartre n'a pas clairement conscience que sa position l'éloigne irrémédiablement son maître, puisque toute la « Note » est un hommage à Husserl.

Au delà des œuvres de Berlin, les *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940) contiennent nombre de suggestions philosophiques importantes, mais qui resteront pour l'essentiel hors de notre champ d'étude. Nous esquisserons toutefois dans notre Conclusion une analyse des innombrables contradictions dans lesquelles se perd cette œuvre extrêmement complexe. Rappelons seulement ici que se développe dans ces *Carnets* une critique philosophiquement articulée (mais encore hésitante) du fantasme de divinisation de soi par l'écriture – Sartre commence à comprendre le caractère foncièrement illusoire et inauthentique du désir d'être Dieu. De même, en soulignant le

[126] Le concept de recréation de soi *ex nihilo* dont Sartre se sert pour penser la spontanéité transcendantale, fait évidemment signe vers la théologie cartésienne. Sur la spontanéité transcendantale comme « création *ex nihilo* » et « création continuée », cf. *TE*, p. 79, 82. L'interprétation sartrienne de Descartes suppose de minorer, dans la théologie de ce dernier, tout ce qui la maintient dans le voisinage d'une conception du Dieu *cause*, et de majorer à l'inverse tout ce qui attire cette théologie vers une conception du Dieu *libre*. Il faut en outre remarquer que Sartre confère cette liberté absolue, non pas à Dieu, mais bien à la conscience transcendantale en l'homme.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

caractère irréductiblement « situé » de la liberté humaine, il amorce la critique d'une liberté illimitée et absolue. C'est sans doute l'esquisse, dans les *Carnets*, d'une doctrine de *l'historicité* de la réalité-humaine, issue de la lecture de Heidegger[127], qui a porté les coups les plus rudes à la croyance en l'absoluité de la liberté humaine.

Il nous reste à esquisser le plan de ce travail.

II

La lecture attentive des écrits littéraires de jeunesse occupe la première Partie de cet ouvrage.

Nous inspirant des travaux de P. Ricœur sur l'œuvre littéraire[128], nous interprétons ces écrits – depuis les premières productions de la lointaine enfance jusqu'à *La Nausée* – comme d'authentiques récits de fiction jouant avec virtuosité de toutes les ressources de la métaphorisation et de la mise en intrigue, *mais qui prétendent nous dévoiler une certaine vérité ontologique*. En analysant les œuvres des années vingt – *L'Ange du morbide*, *Jésus la Chouette*, *Une défaite*, *Er l'Arménien* –, on saisit sur le vif la manière concrète dont la métaphysique est mise en intrigue et en images. Le très riche contenu métaphysique de ces esquisses littéraires se laisse difficilement systématiser. On peut dire, en simplifiant, qu'affleurent dans ces récits deux orientations métaphysiques distinctes touchant à la conscience : l'affirmation, soit de son absolue liberté créatrice, soit de sa participation à la secrète faiblesse des choses.

Les Mots sont une magnifique autobiographie philosophique qui nous entraîne vers une métaphysique de l'absolue liberté de la conscience humaine, mais aussi vers le désir d'échapper à l'angoissante gratuité de cette liberté « pour rien » en se faisant écrivain, quasi-créateur d'un quasi-monde. Sartre explique dans *Les Mots* que son enfance fut marquée par l'angoisse du vide et de l'indétermination, et comment la littérature – sous la forme, d'abord, de la bibliothèque du grand-père Schweitzer, puis des premiers écrits – lui apparut très tôt comme une moyen de surmonter cette épreuve. L'ouvrage met en

---

[127] A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.*, p. 52 *sq.*

[128] Essentiellement : *La métaphore vive* (Paris, Seuil, 1975). *Temps et récit*, *I-II-III* (Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

scène le « tourniquet » (selon l'expression du *Saint Genet*) de la conscience malheureuse, oscillant perpétuellement de l'insupportable sentiment de sa fade inconsistance au rêve d'une vie purifiée de toute contingence, vie s'incarnant successivement dans les figures du grand-père, puis de l'écrivain professeur, du héros et enfin du martyr.

Nous nous attachons ensuite aux productions philosophico-littéraires des années vingt. D'un côté ce fut une période optimiste de foi dans un destin de grand écrivain, comme Sartre le dit de lui-même dans ses *Carnets de la drôle de guerre*. Écrire une œuvre qui compterait pour les siècles à venir, ce serait, d'un seul et même souffle, acquérir une plus haute dignité métaphysique, être un homme de bien et avoir une vie belle. Le désir de donner un fondement à son existence en devenant un grand écrivain hante Frédéric, le héros d'*Une défaite*, mais aussi les étudiants Tailleurs et Lucelles, fondateurs de l'éphémère « Revue sans titre » (cf. *La semence et le scaphandre*). La lecture attentive de nombreux philosophes lors des études contribue à façonner chez le jeune Sartre les premières ébauches de métaphysique et de morale portant les récits de fiction. L'*Éthique* de Spinoza croise alors les chemins de la morale du salut. La *Wille zur Macht* nietzschéenne attire Sartre (tout de même que Nizan), mais se révèle incompatible avec l'intuition de la contingence des choses et de la gratuité de la conscience. La force d'âme du sage stoïcien exerce son attraction sur une morale qui n'est pas encore axée sur l'assomption de la facticité et de la finitude. Par ailleurs, la conviction que la conscience est recréation de soi *ex nihilo* éloigne Sartre de la morale kantienne de l'impératif catégorique, mais elle explique en revanche son intérêt pour l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson ainsi que pour la théologie cartésienne. L'intuition de la conscience comme pure liberté affleure en outre dans la reprise très personnelle du mythe final de *La République* de Platon.

D'un autre côté, la menace d'un échec du salut par l'art se signifie dans le naufrage des vies crépusculaires d'un Louis Gaillard ou d'un Loosdreck[129]. *La Nausée*, sommet de cette littérature à visée métaphysique d'avant-guerre, se fixe pour tâche de dévoiler simultanément la contingence nauséeuse de l'existence fléchissante (cf. la

[129] Voir : *L'Ange du morbide, Jésus la Chouette.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fameuse scène du jardin public), la gratuité de la conscience éprouvée dans l'angoisse, le rêve d'un salut par l'art. Le récit ne se réduit nullement à la plate illustration de ces contenus de pensée complexes, il repose sur une véritable intrigue avec ses rebondissements, ses coups de théâtre, ses personnages fortement incarnés. Les crises d'angoisse, de terreur et de nausée rythment les désillusions successives de Roquentin, dénudant progressivement l'expérience de l'existence « veule, alanguie, obscène »[130] d'où naît la spontanéité de conscience fuyant en vain son origine horrifiante. Il n'y a pas d'aventure, l'écriture érudite n'est qu'un jeu futile, l'amour est une duperie, vivre c'est perdre du terrain, le bonheur bourgeois est une canaillerie.

L'angoisse qui affleure au fil de ces prises de conscience peut être confrontée – avec prudence – à celle qui dans *Sein und Zeit* et *Was ist Metaphysik* ? (œuvres que Sartre connaissait lorsqu'il rédigeait *La Nausée*) joue le rôle de révélateur ontologique privilégié. Entre la pensée du jeune Sartre et *Sein und Zeit* il y a un abîme de sens. D'un côté un récit de fiction porteur d'une métaphysique de l'existence brute et de la spontanéité de conscience dégradée. De l'autre une pensée fortement articulée conceptuellement – l'analytique existentiale du *Dasein* facticiel et fini –, en rupture avec toute problématique métaphysique, fût-elle profondément renouvelée par les concepts d'existence brute et de spontanéité dégradée[131]. Le fossé ne fait que se creuser si l'on envisage la manière dont la pensée heideggérienne « tourne » après *Sein und Zeit*, le *Dasein* devenant alors, selon la formule de la *Lettre sur l'humanisme*, « l'instance extatique dans la vérité de l'être ». La comparaison précise du rôle et de la nature de l'angoisse dans *La Nausée*, *Sein und Zeit* et *Was ist Metaphysik ?*, permet de vérifier la divergence fondamentale des problématiques. De même que l'angoisse, la nausée est chez Sartre une épreuve métaphysique, mais la fonction des deux affects est différente ; l'angoisse révèle la spontanéité de conscience comme imprévisible recréation de soi, la nausée révèle

[130] *OR*, p. 152.

[131] Sartre n'a pas eu au départ de conscience claire du fossé qui le séparait de la pensée heideggérienne. C'est qu'il interprète d'entrée de jeu – il parcourt *Sein und Zeit* à Berlin, mais la lecture sérieuse date de Pâques 1939 – l'analytique existentiale comme une métaphysique de la réalité-humaine dont il cherche plutôt à s'inspirer (en particulier dans les *Carnets de la drôle de guerre*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'existence fléchissante des choses en tant qu'irréductible contingence et ébauche d'un *vie* repoussante où se manifeste pour la spontanéité son ressaisissement par l'extériorité d'inertie. La métaphysique du jeune Sartre, même si elle n'est pas conceptuellement articulée dans la fiction de 1938, peut sur ce point être confrontée à l'ontologie aristotélicienne de la substance.

Notre seconde Partie est consacré au Diplôme d'Études Supérieures de Sartre. Rédigé en 1926-1927, encore inédit, il atteste que la phénoménologie de l'imagination des années trente (*L'imagination* paraît en 1936 et *L'imaginaire* en 1940) a été précédée par un long et patient travail de réappropriation critique des très nombreuses œuvres qui développèrent en France et en Allemagne, dans le premier quart du siècle, une *psychologie* de cette faculté. Sartre lit attentivement le *Traité de psychologie* de G. Dumas (où la question de l'image est traitée à plusieurs reprise), l'*Essai sur l'imagination créatrice* de T. Ribot ; il prend connaissance des résultats de la *Denkpsychologie* würzbourgeoise, s'initie à l'*Étude expérimentale de l'intelligence* de Binet et aux *Grands mystiques chrétiens* de Delacroix, étudie les travaux de Spaier, Dwelshauvers, etc. En s'intéressant à la psychologie de l'image, Sartre *ne s'écarte nullement des préoccupations métaphysiques qui soutiennent son travail d'écriture littéraire.* Si la psychologie, à l'époque du Diplôme, s'est largement autonomisée par rapport à la philosophie, *elle repose, implicitement ou explicitement, sur une métaphysique du psychisme qui mérite pour Sartre d'être discutée philosophiquement.* L'orientation dominante dans les sciences psychologiques – aligner le psychisme sur l'extériorité d'inertie – est refusée par le jeune Sartre. Faut-il alors se rallier à la métaphysique de la spontanéité spirituelle d'un Lachelier ou d'un Bergson ? Non, parce que l'esprit reste pour Sartre engagé dans le corps, même s'il tente de s'en dégager (et l'imagination est cet effort même). Le Diplôme se fraye donc une voie difficile entre réductionnisme matérialiste et spiritualisme, pour tenter de fonder une *métaphysique de la spontanéité créatrice comme imagination.* Mais dans la mesure où cette œuvre tend, dans certains de ses passages, à autonomiser la spontanéité créatrice qui porte l'imagination, elle constitue l'une des sources où s'est alimentée la pensée de la liberté absolue comme recréation de soi. Notons que, d'une manière générale, le fondement métaphysique des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

analyses psychologiques reste souvent très hésitant dans ce Diplôme, qui est loin d'être totalement maîtrisé.

Nous commençons par confronter le Diplôme à la manière dont Lachelier (dans *Psychologie et métaphysique*) et Bergson (dans l'*Essai sur les données immédiates* comme dans *Matière et mémoire*) établissaient leur métaphysique de la spontanéité spirituelle par une critique de la psychologie objectiviste et naturaliste. Ce qui nous conduit à analyser les principaux traits des sciences psychologiques en France à l'époque du Diplôme : a) rôle central de l'introspection dans une description du psychique qui toutefois ne s'éloigne jamais radicalement de l'explication physiologique ; b) réhabilitation de la compréhension synthétique ; c) infléchissement vers l'étude des « conduites » (qui cependant ne révolutionne pas la psychologie de la subjectivité comme le font à l'époque le behaviorisme watsonien ou la réflexologie pavlovienne ; d) importance de la psychopathologie.

Entrant dans l'analyse interne du Diplôme, nous dégageons, tout d'abord, la *visée* de ce dernier – libérer une compréhension de l'« esprit » créateur à partir d'une critique des fausses conceptions de l'image-chose, et en s'appuyant sur une description psychologique renouvelée de la fonction psychique : imagination. Puis nous examinons les rapports que Sartre établit entre image et perception. L'image, explique-t-il en s'opposant aux orientations du *Traité* de G. Dumas, à J. Ward et à H. Höffding, *n'est pas* une composante de la perception *représentative*. Quant à la perception *esthétique*, elle implique bien une composante imaginative, mais (ici les descriptions proustiennes de *La Recherche* sont décisives) cette dernière est *purement affective* et diffère en nature de la perception qu'elle vient enrichir et qui, elle, est *purement représentative*.

Notre commentaire du Diplôme se poursuit ensuite par l'analyse des rapports que Sartre établit entre image et pensée. En opposition aux travaux de H.-J. Watt, A. Messer, K. Bühler, mais en accord avec certaines intuitions d'A. Flach, Sartre affirme qu'il n'existe pas de pensée pure, que donc toute pensée est nécessairement imagée, de sorte que *la spontanéité spirituelle n'existe que comme création d'images*. Donc elle n'existe : ni comme spontanéité se ressaisissant réflexivement en tant que spontanéité jugeante (cf. Lachelier, Brunschvicg, Lagneau), ni comme spontanéité se reprenant comme vie dans l'intuition simple (cf. Bergson). En sens inverse, *l'imagination n'existe*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que comme spontanéité spirituelle créatrice, et non pas comme perception affaiblie. De cette position fondamentale découlent quatre conséquences importantes.

1) La critique de Descartes, Leibniz, Hobbes, Taine et de l'associationnisme anglais, ainsi que la sympathie pour les travaux aventureux d'A. Garnier et de H. Ahrens.

2) La critique serrée de l'article de Messer de 1906 : « *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken* ». Pour Sartre, il n'y a pas de « *Bewusstseinslagen* », d'« attitudes de conscience » purement intellectives et vides dans lesquelles se donneraient par exemple des rapports logiques, ou bien des rapports entre la pensée et la tâche, etc. Ni les travaux de Spaier, ni l'introspection ne confirment ces vues de Messer.

3) La lecture admirative de l'article d'A. Flach sur le « schème symbolique » dans les productions de pensée. Convenablement interprété, le schème symbolique de Flach conduit droit à la thèse fondatrice des écrits de jeunesse sartriens : *pas de pensée qui ne soit imageante, pas d'imagination qui ne soit symbolique*. Flach malheureusement n'a pas été jusqu'au bout de sa découverte géniale, il a tenté en effet de préserver la possibilité d'une pensée pure et, corrélativement, la possibilité d'images coupées de la pensée (les « *Denkillustrierungen* »). Sartre radicalise Flach en affirmant que la pensée est dès-toujours dégradée en images (elle se symbolise toujours et nécessairement), et l'imagination toujours-déjà symbolique (elle donne à penser toujours et nécessairement). Penser ce n'est jamais plus qu'expliciter les images contenues dans telle ou telle « image enveloppante ». Cette thèse légitime l'écriture de fictions à contenu métaphysique. Elle suggère corrélativement, si on la suit jusqu'au bout, *l'impossibilité d'une philosophie purement conceptuelle et démonstrative*. Affirmation pour le moins paradoxale – qui reviendrait en particulier à invalider l'orientation réflexive en philosophie, que ce soit dans le style cartésien (avec éventuellement ses prolongements husserliens) ou dans le style kantien (avec ses prolongements néo-kantiens : Brunschvicg, Lachelier). Mais aussi à récuser l'orientation introspective en psychologie, à laquelle le Diplôme reste pourtant manifestement attaché.

4) L'affirmation que l'homme imagine pour fuir sa finitude et se fantasmer en Dieu créateur.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les pages du Diplôme consacrées aux *types d'imagination* – le mystique, le savant, l'artiste, le schizoïde – retiennent pour finir notre attention. En s'attaquant à ce thème, Sartre reprend à neuf une question ouverte par l'*Essai sur l'imagination créatrice* de T. Ribot et inscrite, de manière plus large, à l'intérieur d'un champ de recherches bien vivant à l'époque : la caractérologie. L'interprétation du « caractère mystique » est de loin la plus importante. *Via* H. Delacroix principalement (cf. *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle* et *Les grand mystiques chrétiens*), mais aussi, secondairement, *via* J. Baruzi (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*), Sartre accède aux œuvres de Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Maître Eckhart, dans lesquelles il puisera largement pour élaborer son anthropologie – de *L'être et le néant* à *L'idiot de la famille* en passant par le *Saint Genet*. Se perdre pour que Dieu naisse, telle est en effet l'attitude qui définit la condition humaine dans son fondement métaphysique même (*EN*, p. 708), mais aussi le mysticisme dans son essence la plus pure. C'est Maître Eckhart qui guide au premier chef le jeune Sartre dans son interprétation du mysticisme. Comme l'avait deviné confusément Delacroix, le foyer de la théologie rhénane, c'est la doctrine selon laquelle dans l'âme du croyant qui se renonce re-naissent littéralement l'engendrement primordial du Fils par le Père et dans l'Esprit, ainsi que la création de toutes choses à partir de cette Vie divine originelle. Cette conception eckhartienne de la conversion entre en résonance avec le fantasme sartrien d'une quasi-divinisation de soi par la création littéraire et le renoncement à cette vie purement humaine et misérable.

Notre seconde Partie s'achève par l'examen des rapports que Sartre établit à l'époque entre l'imagination et le corps. Les travaux expérimentaux de G. Dwelshauvers permettent à Sartre d'affirmer que la production des images mentales est portée par les attitudes et les mouvements du corps, de sorte qu'elle dépend au premier chef des sensations kinesthésiques (l'affectivité fournissant à l'image une autre matière possible). Affirmations très importantes qui relativisent la thèse d'une imagination radicalement créatrice et confirment le caractère radicalement non substantiel de l'« esprit ».

Dans notre troisième Partie, nous abordons deux œuvres brèves mais absolument décisives. D'une part la « Note » publiée à la *N.R.F.* en Janvier 1939, intitulée : « Une découverte fondamentale de Husserl :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'intentionnalité ». Et d'autre part, *La transcendance de l'Ego* (*Recherches philosophiques*, 1936-1937). Ce deux œuvres furent rédigées pendant le séjour à Berlin (1933-1934), pendant qu'avançait simultanément la rédaction du « factum sur la contingence » (ébauche de *La Nausée*). Elles représentent le moment décisif où émerge et se développe, parallèlement à la littérature à contenu métaphysique qui continue d'occuper Sartre tout au long des années trente, une pensée philosophique autonome, conceptuellement articulée, et dont les deux fragments publiés laissent déjà entrapercevoir la systématicité. Pensée qui se veut *l'héritière critique de la phénoménologie transcendantale husserlienne*[132], en revenant sur deux questions fondamentales des *Ideen... I*[133]. 1) Comment décrire l'intentionnalité, c'est-à-dire le rapport de l'immanence transcendantale au transcendant, une fois la réduction accomplie ? Va-t-il de soi que l'être du transcendant se résorbe (au moins *idealiter*) dans les prestations de la conscience transcendantale constituante ? 2) Comment décrire cette immanence transcendantale *en elle-même*, c'est-à-dire cette conscience de soi qui porte l'intentionnalité *ad extra* ? Va-t-il de soi qu'il faille déterminer cette immanence comme *Ego* (transcendantal) ?

C'est la « Note sur l'intentionnalité » qui nous retient en premier lieu. La détermination correcte de l'intentionnalité *ad extra* comme *éclatement de la conscience au milieu des choses* est d'abord conquise sur les errements du spiritualisme – au premier chef celui de L. Brunschvicg – qui dissout la réalité extérieure dans la présence à soi de l'esprit réfléchissant présent à lui-même. Mais en outre Sartre s'oppose – curieusement sans en avoir bien conscience – aux orientations qu'avait prise la phénoménologie husserlienne en 1913 dans les *Ideen... I*. Le tournant pris par Husserl dans la seconde Section de l'œuvre – « la conscience, comme le dit fort justement P. Ricœur, n'est pas seulement *distincte* de la réalité, elle est l'absolu auquel est

---

[132] Le premier contact avec Husserl est un peu antérieur au séjour à Berlin, il remonte à la lecture de la Thèse de Lévinas : *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris, Alcan, 1930).

[133] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Husserliana, Band* III/1 (La Haye, M. Nijhoff, 1950) ; trad. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie, I* (Paris, Gallimard, 1950). (Nous utiliserons ultérieurement les abréviations : *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1 et *Idées... I*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapporté toute transcendance »[134] – n'est pour Sartre qu'une régression. L'entreprise réductionnelle – qui s'était si bien engagée avec la libération de l'intentionnalité, comme visée de sens, de l'emprise de la psychologie naturaliste pour qui la représentation n'est que l'impact de la réalité extérieure sur l'intériorité psychique – *tourne court* avec la tentative de réduire l'être même du transcendant à la vie de l'*Ego* constituant. Cette critique, qui à Berlin reste encore mal assurée[135], tient en grande partie à la formation chez le jeune Sartre, antérieurement à la découverte de Husserl, de cette expérience métaphysique de l'existence brute absolument compacte que nous avons dégagée de la lecture de *L'être et le néant.* On peut remarquer que la « Note » fait en outre barrage à la tendance, tant des *Recherches logiques*[136] que des *Ideen... I*, à donner à l'intentionnalité de pure objectivation un privilège sur les intentionnalités affective et volitive. Ce qui d'ailleurs ne conduit pas Sartre, quoiqu'il ait pris connaissance de *Sein und Zeit* à Berlin, à se rapprocher réellement de l'analytique heideggérienne de l'être-au-monde préoccupé ni du thème de la révélation privilégiée de la facticité dans l'angoisse.

Le second chapitre de notre troisième Partie analyse les critiques que *La transcendance de l'Ego* adresse, d'une part aux philosophies transcendantales de Kant et de Husserl, d'autre part aux psychologues (la psychologie étant cavalièrement ramenée à quelques aperçus sur les moralistes de l'âge classique, – au premier rang desquels, La Rochefoucauld). Ni les premières (avec leur *Ego* transcendantal « formel »), ni les seconds (avec leur *Ego* « matériel »), n'ont su décrire correctement la vie de la conscience transcendantale comme *spontanéité anonyme et irréfléchie.*

Passant assez rapidement sur l'*Ego* transcendantal ultime condition *de jure* de la connaissance vraie du criticisme, ainsi que sur le spiritualisme néo-kantien (Lachelier, Brunschvicg), Sartre engage une

---

[134] P. Ricœur, traduction des *Ideen... I*, p. 154, n. 4.

[135] Cf. p. ex. *TE*, p. 18, où Sartre rend un hommage appuyé à l'idéalisme transcendantal husserlien.

[136] *Logische Untersuchungen* (1900-1901, puis 1913). (*Hua, Bd* XVIII, XIX/1, XIX/2, La Haye, M. Nijhoff, 1975-1984). Trad. fr. Élie, Kelkel, Schérer (Paris, P.U.F., 1969-1974) : *Recherches Logiques,* I, II/1, II/2, III. Nous utiliserons désormais les abréviations suivantes : *LU, RL.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

discussion serrée de la phénoménologie transcendantale husserlienne, reconstituée principalement à partir des *Ideen... I* – mais pas seulement : les *Leçons sur la conscience intime du temps* ainsi que les *Méditations cartésiennes* sont aussi mises à contribution[137]. Pour une part, Sartre se veut l'héritier de Husserl. Ce dernier a su dépasser heureusement les limites du transcendantalisme kantien en promouvant une véritable *expérience* de la subjectivité constituante, d'abord (cf. les *Recherches logiques*) dans la forme limitée d'une réflexion sur l'essence des actes donateurs de sens, puis (cf. les *Ideen... I*) dans la forme d'une véritable auto-donation réflexive du transcendantal. L'accentuation du caractère *descriptif* de la phénoménologie transcendantale, issu pour partie d'une volonté d'opposer Husserl à Kant, pour partie d'une interprétation très centrée sur les *Ideen... I.*, revient à refuser l'affirmation que la phénoménologie, si elle doit bien commencer comme science descriptive, doit s'achever dans une *critique* de l'expérience transcendantale.

À la problématique transcendantale-constitutive des *Ideen...I*, en revanche, *La transcendance de l'Ego* semble adhérer sans réserves[138]. Mais, sur la manière de penser la constitution de l'*Ego* psychologique par l'*Ego* transcendantal, Sartre hésite (il y a déjà des traces d'une hésitation comparable chez Husserl) : l'*Ego psychologique est-il quasi-transcendance chosique constituée à distance par la conscience transcendantale, ou bien représente-t-il plutôt l'aliénation de cette dernière dans le monde* ? Conformément au titre de l'article, c'est plutôt la première orientation qui domine. Mais la seconde n'est nullement absente, *et le sens de toute l'œuvre en devient foncièrement équivoque.*

---

[137] *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).* (*Hua, Bd* X, La Haye, M. Nijhoff, 1966). Contient les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* édités par M. Heidegger en 1928 ; trad. fr. H. Dussort (Paris, P.U.F., 1964) : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. – Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929). (*Hua, Bd* I, 1950). Trad. fr. M. B. de Launay (Paris, P.U.F. 1994) : *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris* ; trad. fr. Peiffer-Lévinas (Paris, Vrin, 1969) : *Méditations cartésiennes.* Nous utiliserons désormais les abréviations suivantes : *ZPZ, LCIT* ; *CM, MC.*

[138] *TE*, p. 18.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quoiqu'il en soit de cette équivoque, la critique sartrienne de l'égologie transcendantale husserlienne tire habilement parti des hésitations de Husserl sur la question du moi pur, attestées dans les remaniements subis par la Cinquième Recherche (lors de leur seconde édition) et dans certains passages embarrassés des *Ideen... I.* Sans disposer des inédits de la période 1907-1911 auxquels nous avons maintenant accès, Sartre a deviné, avec une intuition très sûre, que le tournant pris, après les *Recherches logiques*, vers un idéalisme de la constitution, n'a pas signifié d'entrée de jeu que l'instance transcendantale constituante fût un *Ego*. Et il s'interroge donc à bon droit sur les *motifs* qui ont pu pousser Husserl vers 1912 (date de la rédaction du manuscrit originel des *Ideen... I, II et III*)[139], à poser, selon l'expression frappée dans *La transcendance de l'Ego* (*TE*, p. 21), un *Ego* transcendantal « unificateur et individualisant ». La réflexion critique de Sartre, très bien construite, se déploie en quatre moments successifs.

1) Un premier groupe d'analyses s'interroge sur l'« *Ichpol* » qui, dans le cycle des *Ideen*, représente le concept dominant d'*Ego* (même si plusieurs passages de ce cycle laissent affleurer, du côté de l'absolu constituant, une véritable ipséité concrète). Sartre doute que les nécessités de poser un principe de polarisation égologique de la conscience constituante soient ici bien contraignantes. Si, par exemple, on suit le mouvement de pensée par lequel, dans le cours des *Ideen... I*, la compréhension de l'intentionnalité *ad extra* se radicalise pour aboutir à l'idée d'une constitution de l'être du transcendant comme être vrai et véritable dans les prestations de la conscience rationnelle, *à aucun moment il ne semble absolument nécessaire de poser que les vécus transcendantaux sont les vécus « d'un moi »*. Quant à l'auto-constitution primordiale de la conscience transcendantale fugitivement entraperçue par les *Ideen... I* – mais explorée en profondeur par les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* –, on voit bien qu'elle renvoie en dernière instance à un *flux* de vécus

[139] *Ideen... I, II, III* (textes rédigés entre 1912 et 1928). (*Hua, Band* III, IV, V, La Haye, M. Nijhoff, 1950-1952). Trad. fr. P. Ricœur pour le Livre I ; E. Escoubas pour le Livre II, Paris, P.U.F. 1982 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution.* D. Tiffenau pour le Livre III, Paris, P.U.F., 1993 : *La phénoménologie et le fondement des sciences.* d'A.L. Kelkel pour la « Postface à mes *Idées directrices* », en annexe aux *Idées... III*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

absolus, mais on ne saisit pas clairement en revanche de nouveau pourquoi ce flux devrait être polarisé égologiquement (les *Leçons* parlent, à propos du flux, bien plus volontiers de « conscience » que d'« *Ego* »). Tout au plus peut-on observer que Husserl évoque bien un Je polarisant lorsqu'il élucide (aux paragraphes 80-83 des *Ideen... I*) la possibilité pour la conscience de *réfléchir* sur toutes les implications originellement inaperçues de tel ou tel vécu, voire sur le flux temporel total des vécus purs.

2) Dépassant l'abstraction de l'*Ichpol* vers la position d'une ipséité concrète – d'abord sous la forme d'un moi substrat des *habitus* puis d'un *Ego*-monade –, la Seconde Méditation[140] prépare la voie à la détermination du domaine transcendantal comme intersubjectivité monadologique (Cinquième Méditation). *Or Sartre refuse nettement cette interprétation de la conscience phénoménologique comme monade et, corrélativement, de l'intersubjectivité comme monadologie.* Tout au plus admet-il que la conscience transcendantale est *individuée*, et par là même que la pluralité des consciences transcendantales est une pluralité d'individus[141]. La définition de l'individuation de la conscience transcendantale par le fait qu'elle se détermine à être ce qu'elle est par elle même, ouvre, au sein de la phénoménologie transcendantale de Berlin, une échappée sur la métaphysique spinoziste dont on retrouve la trace jusque dans *L'être et le néant*[142].

3) L'*Ego* transcendantal n'est pas seulement inutile, il est « nuisible » (*TE*, p. 23) – entendons : non compatible avec la détermination de la conscience transcendantale comme spontanéité non substantielle se recréant *ex nihilo* à chaque instant. Si Husserl a eu raison d'affirmer l'absoluité de la conscience transcendantale, il a manqué les deux traits les plus essentiels de cet absolu : l'*irréflexion* et la *non-substantialité*. Dès l'*Ichpol* du cycle des *Ideen* – l'évolution ultérieure vers l'*Ego*-monade ne faisant qu'aggraver le mauvais tournant pris en 1913 – l'immanence est mésinterprétée en absolu substantiel, l'instable

---

[140] Voir Husserl, *Méditations cartésiennes*.

[141] *TE*, p. 23. C'est un point décisif pour toute interprétation de l'« individualisme » de la première morale sartrienne, telle qu'on la trouve par exemple chez A. Renaut (*op. cit.*). Curieusement ce dernier ne fait pas allusion à ce très important passage de l'article sur l'*Ego*.

[142] *EN*, p. 608.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience (de) soi se fige en connaissance de soi[143], l'*Ego* vient recouvrir l'anonymat de l'irréflexion. Sartre aperçoit, grâce à la Quatrième Méditation, qu'en dépassant la problématique de l'*Ichpol* vers celle de l'*Ego*-monade, Husserl s'est approché d'une notion d'ipséité concrète, mais très éloignée malheureusement de l'idée que pour sa part il se fait de la conscience transcendantale, à savoir la *radicale non substantialité d'une spontanéité de recréation de soi.* Ce que confirment selon lui les *Leçons sur la conscience intime du temps* : le flux absolu d'auto-constitution n'y prend nullement le visage d'une radicale néantisation de soi, mais plutôt celui, positif, de l'écoulement absolument continu des phases impressionnelles en modification constante.

4) Le quatrième moment de la critique sartrienne de l'égologie transcendantale husserlienne s'attache à la question de la *réflexion*, et tient en deux thèses : a) en réfléchissant, la conscience transcendantale certes s'apparaît comme *Ego* (et il faut alors entendre : comme *Ego* psychologique) ; mais b), dans sa vie irréfléchie première, comme conscience (de) soi, cette conscience était sans *Ego*. Ce qui revient à modifier considérablement la position husserlienne en affirmant que la vie transcendantale est *foncièrement irréfléchie et anonyme*, de sorte que la réflexion *altère* totalement cette vie en la transformant en Je *psychologique*. Dans la réflexion, lorsque du moins elle est objectivante, la vie transcendantale, littéralement, *se perd* – ce que pour sa part Husserl ne pensait nullement. Pas plus qu'il n'affirmait comme Sartre que la vie transcendantale ne peut être appréhendée et décrite dans sa vérité que dans une réflexion *non* objectivante – « pure », comme la désigne l'article de Berlin[144].

Autant la critique de la phénoménologie transcendantale de l'*Ego* chez Husserl est, dans l'article de Berlin, précise et développée, autant la critique de la présence « matérielle » du moi chez les psychologues est cavalière ; elle se réduit à une brève allusion aux moralistes de

---

[143] J.-P. Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi », *Bull. de la Soc. franç. de philos.*, 2 Juin 1947.

[144] *TE*, p. 82. Cf. *EN*, p. 202 : « intuition fulgurante et sans relief ». La distinction des deux genres de réflexion est un acquis majeur de l'article sur l'*Ego*. Cf. *TE*, p. 48 : autre chose la réflexion pure, adéquate, apodictique, autre chose la réflexion impure, complice, inadéquate et douteuse.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'amour-propre. Ce qui en revanche est fort important dans ces pages de l'œuvre, c'est le tournant pris par la description du psychique : contrairement à ce qu'on avait cru comprendre jusqu'ici, ce dernier est moins quasi-transcendance chosique (*Ego*) constituée à distance par la spontanéité transcendantale non substantielle et anonyme *qu'aliénation de cette dernière*, puisqu'en effet on retrouve bien, au niveau du psychique, mais il est vrai sous une forme dégradée, la présence d'une *spontanéité non substantielle anonyme*. L'article de Sartre croise alors (sans qu'il en ait pris conscience, semble-t-il, faute d'un accès aux principaux textes, encore inédits à l'époque), les chemins ouverts par Husserl à partir des années vingt, lorsqu'il cherchait une voie qui aurait conduit à la réduction transcendantale *par* la psychologie phénoménologique.

Nous terminons notre commentaire de *La transcendance de l'Ego* en examinant comment Sartre y envisage la constitution de l'*Ego* (psychique) dans la réflexion. C'est le chapitre trois de notre troisième Partie. Sur une première ligne de pensée, l'*Ego* est constitué comme quasi-transcendance chosique – il est unité d'« états » (Moi) et unité d'« actions » (Je), groupés éventuellement en « qualités ». Cette approche s'inscrit dans un horizon authentiquement husserlien. Les *Ideen... II* avaient en effet jeté les fondements d'une phénoménologie de la constitution de l'« âme » comme analogue de la chose réale, c'est-à-dire comme « substrat de propriétés » se maintenant dans des variations d'« états ». Toutefois la « personne » échappait fondamentalement à ce type de constitution de transcendance, Husserl multipliant les lignes de rupture entre la personne et la simple chose[145]. Comprendre autrui comme personne n'était pas expliquer son comportement comme somme de réactions à des stimuli, et la « motivation », « loi fondamentale du monde de l'esprit »[146], était d'un autre ordre que la causalité, qui réglait l'expérience au sein de la pure nature. L'orientation de *La transcendance de l'Ego* est, du moins selon la ligne de pensée que nous suivons ici, exactement inverse : plutôt que d'élargir, de proche en proche, la compréhension en intériorité d'un sens spirituel aux aspects les plus passifs et charnels de la personne où la

[145] P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen... II* de Husserl », in *À l'école de la phénoménologie* (Paris, Vrin, 1986), p. 126 *sq.*

[146] *Ideen... II*, titre du chap. 2 de la troisième Section.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

liberté de cette dernière pour ainsi dire s'amortit, Sartre tend à faire refluer l'extériorité d'inertie sur tous les aspects de l'*Ego*-homme dès lors objectivé sans reste. La réflexion qui donne les états et les actions de ce dernier est une donation inadéquate et douteuse de transcendances pures et simples.

Cependant l'élucidation des rapports entre *Ego* psychique et conscience transcendantale ne suit pas uniquement cette ligne de pensée. Car une *seconde* manière de comprendre ce rapport s'impose à partir du moment où Sartre entre dans l'étude de la « constitution de l'*Ego* comme pôle des actions, des états et des qualités »[147]. Il cesse alors d'appréhender l'*Ego* en l'alignant strictement sur l'extériorité d'inertie chosique. L'*Ego est spontanéité* – il est vrai dégradée : autre chose la « création *ex nihilo* » qui caractérise la spontanéité transcendantale, autre chose la productivité grevée de passivité qui caractérise la spontanéité psychique. Autre chose la translucidité de la conscience transcendantale, autre chose l'intimité obscure l'*Ego* psychique. L'*Ego manifeste la spontanéité transcendantale de manière brouillée et comme en énigme*. En tant que spontanéité dégradée, l'*Ego* possède une *structure métastable*. À la fois intérieur et extérieur, actif et passif, il apparaît très difficile à expliciter conceptuellement – aussi bien l'essai sur l'*Ego* multiplie les analogies plus ou moins heureuses (la spontanéité psychique produit « comme » la *poiésis* aristotélicienne, « comme » la liberté bergsonienne, « comme » la conscience envoûtée du primitif, « comme » la conscience souffrant de psychose d'influence... La connaissance (par introspection) de l'*Ego* se révèle extrêmement problématique en raison même de son statut ontologique. Il est inobjectivable parce que, *intime*, il ne peut être posé à distance par la connaissance ; et que, *indistinct*, il ne peut être analysé en éléments par cette même connaissance. L'*Ego* est fondamentalement insaisissable. Lorsque la réflexion objectivante se pose sur tel état ou telle action, il apparaît à l'horizon sans pouvoir aucunement être thématisé – si on tente de le saisir, il disparaît (de même que le monde se manifeste à l'horizon de toute perception d'une chose transcendante sans pouvoir jamais être saisi)[148].

---

[147] *TE*, p. 54 *sq.*
[148] *TE*, p. 58, 70.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'*Ego* peut toutefois être pensé à vide comme pur concept accompagnant la conscience irréfléchie. Ce concept, sans remplissement intuitif possible, dessine *la possibilité du corps*.

Au total, la phénoménologie transcendantale sartrienne de Berlin modifie profondément la pensée husserlienne – tout en prétendant paradoxalement s'en inspirer[149] –, sous l'effet de ce que nous avons proposé d'appeler des attracteurs de champ métaphysiques. En premier lieu, l'idée d'existence chosique brute commande le refus de l'idéalisme de la constitution sans reste de l'être du transcendant dans les prestations de la conscience transcendantale. Il n'est donc pas surprenant que dans la Conclusion de son article sur l'*Ego* (comme d'ailleurs dans la « Note sur l'intentionnalité »), Sartre attaque toute les formes d'idéalisme. Mais sa position est mal assurée puisqu'il rend hommage par ailleurs dans ce même article (*TE*, p. 18) à la problématique husserlienne de la constitution transcendantale. C'est qu'un *second* attracteur de champ exerce simultanément son influence sur sa phénoménologie de Berlin. En effet, la conviction que la conscience est une spontanéité créatrice absolue joue un rôle central dans *La transcendance de l'Ego* parce qu'elle fournit un des arguments principaux au refus du Je transcendantal. Une spontanéité de recréation de soi *ex nihilo* ne saurait être cette quasi-substance qu'est l'*Ego* pur. Elle ne possède même pas cette forme d'ipséité que Heidegger par exemple accorde au *Dasein* dans *Sein und Zeit*[150]. Elle est bien, en revanche, un *individu* (*TE*, p. 23). C'est l'un des effets essentiels du

[149] C'est une des difficultés majeures d'interprétation des deux textes de Berlin que leur position ambiguë par rapport à la phénoménologie transcendantale husserlienne. Selon nous, l'horizon de la pensée sartrienne à Berlin reste bien une phénoménologie transcendantale, ce qui la maintient dans une proximité à Husserl et rend impossible une véritable réappropriation *d'Être et temps*. Et ce, malgré des emprunts au *vocabulaire* heideggérien, comme on le voit avec les notions de « transcendance » et d'« être-dans-le-monde » dans la « Note sur l'intentionnalité » (*Sit. I*, p. 31), ou avec la notion, dans l'article sur l'*Ego*, de révélation de l'être que nous sommes dans « l'angoisse » (*TE*, p. 79).

[150] *TE*, p. 78. En ce sens, *L'être et le néant* est moins radical, puisque le pour soi y possède bien la forme de l'ipséité. Il y aurait une confrontation intéressante avec Merleau-Ponty qui, dans *Le visible et l'invisible*, s'efforce, pour penser la « chair », de déconstruire jusqu'à cette forme d'ipséité qu'il octroyait encore au corps percevant dans sa *Phénoménologie de la perception*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concept métaphysique de spontanéité créatrice sur la phénoménologie de Berlin, que la position très originale d'un « champ transcendantal » (*TE*, p. 74) sans *Ego* transcendantal, formé de consciences pures isolées qui sont des individus mais pas du tout des sujets (ni des *Ego*, ni même des *ipse*). En même temps, par une nouvelle ambiguïté, Sartre reconnaît que la spontanéité transcendantale pure « s'emprisonne » dans l'*Ego* psychique en s'y dégradant, c'est-à-dire en perdant sa translucidité et sa créativité, ce qui cette fois-ci atteste de l'influence de l'attracteur métaphysique qui domine dans *La Nausée*, et que nous avons appelé : le surgissement de la spontanéité de conscience par affaissement de l'existence brute.

La phénoménologie transcendantale de Berlin sera bouleversée lorsque Sartre, vers 1939-1940, va s'éloigner de Husserl pour se tourner vers Heidegger. Mais aucune philosophie claire n'émergera de ces années de doute généralisé. Le projet transcendantal sera abandonné et maintenu, la « métaphysique de la réalité-humaine » tentera un rapprochement avec Heidegger qu'annulera l'installation dans l'anthropologie, les fragments d'ontologie phénoménologique seront raturés aussitôt qu'esquissés.... La métastabilité envahira tout le champ de pensée, comme dans un palais des glaces où chaque image se brise en une myriade de rayons renvoyés vers une myriade d'autres images où à nouveau chaque image se brise en éclatant.

Une dernière remarque de méthode. Le rappel constant des horizons de pensée dans lesquels s'est formée la première philosophie de Sartre – Husserl, Bergson, Kant, Descartes, Heidegger, Delacroix, Messer... – ne répond à aucune volonté d'érudition gratuite, mais à la nécessité de la chose même : comprendre une pensée qui n'est *rien* – que cette pure fuite hors des autres pensées qui la traversent de part en part.

Que soient ici remerciés chaleureusement nos maîtres qui nous ont mis sur le chemin de la phénoménologie : J.-T Desanti, P. Ricœur, B. Besnier.

Ainsi que P.-F. Moreau et les éditions H. Champion qui ont accueilli favorablement ce travail.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PREMIÈRE PARTIE

LITTÉRATURE ET MÉTAPHYSIQUE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INTRODUCTION

Nous commençons par analyser le versant « littéraire » de l'activité d'écrivain du jeune Sartre, d'un part parce que, chronologiquement, les premiers travaux publiés ou restés à l'état de manuscrits en relèvent[1], d'autre part parce que cette activité a constitué un sol de convictions métaphysiques que la démarche phénoménologique, tout en s'établissant sur un autre terrain, n'ignorera jamais totalement – cela apparaît, nous l'avons dit, dans *La transcendance de l'Ego,* la « Note sur l'intentionnalité » ainsi que dans la certains passages de *L'être et le néant.* Pour reprendre le concept proposé dans notre Introduction, on peut dire que la phénoménologie transcendantale du séjour à Berlin (1933-1934) ainsi que l'ontologie phénoménologique de 1943 subissent l'influence d'attracteurs métaphysiques constitués dans certaines expériences mises en forme principalement dans les fictions littéraires, mais aussi dans le travail considérable touchant à la psychologie de l'imagination.

A Berlin, Sartre, simultanément, avance la rédaction de son factum sur la contingence et la lecture de Husserl (qui va alimenter la

[1] Cf. les *Écrits de jeunesse* : *Jésus la Chouette, professeur de province* (1922, publié en 1923) ; *La Semence et le Scaphandre* (1923) ; *Une défaite* (1927) ; *Er l'Arménien ou l'Olympe chrétienne* (1927) ; *La Légende de la vérité* (1930-1931, publié partiellement en 1931). Ces œuvres touchent de près aux premières convictions métaphysiques sur la liberté et la création littéraire. La richesse et la variété de ces *Écrits* est étonnante : on y trouve des nouvelles, des romans, des poèmes, des contes, des essais, des pièces de théâtre, des recueils de pensées... M. Contat et M. Rybalka en font un recensement très complet et très précieux dans leur Introduction à ces *Écrits.* Notre première Partie analysera, successivement : les lectures et œuvres de l'enfance, à partir des *Mots.* Les « écrits de jeunesse » à proprement parler, correspondant approximativement aux années d'études. *La Nausée,* dont la rédaction s'étend de 1931 à 1938 (cf. M. Contat et M. Rybalka, *OR,* p. 1661-1668).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rédaction de l'article sur *l'Ego* et de la « Note »[2]. Même si cette version du factum n'est pas exactement celle qui sera publiée en 1938[3], on peut admettre que la phénoménologie de la conscience transcendantale contenue dans l'article comme dans la « Note » subit l'influence d'expériences métaphysiques figurées dans le cours de vie de Roquentin, personnage central du récit de fiction : expérience angoissante de la spontanéité conscientielle pure, expérience nauséeuse de la dégradation de cette spontanéité pure par l'extériorité d'inertie, ainsi que (symétriquement) de l'affaissement de l'extériorité d'inertie donnant naissance à d'innommables choses vaguement vivantes. Nous examinerons en détail dans la troisième Partie de ce livre comment, sous l'influence de ces attracteurs, le champ phénoménologique subit des distorsions remarquables par rapport à la forme canonique qu'il possède chez Husserl. Il cesse, du côté de la conscience constituante, d'être polarisé égologiquement, car la conscience pure est recréation de soi *ex nihilo* à chaque instant. Et, du côté du transcendant constitué, il cesse de se résorber dans les prestations de l'instance constituante (parce que l'existence brute est contingence pure). Quant au désir de Roquentin de se sauver par l'écriture, qui apparaît dans les toutes dernières lignes du roman, il touche à l'expérience métaphysique du désir humain d'être Dieu dont nous avons vu l'influence sur *L'être et le néant*. Quoiqu'il en soit, l'hypothèse directrice de cette première Partie sera que *La Nausée*, et plus généralement les œuvres littéraires de jeunesse, ne sont pas à proprement parler des « œuvres phénoménologiques » – ne serait-ce que par leur statut de fictions littéraires – mais qu'elles tentent d'exprimer une métaphysique susceptible *d'influencer* la philosophie phénoménologique[4].

---

[2] A. Astruc et M. Contat, *Sartre par lui-même*, film dont la bande sonore a été transcrite et publiée à Paris chez Gallimard en 1977, p. 44.

[3] Cf. M. Contat, M. Rybalka, Présentation de *La Nausée*, *OR*, p. 1664-1668.

[4] Dans *Poésie, pensée, perception* (Paris, Calmann-Lévy, 1948), J. Wahl tentait déjà un rapprochement entre *La Nausée* et Heidegger – il est facile d'apercevoir que l'angoisse, dans *Être et temps* ainsi que dans la Conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? », joue, comme affection fondamentale, le rôle de révélateur ontologique privilégié. L'angoisse joue bien aussi ce rôle dans l'ouvrage de Sartre, associée il est vrai à ces affections proprement sartrienne que sont la nausée et la terreur. Cf. aussi A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger* (Paris-Louvain, B. Nauwelaerts, 1942, rééd. 1971) p. 366-369. Il est moins aisé de trouver un point de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous élargissons en outre notre investigation en remontant, en amont de *La Nausée*, aux *Écrits de jeunesse* maintenant édités, et en poussant même jusqu'aux toutes premières productions de l'enfance sur lesquelles *Les Mots* nous apportent de précieux renseignements. Les expériences métaphysiques qui traversent *Les Mots* recoupent celles qui

---

contact entre *La Nausée* et Husserl. E. Jaloux (*Les Nouvelles littéraires*, 18-06-1938, cf. *OR*, p. 1703), ayant présenté cette œuvre comme la mise en scène d'une « expérience métaphysique », Sartre répondit (Juin ou Juillet 1938) qu'il s'agissait en fait dans son livre d'une « expérience phénoménologique (...), d'une fiction qui permet[tait] d'atteindre l'essence » (*OR*, p. 1704). On pense évidemment à la fameuse phrase des *Ideen... I* (p. 148 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 227) : la fiction « est l'élément vital de la phénoménologie ». La réponse sartrienne est intéressante mais contestable. Si l'on veut absolument essayer de rapprocher, par exemple, *La Nausée* et les *Ideen... I*, on pourrait dire ceci : le roman met en scène concrètement, *via* les aventures d'un personnage singulier, Roquentin, une prise de conscience progressive, d'une part de la spontanéité d'irréflexion radicalement non substantielle qui définit la subjectivité pure, d'autre part de l'existence brute qui définit la choséité. Mais alors, il faut affirmer que le roman *subvertit totalement* la pensée transcendantale husserlienne, plutôt qu'il ne s'en inspire : il n'y a plus trace en effet de la récession à l'*Ego* transcendantal constituant le monde du sein de ses prestations intentionnelles. À notre avis, le roman s'établit plutôt sur le terrain d'expériences authentiquement « métaphysiques » – mais comme ces expériences *influencent* la phénoménologie transcendantale de Berlin, il y a certaines relations entre le roman et les deux textes philosophiques rédigés à Berlin. De notre point de vue, seules des expériences métaphysiques peuvent se figurer dans des œuvres littéraires. Nous ne suivons donc pas M. Contat et M. Rybalka lorsqu'il affirment (*OR*, p. 1664) : « *La Nausée* est bien un roman phénoménologique ; elle l'est par le statut de la conscience qu'elle établit à travers le personnage de Roquentin, par la dissolution du sujet qu'elle opère, par son refus de la psychologie : Roquentin n'a pas de « caractère », pas d'*Ego* substantiel, il est pure conscience *du* monde, son expérience n'est pas un voyage dans les profondeurs de l'intériorité, c'est au contraire un éclatement vers les choses ; tout est dehors : la nausée n'est pas *dans* Roquentin, c'est lui qui se dissout en elle ». *Pour nous ce n'est pas le roman qui est phénoménologique, c'est la phénoménologie qui subit l'influence de la « métaphysique » inchoative du roman.* Si l'on est plus sensible au caractère « métaphysique » que « phénoménologique » de *La Nausée*, alors la confrontation avec Descartes est possible, mais avec une grande prudence en raison du statut différent des deux textes (philosophique, littéraire). Cf. G. Poulet qui, de manière très approximative, compare (*Études sur le temps humain*, Paris, Plon, 1964, t. 3, p. 216-236) la nausée sartrienne – « *cogito* existentialiste » – au « *cogito* idéaliste » (Descartes, *Méditations*) et au « *cogito* sensualiste » (Rousseau, *Rêveries*). Sartre a toujours reconnu sa dette envers Descartes dans sa formation philosophique, nous y reviendrons à plusieurs reprises dans ce livre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sous-tendent *La Nausée* : intuition de la contingence, fuite vers un improbable salut par l'art. Pas de définition *in forma* de la contingence, mais la mise en scène d'un angoissant sentiment de gratuité. « Voyageur clandestin, je m'étais endormi sur la banquette, écrit Sartre dans *Les Mots* à propos de son enfance, et le contrôleur me secouait. « Votre billet ! » Il me fallait reconnaître que je n'en avais pas »[5]. D'autre part, il y a l'expérience de l'écriture, qui hante les rêveries de l'enfant comme possibilité d'annuler l'insupportable impression de vide. Jeté par son grand-père dans le rôle du clerc de la culture sacralisée, le petit-fils choisit « pour avenir un passé de grand mort » et essaya « de vivre à l'envers ». « Entre neuf et dix ans, écrit Sartre, je devins tout à fait posthume »[6]. La réflexion sur la littérature et, plus généralement sur l'art, nourrit la plupart des œuvres de jeunesse : *Jésus la Chouette*, avec son portrait de professeur raté qui ne se sauve pas par l'écriture. *La Semence et le Scaphandre*, mise en scène de deux amis qui s'engagent dans la carrière littéraire en créant une Revue – allusion à peine voilée à la création par Sartre et Nizan de *La Revue sans titre*. *Une défaite*, où le jeune Frédéric tente de s'arracher à l'emprise de son maître Organte pour créer son génial *Empédocle*.

Pour nous orienter dans cet immense massif, prenons comme fil conducteur ce projet, qui porte la plupart des premières productions, d'une « littérature métaphysique ». *Projet profondément original* : il s'agit bien *d'abord de littérature* (non de philosophie) – donc de récits de fiction jouant avec virtuosité de toutes les ressources de la métaphorisation et de la mise en intrigue –, mais prétendant dévoiler

[5] *Les Mots*, *op. cit.*, p. 95. Sartre, ayant expliqué dans un Entretien à S. de Beauvoir qu'il avait toujours vécu avec un profond sentiment de liberté, précisa que par liberté il entendait « l'atmosphère de création par soi de soi-même qu'on trouve au niveau du vécu » (« Entretiens de 1974 », *CA*, p. 493).

[6] *M*, p. 168.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une certaine *vérité ontologique*[7]. Cette vérité, nous proposons de l'appeler métaphysique pour deux raisons.

D'abord, nous l'avons vu dans notre Introduction, ces convictions excèdent les capacités d'élucidation propres à la phénoménologie – qu'il s'agisse de phénoménologie transcendantale ou d'ontologie phénoménologique. Or dans *L'être et le néant*, Sartre renvoie justement à la métaphysique l'étude des problèmes qui sont hors de portée de la phénoménologie (ontologique) tout en étant indiqués par cette dernière. La métaphysique, en ce sens, cherche à répondre à des questions comme : pourquoi le pour soi a-t-il surgi d'une décompression de l'en soi ? Ou : le pour soi et l'en soi ne seraient-ils pas la désintégration d'une synthèse idéale manquée ? Ensuite, ce terme de métaphysique marque, de manière un peu vague – mais après tout il ne s'agit que de convictions faiblement théorétisées –, *un certain héritage* : la réactivation d'intuitions issues de l'histoire de l'onto-théologie et touchant à la liberté de la conscience, à la contingence de l'existence, à l'idée d'*ens causa sui*, etc.

---

[7] Nous devons aux travaux de P. Ricœur sur l'œuvre littéraire (en particulier *La métaphore vive*, *Temps et récit*) l'idée directrice de tout ce chapitre : ni pur jeu de langage, ni confession pathétique, cette œuvre est configuration d'un monde imaginaire, émergeant par rupture d'avec notre monde quotidien, pour refigurer ontologiquement le monde que nous habitons. Cf. *CDG*, p. 487 : écrire, dit Sartre, c'est posséder le monde. La destruction du monde quotidien par la fiction est très perceptible dans une œuvre comme *La Nausée*, rythmée par des crises où l'*Umwelt* de Roquentin s'effondre en totalité. (D'autres œuvres en revanche comme *Jésus la Chouette*, ou *La Semence et le Scaphandre* fonctionnent selon un code réaliste plus classique). G. Idt souligne justement (*OR*, p. XXIII-XXIV) que l'œuvre romanesque de Sartre s'est largement constituée en contestant les règles du roman ou de la nouvelle réalistes. « La fameuse leçon d'écriture de Flaubert à Maupassant, dit-elle, rapportée dans la préface-manifeste de *Pierre et Jean*, reprise, théorisée, développée dans les manuels de l'enseignement secondaire au début du siècle, est transmise par Charles Schweitzer à son petit-fils : « Sais-tu ce que faisait Flaubert quand Maupassant était petit ? Il l'installait devant un arbre et lui donnait deux heures pour le décrire » [*Les Mots*, *p.* 135]. Observer pour bien décrire, expliquer pour narrer avec vraisemblance, c'est « l'exercice spirituel » de l'écriture réaliste, et toute l'intrigue de *La Nausée* consiste à en démontrer la vanité ». *La Nausée*, en effet, n'est pas une œuvre réaliste, elle se rapprocherait plutôt du genre fantastique tel que le définit Sartre à propos de M. Blanchot et de Kafka (*Sit. I*, p. 115). Par delà l'effondrement du monde quotidien, *La Nausée* figure la surrection d'une spontanéité monstrueuse et sans visage, qui en outre est ressaisie et dégradée par l'existence brute.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sartre en 1939 écrit à propos du livre : *Le bruit et la fureur*, que le style de Faulkner ne constitue nullement un exercice de virtuosité gratuite, car « une technique romanesque renvoie toujours à la métaphysique du romancier »[8]. En affirmant que la métaphysique sartrienne est constituée d'intuitions exprimés dans des fictions, nous ne faisons donc qu'appliquer à son œuvre littéraire la méthode d'interprétation qu'il utilise pour lire Faulkner, Kafka, Blanchot, Camus, Dos Passos, Giraudoux, à la fin des années trente. Les convictions métaphysiques ne constituent donc pas du tout chez lui un système, comparable à celui qui s'est constitué au fil de l'histoire de la philosophie européenne sous la forme de cette discipline appelée « métaphysique », divisée en métaphysique « générale » et métaphysi-

[8] *Sit. I*, p. 66. Dans un article de 1945 consacré à *L'invitée* de S. de Beauvoir (*Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1963, p. 45-71) et intitulé « Le roman et la métaphysique », Merleau-Ponty montre que la philosophie d'une part, la littérature d'autre part, ont longtemps cheminé côte à côte sans véritablement dialoguer. Les œuvres des grands romanciers, dit-il, pouvaient bien être portées par « deux ou trois idées philosophiques » fortes – « le Moi et la Liberté chez Stendhal, chez Balzac le mystère de l'histoire comme apparition d'un sens dans le hasard des événements, chez Proust l'enveloppement du passé dans le présent » (*SNS*, p. 45) – ces idées n'étaient jamais au cœur même du processus d'écriture, bien plutôt étaient-elles largement méconnues des auteurs. Quant aux œuvres philosophiques – Merleau-Ponty évoque le *Sophiste* de Platon, les *Méditations* de Descartes, les *Critiques* de Kant – elles se développaient en un exposé systématique abstrait étranger à la description de l'existence humaine concrète. Mais, ajoute Merleau-Ponty (*SNS*, p. 48), « tout change lorsqu'une philosophie phénoménologique ou existentielle se donne pour tâche, non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir les « conditions de possibilité », mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde ». Devenue « explicitation de la vie humaine » (*SNS*, p. 47), la « métaphysique » cesse de se distinguer en nature de la littérature. Nous ne souscrivons pas entièrement à cette dernière affirmation qui identifie un peu vite la métaphysique des modernes, l'explicitation de la vie humaine, la phénoménologie, la littérature. Si l'on se reporte par exemple à la pensée sartrienne de l'entre-deux-guerres, on constate : a) que la « métaphysique » n'est pas simple explicitation de la vie humaine mais bien de ce qui *excède* radicalement cette vie (l'existence chosique brute, la spontanéité infinie) ; b) que cette « métaphysique » est un attracteur de la phénoménologie transcendantale, puis ontologique, sans se confondre avec elles ; c) qu'elle est effectivement « en suspens » dans les œuvres littéraires (mais pas seulement : elle apparaît aussi comme fondement des sciences psychologiques). (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *SNS*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que « spéciale », cette dernière étant à son tour divisée en « cosmologie », « psychologie » et « théologie »[9]. Il s'agit de dégager le sens *d'expériences concrètes* (par exemple celle de la contingence chosique ou de la liberté absolue de la réalité-humaine). Mais l'explicitation de ce sens rencontre cependant certaines thèses de la *metaphysica generalis* ou de la *metaphysica specialis*. C'est ainsi par exemple que l'expérience de l'irréductible contingence de l'existence des événements et choses du monde s'oppose assez directement à ce questionnement « radical » sur « l'être véritable » (l'*ontôs on*) à la manière de Platon ou sur « l'être en tant qu'être » (*on è on*) à la manière d'Aristote, c'est-à-dire qu'elle conteste la tendance de ces deux ontologies à résorber – par des voies différentes – l'être dans la forme. Quant à l'expérience de la spontanéité absolue de conscience comme recréation de soi *ex nihilo*, elle recoupe certains aspects de la théologie cartésienne (avec attribution à l'homme de ce que Descartes réservait à Dieu). Enfin, le thème de la naissance de la spontanéité de conscience dans l'existence fléchissante (cf. *La Nausée*) récuse fermement l'idée d'une création du monde par Dieu – le monde et l'homme *n'ont pas* été créés par Dieu *ex nihilo*, bien plutôt faut-il dire que la spontanéité (purement humaine) a surgi de l'existence fléchissante et, avec elle, le monde[10].

---

[9] Cf. l'important article d'E. Vollrath, « *Die Gliederung der Metaphysik in eine metaphysica generalis und eine metaphysica specialis* » (*Zeit. f. philosoph. Forsch.*, Avril-Juin, 1962), dont les conclusions sont bien résumées par J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris, Seuil, 1966), p. 35-36. La distinction entre *metaphysica specialis* et *metaphysica generalis*, explique E. Vollrath, est clairement faite par Baumgarten et Wolff, mais elle est déjà en germe chez Descartes et dans la métaphysique scolaire du 17e siècle. *Metaphysica generalis* est chez Baumgarten et Wolff synonyme d'*Ontologia*.

[10] Lorsque J. Beaufret affirme (cf. *supra*, p. 54, n. 94), à propos de l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant*, qu'elle constitue un simple retournement de la théologie chrétienne, il se trompe en assimilant purement et simplement l'ontologie phénoménologique de 1943 à un avatar de la *metaphysica specialis*. Pour notre part, nous affirmons que certaines thèses de la *metaphysica specialis* (comme de la *metaphysica generalis*) jouent le rôle d'attracteurs du champ de l'onto-phénoménologie de 1943. Métaphysiquement, le refus de l'existence de Dieu par le jeune Sartre est ambigu : songeons à la conception, fondamentale dans ses écrits de jeunesse, de l'art comme création par le génie d'un quasi-monde lavé de sa contingence (sauvé). « Je viens, écrit Sartre dans *Les Mots* (*op. cit.*, p. 89), de raconter l'histoire d'une vocation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comme nous l'avons montré dans notre Introduction, cette métaphysique déploie une révélation ontologique équivoque et instable. *Il n'y aurait pas de littérature convaincante sans cette équivocité foncière de la métaphysique qui y est comme en suspens*[11]. Par exemple, la contingence se signifie dans deux expériences bien différentes. D'une part, dans l'angoisse, la conscience spontanée se révèle à elle-même comme condamnée à se recréer dans la plus totale gratuité. D'autre

---

manquée : j'avais besoin de Dieu, on me le donna, je le reçus sans comprendre que je le cherchais. Faute de prendre racine en mon cœur, il a végété en moi quelque temps, puis il est mort ». Fortement marquée existentiellement, les premières convictions métaphysiques enveloppent donc – mais ce n'est pas sans hésitations – la thèse de l'inexistence de Dieu, au rebours des orientations de toute l'onto-théologie classique dans laquelle le monde est suspendu à la volonté d'un Dieu créateur omnipotent et omniscient. Si l'on néglige la persistance du motif religieux chez le jeune Sartre *via* la croyance en la capacité du Grand Écrivain de quasi-recréer le monde, la première métaphysique sartrienne pourrait être lue, pour reprendre la conceptualité de Bataille, comme une sorte de « Somme athéologique ». C'est l'interprétation qui ressort par exemple d'un texte de Merleau-Ponty de 1945, intitulé « La querelle de l'existentialisme » (repris dans *SNS*, p. 123 *sq.*). À la pensée chrétienne d'inspiration thomiste, écrit Merleau-Ponty, Sartre oppose frontalement la double intuition de l'en soi inerte (contre l'idée que le choses sont « capables de dire la gloire de Dieu ») et de « l'agile liberté humaine » (contre l'idée que l'homme a « un destin comme une chose »). Cette position athée, comme toutes les convictions de la première métaphysique sartrienne, n'est pas conceptuellement articulée pas plus qu'elle ne fait l'objet d'une démonstration en forme. Il est donc difficile de l'opposer point par point aux affirmations par exemple d'un Saint Thomas, comme de la rapprocher corrélativement des analyses critiques de la religion d'un Nietzsche (philosophe auquel Sartre se réfère souvent dans ses écrits de jeunesse) ou d'un Feuerbach. La connaissance de Nietzsche par le jeune Sartre est avérée, mais assez superficielle. L'œuvre philosophique du penseur allemand est assez largement interprétée comme une sorte de confession pathétique et rabattue sur la biographie, dans la ligne des travaux d'É. Halévy et de Ch. Andler. (Cf. M. Contat, M. Rybalka : Introduction à *Une défaite*, *EJ*, p. 189-199). Le texte susmentionné des *Mots* contient, quoiqu'il en soit, une allusion assez claire au : « Dieu est mort » nietzschéen.

[11] M. Blanchot, dans son étude « Les romans de Sartre » (*La part du feu*, Paris, Gallimard 1949, rééd. 1981, p. 188-203) montre comment ce dernier inscrit son travail d'écrivain dans une interprétation très singulière de la littérature, selon laquelle la fiction révèle l'être, mais selon ses ressources propres, qui ne sont pas celles de l'évidence conceptuelle, de la clarté et de la distinction, mais bien celles du clair-obscur et de l'ambiguïté des symboles (cf. « Le langage de la fiction », *op. cit*, p. 79-89).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

part, dans la nausée, cette même conscience s'éprouve comme participant à l'existence fléchissante des choses, incapable de s'extraire de leur inertie, condamnée dès lors, malgré son irrépressible désir de beauté, à la laideur de ce monde repoussant. Elle est contingente en un second sens, celui du fait de son surgissement. Enfin, il faudrait ajouter que la conscience pure est aussi spontanéité fatale et puissance terrifiante[12]. Quant au désir d'une vie où s'annulerait toute contingence, il n'est pas lui non plus dépourvu d'ambiguïtés ; est-il en quelque façon réalisable (peut-être par la création artistique), ou bien se porte-t-il l'impossible ? On peut mettre l'accent (c'est assez largement la position de *La Nausée*, même si l'interprétation de cette œuvre, c'est ce qui fait sa force littéraire, reste ouverte) sur l'*échec* de la transfiguration de la réalité par l'art[13]. Cette attitude émerge

---

[12] Sur ce thème de la terreur, cf. *TE*, Conclusion, p. 77-84 et *La Nausée*, *OR*, p. 89-96. Comme destin, la liberté absolue est vécue dans la terreur, comme contingence elle est vécue dans l'angoisse.

[13] La contingence dans les œuvres des années trente est moins un concept philosophiquement élaboré qu'une intuition en suspens dans certaines images et certains événements des multiples récits de fiction. C'est par exemple ce que ressent Roquentin lorsqu'il s'angoisse de sa propre gratuité, ou ce qui se révèle à lui dans l'épreuve nauséeuse du jardin public (*OR*, p. 150-160). De cet exemple se dégage immédiatement une équivoque : le terme fait signe soit vers la contingence *de la conscience*, soit vers la contingence *de l'existence brute des choses*. Le sentiment de gratuité traverse toute l'admirable autobiographie des *Mots* ainsi que plusieurs passages des « Entretiens de 1974 » (*CA*, p. 492 *sq.*). Impossible ici de donner de terminologie trop précise – le premier effort de conceptualisation date de *L'être et le néant* et reste très imparfait. Plusieurs textes autobiographiques affirment (cf. M. Contat et M. Rybalka, *OR*, p. 1699) que la contingence fut d'abord éprouvée dans ce léger écœurement qui prenait Sartre à la sortie d'une salle de cinéma. S. de Beauvoir, dans ses Mémoires, écrit (*La Force de l'âge*, Paris, Gallimard « Folio », t. 1, 1980, p. 58) : « Il y avait un mode d'expression que Sartre plaçait presque aussi haut que la littérature : le cinéma. C'est en regardant passer des images sur un écran qu'il avait eu la révélation de la nécessité de l'art et qu'il avait découvert, par contraste, la déplorable contingence des choses données ». (Nous utiliserons désormais l'abréviation : *FA*). Cf. F. Jeanson, *Sartre par lui-même* (Paris, Seuil, 1955), p. 129, n. 1. En 1972 (*OR*, p. 1698-1699) et en 1974 (*CA*), Sartre s'explique en des termes voisins sur son sentiment originel de contingence. Il est extrêmement probable que dans les années vingt cette intuition ne donna pas lieu à une véritable élaboration philosophique. Si début d'élaboration il y eut, il n'en reste guère de traces. Il n'y a pas d'entrée « contingence » dans le « Carnet Midy » (1924). On sait simplement (de manière

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

progressivement chez Sartre à partir de 1931, en liaison avec la crise personnelle qui suit la fin de ses études et l'engagement dans le métier médiocre d'un professeur de province. À l'opposé, les œuvres antérieures portent plutôt la marque (ici encore il ne s'agit que d'une orientation : la valeur de ces textes littéraires réside dans leurs équivoques et leurs hésitations) de la foi dans le salut par l'art : dans et par la création de l'œuvre géniale, l'homme surmonte son angoissante gratuité en re-créant un monde nécessaire et beau (purifié de sa nauséeuse contingence)[14].

---

assez vague) par R. Aron (*Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 36) que vers 1928 Sartre avait esquissé (dans un exposé sur Nietzsche au séminaire de L. Brunschvicg) une théorie philosophique qui opposait, schématiquement, l'extériorité d'inertie et la spontanéité conscientielle. Il y a une ébauche de théorisation de la différence de nature entre la nécessité de l'œuvre d'art et la contingence de la réalité dans « L'art cinématographique » (1931, cf. M. Contat, M. Rybalka, *ES*, p. 546-552). En 1972, Sartre avoue à M. Contat : à l'époque où je rédigeais *La Nausée*, j'étais bien incapable de donner à mon idée de contingence une forme philosophique rigoureuse (*OR*, p. 1699). Une lettre à S. Jolivet de 1926 évoque (*Lettres au Castor*, t. 1, *op. cit.*, p. 26-27) la « contingence » à propos de la rédaction d'un énigmatique *Empédocle*, ouvrage perdu, mais qui devait s'apparenter moins à une systématisation philosophique, qu'à une reprise de la mythologie grecque dans le style d'*Er l'Arménien*. « J'ai fini, écrit Sartre, le chapitre I d'*Empédocle*, où Empédocle, suivant la règle des sermons de Carême : Enfer-Paradis, plonge le malheureux jeune homme au sein de la Contingence et achève de l'abrutir en lui chantant le fameux *Chant* ».

[14] Le thème du salut par l'art affleure dans quelques unes des œuvres de jeunesse, nous allons y revenir. *Une défaite* met en scène le désastre des relations entre Frédéric, Cosima et Organte – Frédéric aime Cosima, la femme de son maître Organte, sans être payé de retour ; il admire Organte, mais ce dernier le déçoit ; Cosima ne vit que pour ses enfants, indifférente à son mari ; Organte ne sait ni aimer sa femme ni prendre au sérieux l'admiration de Frédéric. *Mais de l'échec et de la douleur naissent deux œuvres qui sauvent ces vies ratées* : à la fin du roman, Frédéric écrit son *Empédocle*, Organte son *Michel-Ange*. *Er l'Arménien*, après avoir démontré la vanité de toute morale, s'achève sur l'exaltation de l'artiste de génie. Du point de vue biographique, d'innombrables textes attestent de la présence chez le jeune Sartre du vif sentiment qu'en créant une œuvre l'artiste surmonte sa gratuité et lave le monde de sa contingence. Outre *Les Mots*, que nous analyserons de près, on peut citer cet extrait du film *Sartre par lui-même* (*OR*, p. 1699) : « Jusqu'à deux ans avant *La Nausée*, je pensais que l'art n'était pas l'imaginaire, mais que c'était bel et bien la saisie d'essences. Une œuvre d'art était donc la création presque d'une essence. Elle faisait surgir dans le monde une essence pareille aux autres essences. Et elle avait un caractère d'unité profonde, de nécessité profonde, tandis que la vie c'était la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quoiqu'il en soit de ces hésitations, il est une chose dont Sartre, dès les années vingt, ne doute pas : l'œuvre littéraire doit, en mobilisant toutes les ressources (mise en intrigue, métaphorisation) qu'offre l'invention d'une fiction concrète où l'auteur s'implique existentiellement, révéler l'existence même de la conscience que nous sommes (spontanéité), dans ses rapports au monde des choses inertes. Soit qu'il s'agisse de souligner que la conscience est définitivement engluée dans ce monde veule et désespérant, soit que l'espoir se lève de pouvoir recréer ce dernier dans l'élément de la beauté. La réalisation de ce projet a été assez tâtonnante, comme le prouvent l'incroyable variété et la réussite très inégale des écrits de jeunesse – mais le *projet* d'une littérature à contenu métaphysique, *dans laquelle pour ainsi dire la métaphysique serait mise en intrigue et en images*, semble avoir été fixé très tôt.

S. de Beauvoir, rencontrant Sartre en 1929, écrit : « En causant avec Sartre, j'entrevis la richesse de ce qu'il appelait sa « théorie de la contingence », où se trouvaient déjà en germe ses idées sur l'être, l'existence, la nécessité, la liberté. J'eus l'évidence qu'il écrirait un jour une œuvre philosophique qui compterait. Seulement il ne se facilitait pas la tâche, car il n'avait pas l'intention de composer, selon les règles traditionnelles, un traité théorique. Il aimait autant Stendhal que Spinoza et se refusait à séparer la philosophie de la littérature. À ses yeux, la Contingence n'était pas une notion abstraite, mais une dimension réelle du monde : il fallait utiliser toutes les ressources de l'art pour rendre sensible au cœur cette secrète « faiblesse » qu'il apercevait dans l'homme et dans les choses. La tentative était à l'époque très insolite ; impossible de s'inspirer d'aucune mode, d'aucun modèle : autant la pensée de Sartre m'avait frappée par sa maturité, autant je fus déconcertée par la gaucherie des essais où il l'exprimait ; afin de la présenter dans sa vérité singulière, il recourait au mythe. « Er l'Arménien » mettait à contribution les dieux et les Titans : sous ce déguisement vieillot, ses théories perdaient de leur mordant. Il se rendait compte de cette maladresse, mais il ne s'en inquiétait pas »[15]. S. de Beauvoir a raison de souligner que, dans la

---

contingence ». (Noter l'hésitation ; *la création presque* d'une essence).

[15] S. de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée, op. cit.*, p. 479.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

culture du jeune normalien philosophe, il n'y avait guère de quoi étayer ce projet singulier d'écriture : ni du côté des écrivains qu'il lisait, comme Hugo, Stendhal, Balzac, Flaubert, Zola, Gide, Valéry, Proust, où il était difficile, à de rares exceptions, de trouver un projet de révélation métaphysique[16] ; ni du côté des philosophes, comme Aristote, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, où la philosophie visait à la théorisation systématique et conceptuellement articulée, en se séparant donc nettement de la littérature[17]. Mais précisément Sartre explique à S. de Beauvoir en 1974 qu'il voulait, dans ses premières tentatives d'écriture, surmonter cette dualité : *inventer des récits qui dévoileraient le monde et auraient en ce sens une fonction de révélation métaphysique*[18].

C'est dans ce contexte que s'éclaire le caractère absolument impérieux de la vocation littéraire du jeune Sartre. L'écriture est tout sauf un jeu gratuit, en elle le monde se révèle à la réalité-humaine, la

---

[16] Sur les lectures d'enfance, cf. *Les Mots*. Sur les lectures de Lycée et d'École, cf. A. Astruc, M. Contat, le film *Sartre par lui-même*, *op. cit.*, p. 28 *sq.* Et « Entretiens de 1974 » (*CA*, p. 271 *sq.*). La plupart des œuvres dans lesquelles Sartre a pu trouver un écho à son propre projet de littérature métaphysique (Faulkner, Dos Passos, Kafka, Joyce, V. Woolf) sont lues après les années d'études. Le point sur l'ensemble les lectures littéraires du jeune Sartre est fait dans le Colloque *Lectures de Sartre*, publié aux Presses Universitaires de Lyon (*op. cit.*).

[17] C'est assez évident pour Descartes, Leibniz, Spinoza et Kant. Pour Aristote, l'interprétation classique dans l'Université française de l'époque est celle de O. Hamelin, contenue dans ce Résumé de ses Cours au titre significatif : *Le système d'Aristote* (Paris, Alcan, 1920). Platon, de ce point de vue, est un cas à part. Le jeune Sartre, comme on le voit dans *Er l'Arménien*, ou *La légende de la vérité* a été fortement attiré par ce qui dans la pensée platonicienne excède le système rationnel clos : d'une part le recours au mythe, d'autre part la forme dialoguée.

[18] Sartre explique qu'il voulut apprendre la philosophie *pour* réaliser son projet de littérature révélatrice de monde (« je pensais que le roman devait rendre compte du monde », *CA*, p. 194-195). « À partir du moment où j'ai étudié la philosophie, et que j'ai écrit, je pensais que le résultat de la littérature, c'était d'écrire un livre qui découvrait des choses au lecteur qu'il n'avait jamais pensées. Ça, ça été très longtemps mon idée : que j'arriverais à donner du monde, non pas ce que n'importe qui peut en voir, mais des choses que je verrais – que je ne connaissais pas encore – et qui dévoileraient le monde » (*CA*, p. 196). Lire, c'était accéder au monde, « c'est-à-dire à l'être métaphysique » (*CA*, p. 303). Cf. aussi le film *Sartre par lui-même*, *op. cit.*, p. 24 : longtemps j'ai cru, explique Sartre, « qu'un livre vous donnait une sorte de vérité, difficile à saisir, même métaphysique, vous livrait des secrets sur les choses ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réalité-humaine se fait révélatrice de monde *et dans cette révélation il se pourrait bien que la réalité-humaine se sauve et, avec elle, le monde*. Revenons à notre portrait de l'écrivain en 1929. « Il ne vivait, écrit S. de Beauvoir, que pour écrire. Il ne comptait pas, certes, mener une existence d'homme de cabinet ; il détestait les routines et les hiérarchies, les carrières, les foyers, les droits et les devoirs, tout le sérieux de la vie. Il se résignait mal à l'idée d'avoir un métier, des collègues, des supérieurs, des règles à observer et à imposer ; il ne deviendrait jamais un père de famille, ni même un homme marié. Avec le romantisme de l'époque et de ses vingt-trois ans, il rêvait à de grands voyages (...). Il ne s'enracinerait nulle part, il ne s'encombrerait d'aucune possession : non pour se garder vainement disponible, mais afin de témoigner de tout. Toutes ses expériences devaient profiter à son œuvre et il écartait catégoriquement celles qui auraient pu la diminuer. Là-dessus nous discutâmes ferme (...). Sartre soutenait que, quand on a quelque chose à dire, tout gaspillage est criminel. L'œuvre d'art, l'œuvre littéraire était à ses yeux une fin absolue ; elle portait en soi sa raison d'être, celle de son créateur, et peut-être même – il ne le disait pas, mais je le soupçonnais d'en être persuadé – celle de l'univers entier »[19].

Il serait foncièrement erroné de penser que le jeune Sartre, en pleine possession d'un système philosophique achevé, aurait cherché à « illustrer » ce dernier par des récits de fiction, empruntant les mauvais chemins de la littérature à thèse[20]. Comme G. Idt l'a clairement mon-

---

[19] *MJFR*, p. 476-477. Et *FA*, t. 1, p. 19. Nous allons revenir sur ce thème – absolument essentiel dans la première métaphysique sartrienne – du salut par l'art, en commentant *Les Mots*, les *Écrits de jeunesse* et *La Nausée*.

[20] Cette fausse interprétation est répandue dans d'innombrables commentaires. G. Prince (*Métaphysique et technique romanesque dans l'œuvre de Sartre*, Genève, Droz, 1968, p. 9) cite les travaux de P. Tody, P. West, J.-L. Bruch, M. Nadeau, J. Salvan, F. Jeanson, N. Cormeau. L'ouvrage de G. Prince lui-même ne parvient pas toujours à éviter cet écueil. Le plus souvent, le système philosophique lui servant de fil conducteur est celui du maître ouvrage de 1943. Mais, au moins pour les écrits de jeunesse que nous entreprenons d'analyser ici, cela revient à rétro-projeter (à tort) sur la première littérature métaphysique, le système d'ontologie phénoménologique conceptuellement articulé bien plus tardif. Deux lectures fausses (mais très répandues) s'enracinent dans cette mésinterprétation : selon l'une, Sartre serait un mauvais philosophe parce que trop préoccupé de littérature ; selon l'autre, Sartre serait un mauvais écrivain, parce que trop préoccupé de philosophie. Reproches absurdes :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tré à propos de l'ensemble de la production romanesque sartrienne[21], le processus d'écriture, beaucoup plus complexe et convaincant, comprend trois étapes. Sartre commence par jeter sur le papier quelques thèmes de réflexion philosophique – très en deçà d'un véritable système de concepts, sa pensée se résume à quelques intuitions peu structurées, relativement indéterminées et largement imagées : elle questionne par exemple, dans les *Écrits de jeunesse*, sur l'origine du mal dans le monde, l'idée de choix originel d'existence, le rapport en art entre maître et disciple. Ou encore, dans *La Nausée*, sur la contingence de l'existence fléchissante et la gratuité de la spontanéité conscientielle[22]...

Sartre ne confond pas l'activité littéraire et l'activité philosophique, au contraire il les distingue nettement, à la fois par leurs objets respectifs et par les manières d'écrire très différentes qu'elles impliquent (« Autoportrait à soixante-dix ans », Entretien avec M. Contat, *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 137-139). Ce qui est vrai, c'est qu'il existe une relation (complexe) entre les deux activités, que ce livre tente précisément d'élucider.

[21] G. Idt, *OR*, p. XX-XXI.

[22] « La réflexion et l'écriture philosophique opèrent la totalisation que l'écriture littéraire détotalise ensuite, dans une incessante pulsation. Dans la genèse de chaque roman, même si le plaisir de conter est la pulsion sartrienne la plus fondamentale, le devoir de penser préexiste à l'élaboration d'un projet précis. Avant de concevoir une intrigue, des personnages, un style narratif, Sartre se désigne des sujets à traiter : la contingence, la liberté. Il énumère des aphorismes à illustrer : « fuir l'existence, c'est encore exister », « le malheur, c'est que nous sommes libres », « l'existence, c'est la contingence ». Il s'impose enfin dans ses titres des mythes à développer : « Melancholia », « Lucifer » et, hors du corpus romanesque, « Jean-sans-terre ». Seul « Érostrate » a échappé à la transposition des titres dans un autre registre, du noble au familier, du savant au populaire, du nom propre à l'énoncé d'une situation » (G. Idt, *OR*, p. XX-XXI). Dans le passionnant « Carnet Dupuis » retrouvé récemment par M. Contat et M. Rybalka et remontant approximativement à 1932 (M. Contat, M. Rybalka, *OR*, p. 1680), donc à l'époque de la première rédaction de *Melancholia*/*La Nausée* (*OR*, p. 1661-1662), on aperçoit sur le vif le moment où les thèses philosophiques (« l'idée d'aventure et l'idée d'expérience sont des illusions » ; « le fait historique diffère du fait sociologique » ; « aucune réalité ne parvient jamais à s'individualiser parfaitement » ; « l'existence contingente et l'être nécessaire s'opposent strictement »...) *commencent pour ainsi dire à s'incarner*. Le témoignage de Sartre (*OR*, p. 1661) et de S. de Beauvoir (*FA*, t. 1, p. 123-124) sur la première version de *La Nausée*, convergent pour souligner qu'il s'agissait essentiellement d'une méditation abstraite et passablement ennuyeuse (cf. l'expression significative forgée par Sartre pour désigner la première mouture de son œuvre : « factum sur la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La seconde étape consiste à *construire une intrigue* où le questionnement métaphysique se concrétise. Ce sont Prométhée et Ichtyos, les Titans, dialoguant sur l'origine du mal, Er racontant ce qu'il a vu dans le monde des morts, Louis Gaillard faisant l'expérience traumatisante de la chair malade, Frédéric cherchant sa voie d'écrivain en se dégageant difficilement de l'influence de son maître Organte. Ou encore Roquentin tenant le journal de sa crise mélancolique... Les genres narratifs choisis sont extrêmement variés – G. Idt relie *La Nausée* au genre « méditatif », le cycle des *Chemins de la liberté* à « l'épopée », *Le mur* au « conte » (à la « nouvelle » pourrait-on dire aussi). « Le vrai travail romanesque, explique-t-elle, détotalise ensuite ces modèles simples. Dans une entreprise analogue à celle de Valéry dans *Monsieur Teste*, transposition romanesque du *Discours de la méthode*, Sartre procède en sens inverse. Tandis que Valéry désincarne progressivement son héros, chez Sartre, c'est « toute une existence humaine qui passe de l'abstrait au concret » »[23]. En effet, « les acteurs du drame philosophique se singularisent : le « je » de la méditation, pur sujet énonciateur, les marionnettes du conte, les valeurs incarnées par les héros épiques, se chargent d'éléments romanesques originaux : naïveté dans la perspective narrative, intermittences de la subjectivité spontanée ou réfléchie, temporalité tournée vers l'avenir, faite d'instants discontinus, de projets indécis, d'une attente indéfinie et de rares souvenirs structurants, alternance de passivité et d'impulsivité dans le comportement, voix individualisées et témoignant à la fois d'une condition sociale et d'une vision du monde. Quant à l'intrigue, dans cette « littérature morale et problématique », elle part toujours de « situations extrêmes », c'est-à-dire décisives : imminence de la folie, condamnation à mort, tentatives de crime, de vol, d'avortement, de suicide. Ce sont des situations de mélodrame vécues sans pathos, comme si leurs acteurs n'en comprenaient ni la gravité ni le sens : l'action principale est cachée par des épisodes secondaires destinées à

---

contingence »), qu'il fallut longuement retravailler pour y introduire un peu de « suspense », selon la formule de S. de Beauvoir.

[23] G. Idt, *OR*, p. XXI-XXII. (Citation tirée de « Des rats et des hommes », *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 44).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

connoter le réel, satisfaire ou susciter des fantasmes individuels ou collectifs, ou plus simplement à brouiller les pistes »[24].

La troisième étape consiste, en principe, à tirer en quelque sorte la leçon philosophique de ce qui a été mis en scène. *Seulement il est essentiel que le « fin mot de l'histoire » demeure largement « conjectural »*[25]. M. Blanchot l'a souligné dans son étude sur les romans de Sartre : si *L'Invitée* et *Le sang des autres* laissent assez clairement paraître la morale beauvoirienne, les dénouements de *L'Âge de raison*, du *Sursis*, et plus encore de *La Nausée* n'ont jamais de sens achevé. Le roman sartrien, écrit-il, « même quand il fait pressentir un mouvement vers quelque chose, (...) reste indécis, il n'a pas de pente ou une pente si douce, si incertaine d'elle-même, qu'elle nous incline sans trop nous donner à croire qu'un auteur est là qui nous conduit »[26].

Ayant fixé le sens général du projet littéraire du jeune Sartre, nous pouvons entrer dans l'analyse de quelques œuvres significatives. Comme à chaque fois la révélation métaphysique se veut concrète – c'est une compréhension de l'origine radicale des choses *portée par la vie d'un existant singulier* –, nous pouvons structurer notre réflexion autour de quelques nœuds biographiques : l'enfance, dont nous parlent longuement *Les Mots*. Les années d'études (1921-1929), pendant lesquelles Sartre fut « mille Socrates »[27]. La crise du passage à l'âge d'homme, au début des années trente.

[24] G. Idt, *OR*, p. XXI-XXII.
[25] G. Idt, *OR*, p. XXII.
[26] M. Blanchot, « Les romans de Sartre », in *La part du feu*, *op. cit.*, p. 198.
[27] *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 247.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE UN

NAISSANCE D'UN ÉCRIVAIN

Les Mots relatent la formation d'une vocation d'écrivain, non pas tant de manière chronologique – même si l'ouvrage s'inscrit entre les deux dates-clés du 21 Juin 1905 (naissance) et du 26 Avril 1917 (remariage de la mère avec M. Mancy) –, que sous la forme d'une sorte de genèse idéale : comment un enfant en proie à un sentiment d'angoissante gratuité, élevé dans le culte des Belles-Lettres au sein d'une famille bourgeoise du début du siècle, a-t-il pu former le projet de devenir un grand écrivain, c'est ce que Sartre tente de nous rendre compréhensible[1].

---

[1] P. Lejeune, dans un article intitulé : « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Sartre » (repris dans *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, p. 197-243), a très justement souligné que l'essentiel de l'ouvrage (dans l'édition Gallimard « Folio » de 1964 : p. 19-192) peut bien couvrir en gros la période de quatre à onze ans, il ne suit pas, en dépit des apparences, d'ordre chronologique strict. D'abord parce que sa seconde Partie (« Écrire ») ne *suit* pas la première (« Lire »), elle s'encadre approximativement dans *mêmes* dates. Ensuite parce que chaque Partie est construite logiquement, non chronologiquement. « Une fois éliminés les leurres d'une chronologie désordonnée, l'ordre réel du texte apparaît : c'est celui d'une analyse totalement a-chronique, qui suit non pas l'ordre temporel des événements, mais l'ordre logique des fondements de la névrose. C'est une genèse théorique et abstraite, une sorte de fable analytique qui déploie, sous le couvert du récit, l'enchaînement rigoureux des analyses » (*Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 209). S'agit-il comme le pense P. Lejeune d'une logique « dialectique » ? Rien n'est moins sûr, si l'on tient compte du fait que manque le moment de l'*Aufhebung* des contradictions. La Partie intitulée « Lire » ne contient aucune synthèse dialectique des contradictions dans lequel l'enfant est tombé, mais une oscillation interminable du : « je ne suis rien » au : « je suis tout ». La Partie intitulée « Écrire » ne manifeste pas non plus la présence d'un quelconque progrès par synthèse des contraires, mais montre plutôt une existence fixée une fois pour toutes sur l'inaltérable projet de sauver sa vie par la littérature – encore à l'époque où il écrit *Les Mots* Sartre ne range pas sans nostalgie « l'impossi-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Une remarque de méthode avant d'entrer dans l'analyse de cette autobiographie. Nous avons affirmé, en critiquant l'interprétation de K. Hartmann, que chaque œuvre philosophique sartrienne devait être interprétée dans sa spécificité, en respectant en particulier les ruptures qu'elle introduit par rapport aux œuvres antérieures. Par exemple la *Critique de la raison dialectique* déploie une théorie dialectique de l'histoire humaine qui est absente de *L'être et le néant* (mais s'ébauche dans les *Cahiers pour une morale*). L'œuvre de 1943 à son tour se présente comme une ontologie phénoménologique de l'ipséité facticielle et finie dont on chercherait vainement la trace dans *La transcendance de l'Ego* (qui esquisse pour sa part une phénoménologie transcendantale de la spontanéité créatrice quasi-infinie). Mais les choses se présentent différemment pour les œuvres *littéraires* déployant ces convictions métaphysiques à matrice existentielle que nous venons d'évoquer. Ce peuvent être des récits de pure fiction (romans, nouvelles, contes, etc.), des autobiographies où la marque existentielle est plus forte (*Les Mots*, les *Carnets de la drôle de guerre*), ou encore des biographies d'écrivains (Baudelaire, Genet, Flaubert). Ces œuvres, tout en ayant une prétention à dévoiler une vérité métaphysique – dire quelque chose de l'existant humain dans ses rapports au monde –, ne sont pas au sens strict des œuvres philosophiques et réclament donc un mode de lecture et d'interprétation qui *n'est pas* exactement celui productions philosophiques. Or la différence passe en grande partie par un *rapport de la vérité révélée au temps* qui n'est pas le même dans les deux cas. Dans les textes philosophiques, il y a de véritables ruptures, avec naissance de manières de penser radicalement nouvelles- et disparitions tout aussi radicales de positions considérés comme dépassées. Par exemple il *n'y a pas du tout* de dialectique dans *L'être et le néant* et *il y en a une* dans la *Critique de la raison dialectique* ; il *n'y a plus du tout* de concept de spontanéité radicalement anonyme dans *L'être et le néant* et *il y en a un*, central, dans *La transcendance de l'Ego* ; il *n'y a pas du tout* de concept de facticité dans *La transcendance de l'Ego* et *il y en a un*, central, dans *L'être et le néant*, etc. Cependant, le mode de constitution temporel de la vérité dans les

---

ble Salut au magasin des accessoires » (*M*, p. 246). Dans le détail, notre reconstruction de l'ordre des *Mots* diffère sensiblement de celle proposée par P. Lejeune (*Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 211).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

œuvres littéraires, où le sujet singulier concret Sartre prétend dire quelque chose sur la condition humaine (vérité métaphysique), est très différent. Nulle destruction ni recréation à neuf, mais plutôt un mouvement ascendant où l'ancien est dépassé et conservé (en un sens non dialectique) au sein d'une sorte de mouvement spiralé, en sorte qu'il devient légitime d'interpréter l'ancien à la lumière du neuf. C'est ce que nous tentons dans ce chapitre. Quoique *Les Mots* n'aient été publiés qu'au seuil de la vieillesse, nous n'hésitons pas à prendre les convictions métaphysiques existentielles qui hantent cette magnifique autobiographie comme guide pour déchiffrer les plus lointaines rêveries et le plus archaïques certitudes de l'enfance. Tant il est vrai que, comme l'écrit Sartre lui-même, « une vie se déroule en spirales ; elle repasse toujours par les mêmes points, mais à des différents niveaux d'intégration et de complexité »[2].

1. « Ce monstre qu'ils fabriquent avec leurs regrets »

1.1 « Pas même une ombre, pas même un regard »

« Jean-Baptiste voulut préparer Navale, pour voir la mer. En 1904, à Cherbourg, officier de marine et déjà rongé par les fièvres de Cochinchine, il fit la connaissance d'Anne-Marie Schweitzer, s'empara de cette grande fille délaissée, l'épousa, lui fit un enfant au galop, moi, et tenta de se réfugier dans la mort »[3]. L'origine : une absence[4]. La

---

[2] « Questions de méthode », in *Critique de la raison dialectique*, t. 1 (Gallimard, 1960), p. 71.

[3] *M*, p. 16. La lecture des *Mots* proposée par J. Pacaly (*Sartre au miroir*, Paris, Klincksieck, 1980), est très éclairante pour comprendre l'auteur singulier qui s'est mis en scène dans ce récit d'enfance ; mais le point de vue strictement psychanalytique de ce commentaire n'est pas le nôtre. Pour notre part, nous sommes sensibles avant tout à la métaphysique de la conscience – spontanéité gratuite hantée par l'*ens causa sui* – que ce récit enveloppe. Dans la mesure cependant où cette métaphysique porte une très forte marque existentielle et s'exprime dans un récit autobiographique, l'interprétation psychanalytique constitue une aide précieuse pour élucider les convictions métaphysiques du jeune Sartre.

[4] P. Lejeune affirme de manière extrêmement juste (*Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 210) : la pure liberté du début des *Mots* est « comme une sorte de tourbillon au centre duquel se creuse un vide, une pure disponibilité (...). Toute la « mise en scène » du début est destinée à poser la liberté comme une origine absolue, avant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

liberté du fils jaillit, pure et absolue, de ce retrait inopiné de la Loi. « Il n'y a pas de bon père, c'est la règle ; qu'on n'en tienne pas grief aux hommes mais au lien de paternité qui est pourri. Faire des enfants, rien de mieux ; en *avoir*, quelle iniquité ! Eût-il vécu, mon père se fût couché sur moi de tout son long et m'eût écrasé. Par chance, il est mort en bas âge ; au milieu des Enées qui portent sur le dos leurs Anchises, je passe d'un rive à l'autre, seul et détestant ces géniteurs invisibles à cheval sur leurs fils pour toute la vie ; j'ai laissé derrière moi un jeune mort qui n'eut pas le temps d'être mon père et qui pourrait être, aujourd'hui, mon fils. Fut-ce un mal ou bien ? Je ne sais ; mais je souscris volontiers au verdict d'un éminent psychanalyste : je n'ai pas de Sur-moi »[5]. Ce que cet étrange jugement laisse entendre, c'est schématiquement, si l'on suit l'interprétation psychanalytique de J. Pacaly, la non résolution du complexe d'Œdipe, ou pour le dire autrement : l'absence d'intériorisation de l'interdit œdipien et le maintien des investissements originels sur les parents (amour de la mère, haine du père). Nous ne nous arrêterons pas sur ce diagnostic ni sur son éventuelle pertinence pour interpréter l'histoire personnelle de l'enfant Sartre[6] ; ce qui nous intéresse, c'est la *suture de cette histoire*

---

toute histoire (c'est-à-dire avant tout souvenir ou toute conscience). Elle n'est pas du tout liée à une prise de conscience, à une réaction qui la manifesterait au sein d'une histoire : elle est, hors de l'histoire, le *trou* qui engendre toute histoire, qui rend nécessaire l'existence d'une histoire – trou, vide, qui d'ailleurs *se répétera* indéfiniment tout au long de l'histoire, et sera, de la sorte son véritable moteur ».

[5] *M*, p. 19. J. Pacaly a montré de façon très convaincante que cette image du Père écrasant son fils – d'Énée portant Anchise, de Julien portant le lépreux... – constitue une obsession qui traverse toute l'œuvre. On la trouve par exemple dans le « Prière d'insérer » des *Mouches* en 1943 (*ES*, p. 88), dans le *Saint Genet* (Paris, Gallimard, 1952, p. 100) ; elle est récurrente dans *L'idiot de la famille*. Parmi d'innombrables passages de ce dernier ouvrage, on peut citer celui-ci (t. 2, Paris, Gallimard, 1971, rééd. 1988), p. 1893-1894 : « La névrose de Gustave, c'est le Père lui-même, cet Autre absolu, ce Supersurmoi installé en lui, qui l'a constitué en impuissante négativité (elle ne peut se changer en négation et ne dispose que de conduites *positives* – obéissance, respect, empressement – pour parvenir à ses fins, c'est-à-dire pour *nier* le Destin imposé) (...). La chute de Pont-l'Evêque *dit quelque chose* au Géniteur. En dénonçant sourdement la vanité de l'activisme, c'est l'activiste en chef qu'elle condamne symboliquement ».

[6] J. Pacaly reprend à son compte (*Sartre au miroir*, *op. cit*, p. 89-94) la formule forgée par Sartre d'« Œdipe incomplet » (*M, p.* 25) – expression curieuse qu'elle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et d'une compréhension de la conscience comme liberté sans attaches ni contenu. « Ce père, écrit Sartre (*M*, p. 20), n'est pas même une ombre, pas même un regard : nous avons pesé quelque temps, lui et moi, sur la même terre, voilà tout. Plutôt que le fils d'un mort, on m'a fait entendre que j'étais l'enfant du miracle. De là vient, sans doute, mon incroyable légèreté. Je ne suis pas un chef ni n'aspire à le devenir. Commander, obéir, c'est tout un. Le plus autoritaire commande au nom d'un autre, d'un parasite sacré – son père –, transmet les abstraites violences qu'il subit. De ma vie je n'ai donné d'ordre sans rire, sans faire rire : c'est que je ne suis pas rongé par le chancre du pouvoir : on ne m'a pas appris l'obéissance ».

1.2 « Comment serais-je né d'elle ? »

Le corrélat de cette liberté sans limites, c'est la « tranquille possession » (*M*, p. 25) de la mère. « Dans *ma* chambre on a mis un lit de jeune fille. La jeune fille dort seule et s'éveille chastement ; je dors encore quand elle court prendre son « tub » à la salle de bains ; elle revient entièrement vêtue : comment serais-je né d'elle ? Elle me raconte ses malheurs et je l'écoute avec compassion : plus tard je l'épouserai pour la protéger »[7]. L'investissement affectif quasi-incestueux de la figure maternelle est avoué à plusieurs reprises dans *Les Mots*.

---

commente de manière très orthodoxe : la crise œdipienne n'a pas été dépassée, l'interdit de l'inceste n'a pas été intériorisé, le fils est resté amoureusement fixé à sa mère. Cette situation selon elle est à l'origine, en premier lieu, de l'indéracinable conviction du « qui perd gagne » ; en second lieu de l'irréductible sentiment d'être de trop ; et enfin de l'oscillation permanente du « comme personne » au « comme tout le monde ». M.-G. Murat a tenté une interprétation lacanienne de cette non résolution du complexe d'Œdipe (« J.-P. Sartre, un enfant séquestré », *Les Temps modernes*, Janvier 1988, n° 498, p. 131, 132, 133). Sur la formation du surmoi dans et par le dépassement de l'Œdipe, les deux textes principaux de Freud sont de 1923 (« *Das Ich und das Es* » ; trad. fr. de J. Laplanche : « Le moi et le ça », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 219-275) et de 1924 (« *Der Untergang des Ödipuscomplexes* » ; trad. fr. de D. Berger : « La disparition du complexe d'Œdipe » », in *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., 1969, p. 117-122).

[7] *M*, p. 21.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1.3 « Le père terrible »

Mais cette toute puissance de l'enfant se renverse dans son contraire – dans la soumission totale au grand-père Charles Schweitzer, ce « Dieu de colère » qui se « gorgeait du sang de ses fils »[8], comme Anchise écrasant Enée de tout son poids. Ces images obsédantes reviennent tout au long de l'œuvre sartrienne pour dire la soumission érotisée au Tout Puissant, comme dans ce magnifique passage du *Saint Genet* évoquant le choix par Genet de la passivité dans la relation amoureuse : amant, il décide de se faire radicalement annoncer ce qu'il est par l'aimé. « À ceux qui sont bien de chez soi, aux justes, aux honorables, cette identification peut paraître une tentative absurde et vaine. Mais je leur demanderai d'abord s'ils sont bien sûrs d'être eux-mêmes. Cette paix qui règne en eux, sais-je s'ils ne l'ont pas obtenue en faisant leur soumission à un protecteur étranger qui règne à leur place ? Celui que j'entends une fois prononcer ces mots : « Nous médecins... », je sais qu'il est en esclavage. Ce *nous médecins* est son moi, créature parasitaire qui lui suce le sang. Et ne fût-il que lui-même, il y a mille façons d'être livré à soi comme aux bêtes, de nourrir avec sa propre chair une idole invisible et insatiable. Car il n'est permis à personne de dire ces simples mots : je suis moi. Les meilleurs, les plus libres peuvent dire : j'existe. C'est déjà trop. Pour les autres, je propose qu'ils usent de formules telles que : « Je suis Soi-même... » ou : « Je suis un Tel *en personne* ». S'ils ne visent pas à changer de peau, c'est que la poigne qui les gouverne ne leur en laisse pas le loisir, c'est surtout que la société a reconnu depuis longtemps et consacré cette symbiose en accordant au couple formé par le malade et son parasite la gloire ou simplement l'honorabilité : c'est un enfer légitime. Pour moi, je m'écarte d'eux si je puis : je n'aime pas les âmes habitées. Mais les enfants de Caïn, qui sont les chevaux d'un zar que la société réprouve, je comprends qu'il aspirent à changer de maître »[9].

Dans *Les Mots,* le Maître colérique et omnipotent avance traîtreusement masqué sous les traits du Dieu aimant, tandis que l'impuissance radicale du petit-fils est retournée sournoisement en générosité – l'affection jouée annule la soumission affectueuse du petit-fils au

[8] *M*, p. 22.
[9] *Saint Genet, op. cit.*, p. 100.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

grand-père. « J'apparaissais au terme de sa longue vie, sa barbe avait blanchi (...) et la paternité ne l'amusait plus. M'eût-il engendré, cependant, je crois bien qu'il n'eût pu s'empêcher de m'asservir : par habitude. Ma chance fut d'appartenir à un mort : un mort avait versé les quelques gouttes de sperme qui font le prix ordinaire d'un enfant ; j'étais un fief du soleil, mon grand-père pouvait jouir de moi sans me posséder : je fus sa « merveille » parce qu'il souhaitait finir ses jours en vieillard émerveillé ; il prit le parti de me considérer comme une faveur singulière du destin, comme un don gratuit et toujours révocable ; qu'eût-il exigé de moi ? Je le comblais par ma seule présence. Il fut le Dieu d'Amour avec la barbe du Père et le Sacré-Cœur du fils »[10].

1.4 « La Comédie familiale »

Le grand-père peut bien s'attendrir sur son petit-fils, ce dernier combler son grand-père d'attentions charmantes, le fils et la mère peuvent bien affecter la plus grande réserve dans leur relation privilégiée, que cache cette comédie ?[11] Cet autocrate qui a passé sa vie à écraser ses fils, le voilà qui enlève l'enfant de terre, le porte aux nues à bout de bras, le rabat sur son cœur en murmurant (*M*, p. 24) : « mon trésor ! » Ce petit-fils qui connaît les « tentations les plus criminelles »[12], le voilà qui se soumet hypocritement au tyran et joue à

---

[10] *M*, p. 22. J. Pacaly a retrouvé (*Sartre au miroir*, *op. cit.*, p. 89, n. 200) l'origine de l'expression : « fief du soleil ». Elle vient de M. Bloch, *La société féodale* (Paris, A. Michel, 1939). M. Bloch écrit à propos de l'alleu : « On l'a parfois défini : « pleine propriété ». C'était oublier que cette expression s'applique toujours mal au droit médiéval (...). L'alleu (...) n'est pas forcément vers le bas un droit absolu, mais il l'est vers le haut. « Fief du soleil » – entendez *sans seigneur humain* –, diront de lui, joliment, les juristes allemands de la fin du moyen âge ». (Nous soulignons). « Fief du soleil » signifie donc, dans *Les Mots*, l'annulation (fantasmatique) de la soumission du petit-fils au grand-père *omnipotens*.

[11] *M*, p. 61. L'expression « comédie familiale » passe chez P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 212-214. Cf. *M*, p. 23-36 ; p. 74 ; p. 75.

[12] *M*, p. 26. De cette révolte contre la toute puissance de la figure paternelle incarnée par Charles Schweitzer, il peut être tentant de donner, comme l'a fait J. Pacaly, une interprétation psychanalytique. Signe de la non résolution du complexe d'Œdipe, elle constituerait la clé d'une sexualité marquée par la régression à des formes d'organisation archaïques, fortement teintée d'homosexualité, toujours sous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'enfant modèle. Sous la « déférence affable pour l'ordre établi » pointent « l'arrogance »[13] et la révolte qui minent la pieuse obéissance. « Nous jouions, écrit Sartre (*M*, p. 24), une ample comédie aux cent sketches divers : le flirt, les malentendus vite dissipés, les taquineries débonnaires et les gronderies gentilles, le dépit amoureux, les cachotteries tendres et la passion ».

Ce qui se joue en vérité derrière ces badinages, c'est une lutte à mort : le grand-père vampirise son petit-fils[14], l'enfant, dans l'angoisse, rêve d'un meurtre qui briserait la poigne du maître. Sur la scène familiale, la comédie est toute différente : le grand-père idolâtre son petit-fils, qui en retour, *libre comme l'air, donne sans cesse son amour par pure générosité.* « Mes bouffonneries, écrit Sartre (*M*, p. 29), prennent le dehors de la générosité : de pauvres gens se désolaient de n'avoir pas d'enfant ; attendri, je me suis tiré du néant dans un emportement d'altruisme et j'ai revêtu le déguisement de l'enfance pour leur donner l'illusion d'avoir un fils. Ma mère et ma grand-mère m'invitent souvent à répéter l'acte d'éminente bonté qui m'a donné le jour : elle flattent les manies de Charles Schweitzer, son goût pour les coups de théâtre, elles lui ménagent des surprises ». La soumission terrifiée au Dieu de colère est *retournée fantasmatiquement en libre auto-engendrement,* mis en scène dans un multitude de jeux symboliques. « On me cache derrière un meuble, je retiens mon souffle, les femmes quittent la pièce ou feignent de m'oublier, je m'anéantis ; mon grand-père entre dans la pièce, las et morne, tel qu'il serait si je n'existais pas ; tout d'un coup, je sors de ma cachette, je lui fait la grâce de naître, il m'aperçoit, entre dans le jeu, change de visage et jette les bras au ciel : je le comble de ma présence. En un mot, je me donne ; je me donne toujours et partout, je donne tout : il suffit que je

---

l'emprise d'une forte angoisse de castration... Nous y voyons pour notre part la matrice existentielle d'une certaine compréhension « métaphysique » de la conscience humaine qui, selon Sartre, se définirait par son *impuissance radicale et le désir incoercible de renverser cette impuissance en radicale toute-puissance.*

[13] *M*, p. 26-27.

[14] « Ce n'était pas la Vérité, c'était *sa* mort qui lui parlait par ma bouche » (*M*, p. 27).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pousse une porte pour avoir, moi aussi, le sentiment de faire une apparition »[15].

Ce rêve d'une absolue liberté est à la mesure du déni radical, par toute la famille Schweitzer, de la réalité – notre vie, commente Sartre (*M*, p. 30), n'est « qu'une suite de cérémonies et nous consumons notre temps à nous accabler d'hommages » qui *masquent l'entrelacs des impitoyables rapports de domination.* Anne-Marie expie le décès prématuré de son mari. Ce qui ne désarme ni la jalousie de sa mère Louise, ni les comportements tyranniques de son père Charles. Mais Louise, qui maltraite sa fille, est à son tour victime de la grossièreté du clan Schweitzer qui met à mal sa finesse et sa pudeur. Quant à Charles, mari dominateur, fruste et volage, c'est un père qui étouffe rudement ses fils. Cependant, dans l'enceinte du théâtre familial, la violence de ces volontés dressées les une contres les autres s'évanouit et se transforme, aux yeux de l'enfant ébloui, en une communauté harmonieuse ou chaque liberté se reflète dans celle des autres. Charles peut bien tromper Louise, qui en retour l'exècre, ils sont pour l'enfant unis comme les membres d'un seule personne : « Karlémami ». Anne-Marie et son fils vivent un tranquille amour fusionnel que ne vient apparemment pas troubler la présence du grand-père. De la formidable pulsion d'emprise de ce dernier sur toute sa famille – on verra combien elle façonne la vocation du petit-fils, rien ne sourd. Charles fond d'attendrissement devant son petit fils, ce dernier le lui rend bien, il ne cesse de combler généreusement les attentes du vieillard – c'est un « ange » (*M*, p. 35).

---

[15] *M*, p. 29. Que la clé de tous ces jeux d'enfance apparemment bien innocents soit un véritable fantasme d'auto-engendrement, cela apparaît encore plus clairement dans les lignes de la page suivante. « Je ne cesse de me créer ; je suis le donateur et la donation. Si mon père vivait, je connaîtrais mes droits et mes devoirs ; il est mort et je les ignore : je n'ai pas de droit puisque l'amour me comble ; je n'ai pas de devoir puisque je donne par amour. Un seul mandat : plaire ; tout pour la montre. Dans notre famille, quelle débauche de générosité (...) ». Notons le sens curieux de la générosité : pas de trace de dépossession ni d'un quelconque don de soi à autrui, mais la réaffirmation de la toute-puissance. Ce fantasme d'auto-engendrement exprimé ici dans le registre littéraire fait affleurer la conviction métaphysique que la conscience est recréation de soi *ex nihilo*. (Cette conviction constitue un puissant attracteur pour la phénoménologie transcendantale de l'essai sur l'*Ego*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. Lire

2.1 « Je les révérais, ces pierres levées »

La toute-puissance du grand-père, à laquelle l'enfant abandonné à son inconsistance rêve d'accéder, s'incarne dans l'immensité de sa bibliothèque. « J'ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute : au milieu des livres. Dans le bureau de mon grand-père il y en avait partout (...). Je ne savais pas encore lire que, déjà, je les révérais, ces pierres levées : droites ou penchées, serrées comme des briques sur les rayons de la bibliothèque, ou noblement espacées en allée de menhirs, je sentais que la prospérité de notre famille en dépendait. Elles se ressemblaient toutes, je m'ébattais dans un minuscule sanctuaire, entouré de monuments trapus, antiques qui m'avaient vu naître, qui me verraient mourir et dont la permanence me garantissait un avenir aussi calme que le passé. Je les touchais en cachette pour honorer mes mains de leur poussière mais je ne savais trop qu'en faire et j'assistais chaque jour à des cérémonies dont le sens m'échappait »[16].

C'est Anne-Marie qui ouvre à l'enfant les chemins de la chose écrite : ce qui avait été conté de vive voix dans ces moments d'incestueuse intimité entre mère et fils vient se déposer mystérieusement dans *Les Contes* de Maurice Bouchor. « Je demandais, incrédule ; « les Fées, c'est *là-dedans ?* » ? »[17] La voix de la mère, aussi délicieuse qu'angoissante, cède la place au plaisir pur et sans mélange de la lecture silencieuse et solitaire à laquelle « Poulou » s'initie tout seul. « J'étais fou de joie : à moi ces voix séchées dans leurs petits herbiers, ces voix que mon grand-père ranimait de son regard, qu'il entendait, que je n'entendait pas ! Je les écouterais, je m'emplirais de discours cérémonieux, je saurais tout. On me laissa vagabonder dans la bibliothèque et je donnai l'assaut à la sagesse humaine. C'est ce qui m'a fait »[18]. La bibliothèque se fit monde, plus vrai et plus réel que celui des parcs et jardins, des jeux d'enfants et des cérémonies familiales. « Les souvenirs touffus et la douce déraison des enfances paysannes, confie Sartre (*M*, p. 44), en vain les chercherais-je en moi.

---

[16] *M*, p. 37.
[17] *M*, p. 41.
[18] *M*, p. 43-44.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Je n'ai jamais gratté la terre ni quêté des nids, je n'ai pas herborisé ni lancé des pierres aux oiseaux. Mais les livres ont été mes oiseaux et mes nids, mes bêtes domestiques, mon étable et ma campagne ; la bibliothèque, c'était le monde pris dans un miroir ; elle en avait l'épaisseur infinie, la variété, l'imprévisibilité ». Fontenelle, Aristophane, Rabelais : des îles lointaines qu'il fallait découvrir dans des voyages aventureux. « J'étais La Pérouse, Magellan, Vasco de Gama ; je découvrais des indigènes étranges : « Héautontimorouménos », dans une traduction de Térence en alexandrins, « idiosyncrasie » dans un ouvrage de littérature comparée. Apocope, Chiasme, Parangon, cent autres Cafres impénétrables surgissaient au détour d'une page et leur seule apparition disloquait tout le paragraphe »[19]. Le quadrillage de toutes les régions du savoir dans le Grand Larousse, *c'était la réalité même, totalisée dans toute son profondeur et sa richesse.* « Il y avait la région Ci-D, la région Pr-Z, avec leur faune et leur flore, leurs villes, leurs grands hommes et leurs batailles »[20]. *Un fond de convictions authentiquement « platonisantes » se constituait chez l'enfant* – si l'on se reporte par exemple au *Cratyle,* on voit que le nom pour Platon a pour destination de signifier l'être véritable (l'*ousia* comme *ontôs on*). Or dans le Larousse, explique Sartre (*M*, p. 45-46), je « dénichais les vrais oiseaux, [je] faisais la chasse aux vrais papillons posés sur de vraies fleurs. Hommes et bêtes étaient là, *en personne* : les gravures, c'étaient leurs corps, le texte, c'était leur âme, leur essence singulière ; hors les murs, on rencontrait de vagues ébauches qui s'approchaient plus ou moins des archétypes sans atteindre à leur perfection : au Jardin d'Acclimatation, les singes étaient moins singes, au jardin du Luxembourg, les hommes étaient moins hommes. Platonicien par état, j'allais du savoir à son objet : je trouvais à l'idée plus de réalité qu'à la chose parce qu'elle se donnait à moi d'abord et parce qu'elle se donnait comme une chose. C'est dans les livres que j'ai rencontré l'univers : assimilé, classé, étiqueté, pensé, redoutable encore ; et j'ai confondu le désordre de mes expériences livresques avec le cours hasardeux des événements réels. De là vint cet idéalisme dont j'ai mis trente ans à me défaire ».

[19] *M*, p. 44-45.
[20] *M*, p. 45.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'enfant toutefois devina très tôt qu'un cortège de passions troubles, de violences et d'excès inavouables, infiltrait le calme monde des fiction idéales. « Dans la bibliothèque, j'allais, affirme Sartre (*M*, p. 47), « rejoindre la vie, la folie dans les livres. Il me suffisait d'en ouvrir un pour y redécouvrir cette pensée inhumaine, inquiète dont les pompes et les ténèbres passaient mon entendement, qui sautait d'une idée à l'autre, si vite que je lâchais prise, cent fois par page, et la laissait filer, étourdi, perdu. J'assistais à des événements que mon grand-père eût certainement jugés invraisemblables et qui, pourtant, avaient l'éclatante vérité des choses écrites. Les personnages surgissaient sans crier gare, s'aimaient, se brouillaient, s'entr'égorgeaient ; le survivant se consumait de chagrin, rejoignait dans la tombe l'ami, la tende maîtresse qu'il venait d'assassiner ». Horace tue sa sœur, Brutus tue son fils tout comme Matteo Falcone, madame Bovary se suicide : et si la littérature, échouant à susciter un monde idéal et beau, ne pouvait manifester que misère et violence ? *Mais le grand-père obture immédiatement le gouffre entrouvert en initiant son petit-fils à la religion des Belles-Lettres.* Agnostique, Charles avait reporté sur l'art en général et sur la littérature en particulier son besoin d'absolu, toute œuvre selon lui se devait de manifester les plus hautes Idées, celle du Vrai, du Beau, du Bien. « Des vitraux, des arcs-boutants, des portails sculptés, des chorals, des crucifixions taillées dans le bois ou dans la pierre, des Méditations en vers ou des Harmonies poétiques : ces Humanités-là nous ramenaient sans détour au Divin. D'autant plus qu'il fallait y ajouter les beautés naturelles. Un même souffle modelait les ouvrages de Dieu et les grandes œuvres humaines ; un même arc-en-ciel brillait dans l'écume des cascades, miroitait entre les lignes de Flaubert, luisait dans les clairs-obscurs de Rembrandt : c'était l'Esprit. L'Esprit parlait à Dieu des hommes, aux hommes il témoignait de Dieu. Dans la Beauté, mon grand-père voyait la présence charnelle de la Vérité et la source des élévations les plus nobles. En certaines circonstances exceptionnelles – quand un orage éclatait dans la montagne, quand Victor Hugo était inspiré – on pouvait atteindre au Point Sublime où le Vrai, le Beau, le Bien se confondaient »[21]. Le Dieu des philosophes et des croyants pouvait bien s'être retiré, l'absolu

[21] *M*, p. 52-53. L'idéalisme du grand-père possède la forme particulière du spiritualisme. Cf. *infra*, p. 543 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

survivait dans l'œuvre artistique géniale. Charles Schweitzer intériorisait une conception de la littérature qui avait cours en France aux environs de 1850 – son admiration allait à Vigny, Flaubert, et surtout V. Hugo[22] – et cette conception fut à son tour intériorisée par son petit-fils – d'où l'« idéalisme » dont ce dernier mit « trente ans à se défaire »[23]. En écrivant, on s'élève au dessus de la vie réelle misérable et on accède à un second monde purifié de toute souillure (absolument beau et harmonieux). « J'avais trouvé ma religion : rien ne me parut plus important qu'un livre. La bibliothèque, j'y voyais un temple. Petit-fils de prêtre, je vivais sur le toit du monde, au sixième

[22] L'admiration de Charles Schweitzer pour A. de Vigny éclate dans ce passage du manuscrit Bost des *Mots* (cf. P. Lejeune, « Les souvenirs de lectures d'enfance de Sartre », Colloque *Lectures de Sartre*, *op. cit.*, p. 83). « Quand je lui demandai comment s'écrivaient les livres, il prit un volume de Vigny et me lut ce passage que j'ai retrouvé depuis : « Si le délire est divin et s'il est permis de le regarder comme tel, n'est-ce pas lorsque la mémoire des choses divines que notre âme a connues avant la naissance devient en nous si vive qu'il nous semble être rentrés dans le sein de la Divinité elle-même... Nous ne pouvons donc nous attester élevés jusqu'au sentiment du Beau, du Bien, et du Vrai que dans ces rares moments où notre âme, se souvenant de la Beauté céleste, prend ses ailes pour retourner en sa présence et la voit clairement devant elle, autour d'elle, se sent pénétrée de son amour et ne voit rien dans l'univers qui ne soit tout illuminé des splendeurs de la Divinité » ». L'accent platonicien de ces propos est très manifeste (on pense en particulier au *Banquet*). Vigny, dans la version publiée des *Mots*, est cité p. 64. On pourrait ici confronter *Les Mots* aux pages de « Qu'est-ce que la littérature ? » consacrées à la situation de l'écrivain en France dans la seconde moitié dix-neuvième siècle (*Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 154-183). Dans ce dernier texte, la sacralisation de l'écriture est interprétée dans une perspective sociale et historique. L'écrivain ne se résolvant pas à rompre effectivement avec la bourgeoisie qui le lit, se contente de tonner en paroles contre le prosaïsme d'une vie bourgeoise étriquée, moralisatrice, incapable de voir au delà de l'utile et du concret. La position de l'écrivain est donc instable et inconfortable : lu uniquement par les bourgeois cultivés, il se fait le chantre d'une conversion au monde de la Beauté idéale. Écrire, c'est quitter le monde méprisable des valeurs bourgeoises, célébrer, nouveau prêtre d'une nouvelle religion, le culte de l'Idéal, dans le souvenir des saints d'autrefois, et dans l'espoir de rejoindre, après la mort, la communauté spirituelle des immortels. Sartre ne donne guère références précises sur les œuvres issues de cette religion du Beau – on note juste une brève allusion (*op. cit.*, p. 170) au Parnasse et à la poésie symboliste (pour cette dernière c'est sans doute Mallarmé qui est visé). Dans *Les Mots* on a vu que Sartre citait Vigny, Flaubert, Hugo. Un peu plus loin, il évoque les Goncourt et T. Gautier (*M*, p. 151).

[23] *M*, p. 46.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

étage, perché sur la plus haute branche de l'Arbre Central : le tronc, c'était la cage de l'ascenseur. J'allais, je venais sur le balcon, je jetais sur les passants un regard de surplomb, je saluais, à travers la grille, Lucette Moreau, ma voisine (...). Je rentrais dans la *cella* ou dans le *pronaos,* je n'en descendait jamais *en personne* : quand ma mère m'emmenait au Luxembourg – c'est-à-dire : quotidiennement – je prêtais ma guenille aux basses contrées mais mon corps glorieux ne quittait pas son perchoir, je crois qu'il y est encore »[24]. Étonnante façon pour l'enfant de se penser comme pur regard absorbé dans la contemplation de la Beauté idéale – comme esprit absolu tombé par un hasard regrettable dans le corps vécu comme incarnation provisoire, fugitive et somme toute contingente. Se retirer dans la bibliothèque du grand-père au sixième étage de la rue Le-Goff, c'était (*M*, p. 53) quitter la morne vie et « respir[er] de nouveau l'air raréfié des Belles-Lettres ». Alors, écrit Sartre (*M*, p. 53-54), « l'Univers s'étageait à mes pieds et toute chose humblement sollicitait un nom, le lui donner c'était à la fois la créer et la prendre. Sans cette illusion capitale, je n'eusse jamais écrit ». Pour l'enfant des *Mots* l'âme de l'écrivain, immortelle, hante l'indestructible œuvre – le livre de papier fragile peut bien se dégrader et disparaître, les significations créées demeurent pour l'éternité. L'allusion aux « Humanités » montre que chez Charles Schweitzer, une certaine littérature du dix-neuvième siècle (Vigny, Hugo, Flaubert...) croise son influence avec celle de la culture d'un professeur du secondaire, pour fixer le sens de la religion de la littérature. « Par la double médiation, écrit justement G. Idt, de l'école et de la famille, l'une redoublant l'autre, Charles Schweitzer incarnant les goûts, les méthodes, les conceptions littéraires de l'enseignement secondaire, son petit-fils reçoit et intériorise dans ses années d'apprentissage des impératifs périmés »[25].

---

[24] *M*, p. 53. Et p. 54 : « Je voulais vivre en plein éther parmi les simulacres aériens des Choses. Plus tard, loin de m'accrocher à des montgolfières, j'ai mis tout mon zèle à couler bas : il fallut chausser des semelles de plomb ».

[25] G. Idt, *OR*, p. XVII. L'enseignement des « humanités » en France dans le premier quart du vingtième siècle sacralisait les grandes figures littéraires scandant l'histoire de l'Esprit Humain : Hésiode, Homère, Shakespeare, Corneille, Goethe, Chateaubriand, Hugo, Mérimée, Flaubert... La lecture constante et quasi-exclusive de ces « classiques » par Charles Schweitzer rend assez bien compte de ce que G. Idt remarque très pertinemment (*OR*, p. XVII) : « Les maîtres de Sartre, ce ne sont pas ses aînés d'une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2.2 « Je me voyais lire comme on s'écoute parler »

Étais-je vraiment convaincu, se demande alors Sartre (*M*, p. 61), par cette religion du livre et par la possibilité de s'évader, par la lecture, vers un monde sur-réel parfaitement beau et harmonieux ? « Jusqu'à quel point croyais-je à mon délire ? » En vérité la foi du grand-père s'était dégradée chez le petit-fils en cabotinage. « Mes explorations et mes chasses faisaient partie de la Comédie familiale (...), on s'en enchantait (...), je le savais : oui, je le savais, chaque jour, un enfant merveilleux réveillait les grimoires que son grand-père ne lisait plus. Je vivais au-dessus de mon âge comme on vit au-dessus de ses moyens : avec zèle, avec fatigue, coûteusement, pour la montre (...). Jusque dans la solitude j'étais en représentation : Anne-Marie, Karlémami avaient tourné ces pages bien avant que je fusse né, c'était leur savoir qui s'étalait à mes yeux ; (...) fuir les grandes personnes dans la lecture, c'était le meilleur moyen de communier avec elles ; absentes, leur regard futur entrait en moi par l'occiput, ressortait par les prunelles, fléchait à ras du sol ces phrases cent fois lues que je lisais pour la première fois. Vu, je me voyais : je me voyais lire comme on s'écoute parler »[26]. L'enfant ne se laisse pas *réellement* emporter, par ses lectures, vers un monde sur-réel, il *joue* à l'élévation mystique tout en conservant au fond de lui le sentiment très vif de sa gratuité. Posture hésitante, entre croyance et incroyance – « Poulou » balance entre le prosternement confiant devant les ors de la culture sacralisée et les affres de l'incrédulité. Entrant au Lycée Montaigne, il voit son statut d'officiant des Belles-Lettres fortement ébranlé – son ignorance des règles élémentaires de l'orthographe le ridiculise. Il se défend alors en réaffirmant avec force (*M*, p. 68) : « Je [suis] un enfant prodige qui ne [sait] pas l'orthographe, voilà tout ». Je ne *peux pas* être un enfant comme les autres, je *dois être* l'incomparable prêtre

---

génération, ni Gide, Valéry, Proust, ni Joyce et Kafka, même s'il les admire ; encore moins ses frères aînés, Céline, Dos Passos et Faulkner, ou ceux qu'il considère comme ses contemporains, Aragon et Malraux ». Postérieure à la lecture des « classiques », la découverte par Sartre de tous ces auteurs fournit matière à réflexion sur les techniques de mise en intrigue, elle devient éventuellement source d'inspiration, jamais elle ne « fonde la problématique » (G. Idt) de l'écriture sartrienne.

[26] *M*, p. 61-62.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la culture – la croyance, un instant troublée par l'échec scolaire, fut consolidée avec la complicité de la famille qui retira l'enfant du Lycée et décida de ne lui donner à l'avenir qu'une éducation soigneusement protégée. Mais la prise de conscience de l'insincérité foncière de sa position d'enfant génial progressa inexorablement et, avec elle, le malaise.

2.3 « J'étais un imposteur »

Il n'y avait guère de sincérité, analyse Sartre (*M*, p. 72-73), dans ce jeu d'acteur récitant un rôle écrit par les adultes. « Ma vérité, mon caractère et mon nom étaient aux mains des adultes ; j'avais appris à me voir par leurs yeux ; j'étais un enfant, ce monstre qu'ils fabriquent avec leurs regrets. Absents, ils laissaient derrière eux leur regard, mêlé à la lumière ; je courais, je sautais à travers ce regard qui me conservait ma nature de petit-fils modèle, qui continuait à m'offrir mes jouets et l'univers. Dans mon joli bocal, dans mon âme, mes pensées tournaient, chacun pouvait suivre leur manège : pas un coin d'ombre. Pourtant, sans mots, sans forme ni consistance, diluée dans cette innocente transparence, une transparente certitude gâchait tout : j'était un imposteur ». L'acteur-enfant qui, un bref instant, s'identifiant à son personnage, se croyait vraiment transporté dans le monde sur-réel des fictions, redescendait brusquement sur terre. Au théâtre, l'acteur ne peut jamais tout à fait se prendre au jeu, la conscience des pauvres décors de carton, des maquillages outranciers et des déguisements miteux, a tôt fait de ressurgir et de briser l'illusion. « Comment jouer la comédie sans savoir qu'on la joue ? Elles se dénonçaient d'elles-mêmes, les claires apparences ensoleillées qui composaient mon personnage : par un défaut d'être que je ne pouvait ni tout à fait comprendre ni cesser de ressentir »[27].

---

[27] *M*, p. 73. D'un bout à l'autre de son œuvre, Sartre a consacré d'importantes analyses au jeu de l'acteur de théâtre. La problématique de l'acteur est au cœur du *Saint Genet* (1952), de *Kean*, (1954) du « Flaubert » (1971-1972). Sartre réaffirme constamment que l'acteur ne peut jamais tout à fait se prendre à son jeu, auquel est consubstantielle une certaine insincérité – ce point de vue est fixé dès *L'imaginaire*, où l'on souligne que l'acteur ne peut vivre son personnage que dans une conscience d'irréalité. Une telle conscience d'irréalité est au cœur du projet existentiel de Genet, et plus particulièrement de la double conversion au mal et à la beauté que ce projet

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sans identité véritablement construite, l'enfant oscillait entre le personnage du jeune prodige communiant dans l'exaltation avec les grands auteurs immortels et un sentiment d'inquiétante gratuité qui minait le jeu du comédien. « Je me tournais vers les grandes personnes, je leur demandais de garantir mes mérites : c'était m'enfoncer dans l'imposture. Condamné à plaire, je me donnais des grâces qui se fanaient sur l'heure ; je traînais partout ma fausse bonhomie, mon importance désœuvrée, à l'affût d'une chance nouvelle : je croyais la saisir, je me jetais dans une attitude et j'y retrouvais l'inconsistance que je voulais fuir »[28]. *Nous sommes au rouet* : sentiment de fade inconsistance, défense contre ce sentiment par le rôle de l'enfant-prodige, déception – ça n'est qu'un jeu pour le public des adultes –, retour au sentiment d'inconsistance. Comédie et sentiment de vide sont comme l'envers et l'endroit d'une seule et même situation instable et douloureuse. Toujours en représentation, l'enfant n'était jamais simplement lui-même – il n'était au fond *rien* et éprouvait cette vacuité dans l'angoisse. « J'étais, écrit Sartre (*M*, p. 73-74) un faux enfant (...) ; je sentais mes actes se changer en gestes. La Comédie me dérobait le monde et les hommes : je ne voyais que des rôles et des accessoires ; servant par bouffonnerie les entreprises des adultes, comment eussé-je pris au sérieux leurs soucis ? Je me prêtais à leurs

---

enveloppe. Et si, s'interroge Sartre (*SG*, p. 184) la comédie était la clé de cette double conversion ? « Puisque la synthèse du Non-Être de l'Être et de l'Être du Non-Être, c'est l'apparence, et puisque l'apparence manifeste au méchant son horrible liberté, si Genet, par un effort extraordinaire, transformait les actes en gestes, l'être en imaginaire, le monde en fantasmagorie et soi-même en apparence ? S'il remplaçait la destruction impossible de l'univers par son *irréalisation ?* Si ce garçon se transformait – comme Divine – en femme imaginaire ? Et si, par cette comédie, il entraînait tout, arbres, plantes, ustensiles, animaux, femmes et hommes dans un tourbillon irréalisant ? (...). Cette folle tentative pour remplacer le monde entier par une apparence de monde se nomme l'esthétique et (...) l'esthète est un méchant. Dix ans de sa vie Genet a été esthète et la beauté ne fut d'abord pour lui qu'un rêve haineux de conflagration universelle ». Dans le « Flaubert », c'est l'étude de la « personnalisation » par laquelle Gustave intériorise sa situation originelle (deuxième Partie, Livre premier) qui introduit à une analyse de la vocation d'acteur. L'acteur, écrit Sartre est « un centre permanent, réel et reconnu d'irréalisation », *L'idiot de la famille*, t. 1 (Paris, Gallimard, rééd. 1988), p. 788.

[28] *M*, p. 73.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

desseins avec un empressement vertueux qui me retenait de partager leurs fins. Étranger aux besoins, aux espoirs, aux plaisirs de l'espèce, je me dilapidais froidement pour la séduire ; elle était mon public, une rampe de feu me séparait d'elle, me rejetait dans un exil orgueilleux qui tournait vite à l'angoisse ». Simple acteur jouant à être quelqu'un pour le public familial, l'enfant se demandait dans le malaise : et si je ne n'étais l'Incomparable que par jeu et sur une scène de théâtre, ne serais-je pas alors *en vérité rien du tout* ? Lorsque la vie familiale, dit Sartre (*M*, p. 75-76), se révélait brusquement à moi pour ce quelle était : un comédie où tout le monde cabotinait, « ma raison d'être (...) se dérobait, je découvrais tout à coup que je comptais pour du beurre et j'avais honte de ma présence insolite dans ce monde en ordre ».

Au fond, explique-t-il, la mort de mon père me priva d'une loi à intérioriser et me condamna à une liberté sans limites – à l'indétermination et à l'inconsistance. « Personne, à commencer par moi, ne savait ce que j'étais venu foutre sur terre »[29]. Pour l'enfant ainsi libéré, plus rien qui pèse ou pose. « Un père m'eût lesté de quelques obstinations durables ; faisant de ses humeurs mes principes, de son ignorance mon savoir, de ses rancœurs mon orgueil, de ses manies ma loi, il m'eût habité ; ce respectable locataire m'eût donné du respect pour moi-même. Sur le respect j'eusse fondé mon droit de vivre. Mon géniteur eût décidé de mon avenir (...) »[30]. Mais l'enfant ne reprenait aucun héritage, rien ne venait prédéterminer les contours de son absolue liberté. « Au propriétaire, les biens de ce monde reflètent ce qu'il est ; ils m'enseignaient ce que je n'étais pas : *je n'étais pas* consistant ni permanent ; *je n'étais pas* le continuateur futur de l'œuvre paternelle, *je n'étais pas* nécessaire à la production de l'acier : en un mot je n'avais pas d'âme »[31].

Retournant alors imaginairement mon impuissance radicale en toute-puissance, continue Sartre (*M*, p. 81), je me mis à rêver, moi, « vermine stupéfaite, sans foi, sans loi, sans raison ni fin », que j'étais l'Origine de l'univers. Comme M. Simmonot, auréolé d'une Divine Lumière à la fête de l'Institut des Langues Vivantes. « Les cailloux du

[29] *M*, p. 76.
[30] *M*, p. 76.
[31] *M*, p. 77.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Luxembourg, M. Simonnot, les marronniers, Karlémami, c'étaient des êtres. Pas moi : je n'en avais ni l'inertie ni la profondeur ni l'impénétrabilité. J'étais *rien* : une transparence ineffaçable. Ma jalousie ne connut plus de bornes le jour où l'on m'apprit que M. Simonnot, cette statue, ce bloc monolithique, était par-dessus le marché indispensable à l'univers »[32]. La fête de l'Institut battait son plein lorsque la nouvelle bouleversante se répandit comme une traînée de poudre : M. Simmonot n'est pas là ! « Je me réfugiai dans un coin, les invités disparurent ; au centre d'un anneau tumultueux, je vis une colonne : M. Simmonot lui-même, absent en chair et en os. Cette absence prodigieuse le transfigura. Il s'en fallait de beaucoup que l'Institut fut au complet (...) mais il ne s'agissait que de faits accidentels et négligeables. Seul, M. Simonnot *manquait*. Il avait suffi de prononcer son nom : dans cette salle bondée, le vide s'était enfoncé comme un couteau. *Je m'émerveillais qu'un homme eût sa place faite. Sa place : un néant creusé par l'attente universelle, un ventre invisible d'où, brusquement, il semblait qu'on put renaître* (...). Puisque c'était mon lot, à moi, d'être à chaque instant situé parmi certaines personnes, en un certain lieu de la terre et de m'y savoir superflu, je voulus manquer comme l'eau, comme le pain, comme l'air à tous les autres hommes dans tous les autres lieux »[33].

2.4 « Un épanouissement fade en instance perpétuelle d'abolition »

Toute la fin de la première Partie des *Mots* débite la menue monnaie du malaise existentiel fondamental. Le corps, tout d'abord, ressenti dans la nausée comme chair flasque et amorphe. L'ennui, ensuite. « Je suis un chien : je bâille, les larmes roulent, je les sens rouler. Je suis un arbre, le vent s'accroche à mes branches et les agite vaguement. Je suis une mouche, je grimpe le long d'une vitre, je dégringole, je recommence à grimper. Quelquefois, je sens la caresse du temps qui passe, d'autres fois – le plus souvent – je le sens qui ne passe pas. De

[32] *M*, p. 79.

[33] *M*, p. 79-80 (nous soulignons). J. Pacaly constate (*Sartre au miroir*, *op. cit.*, p. 93) la présence dans ce passage d'une « nostalgie de la toute-puissance », dont elle fait une clé de la structure du caractère de Sartre (cf. *op. cit.*, p. 100, 115, 135, 234, 241).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tremblantes minutes s'affalent, m'engloutissent et n'en finissent pas d'agoniser ; croupies mais encore vives, on les balaye, d'autres les remplacent, plus fraîches, tout aussi vaines ; ces dégoûts s'appellent le bonheur »[34]. La peur de la mort, enfin. L'enfant vivait son inconsistance comme menace perpétuelle de disparition – dans une terreur latente que certains événements faisaient cristalliser. « Je me sentais de trop, donc il fallait disparaître. J'étais un épanouissement fade en instance perpétuelle d'abolition. En d'autres termes, j'étais condamné, d'une seconde à l'autre on pouvait appliquer la sentence »[35]. Tout ce qui réactivait le sentiment d'impuissance déclenchait la terreur de finir, tandis qu'inversement cette terreur était le signal d'une résurgence du sentiment de faiblesse et de vulnérabilité. Je fus frappé d'effroi, raconte Sartre (*M*, p. 82), ce jour où une vieille folle du Quai Voltaire menaça de me mettre dans sa poche, comme aussi lorsque chez des amis la porte de la cave s'ouvrit sur un « trou de ténèbres » qui faillit m'engloutir. « S'il arrivait à ma mère de chanter en français *Le Roi des Aulnes*, je me bouchais les oreilles »[36] – la situation terrifiante conjoint de manière significative la présence de la mort, dans le poème, et la tendre présence da la mère dans les bras de laquelle le fils s'abandonne.

Ce vide menaçant, la religion aurait pu le combler. « Dieu m'aurait tiré de peine : j'aurais été chef-d'œuvre signé ; assuré de tenir ma partie dans le concert universel, j'aurais attendu patiemment qu'Il me révélât ses desseins et ma nécessité. Je pressentais la religion, je l'espérais, c'était le remède. Me l'eût-on refusée, je l'eusse inventée moi-même »[37]. Cependant la rencontre avec Dieu fut brève et sans lendemain. Élevé entre un grand-père agnostique à la grosse gaîté antipapiste, une grand-mère franchement sceptique, et une mère ne croyant qu'à un vague Dieu de consolation, catéchisé dans une religion dérisoire, l'enfant rompit bientôt toute relation. « Je viens de raconter, écrit Sartre (*M*, p. 89), l'histoire d'une vocation manquée : j'avais

---

[34] *M*, p. 81.

[35] *M*, p. 84.

[36] *M*, p. 82-83. Angoisse, terreur, nausée, ennui : le récit littéraire, qui n'est nullement discours philosophique, mélange de manière tout à fait légitime ce que la philosophie se doit de distinguer soigneusement.

[37] *M*, p. 84.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

besoin de Dieu, on me le donna, je le reçus sans comprendre que je le cherchais. Faute de prendre racine en mon cœur, il a végété en moi quelque temps, puis il est mort. Aujourd'hui quand on me parle de Lui, je dis avec l'amusement sans regret d'un vieux beau qui rencontre une ancienne belle : « il y a cinquante ans, sans ce malentendu, sans cette méprise, sans l'accident qui nous sépara, il aurait pu y avoir quelque chose entre nous » ». On touche ici à la racine existentielle du caractère résolument athée de la première métaphysique sartrienne, portée par le projet que nous évoquions plus haut : tout dire du monde dans une œuvre littéraire qui aurait constitué une sorte de « Somme athéologique ».

Plus l'enfant s'enfonçait dans son indétermination angoissante – pas de père auquel s'identifier, pas de Dieu, un amour fusionnel avec la mère –, plus il lui devenait malaisé de se conférer par la comédie cette identité aussi désirée que fuyante. « Mon public devenait de jour en jour de plus difficile ; il fallut me dépenser ; j'appuyais mes effets et j'en vins à jouer faux »[38]. Après chaque échec il ne restait à l'enfant que le miroir où il s'abîmait dans la contemplation de sa laideur. « Je ne trouvais en moi qu'une fadeur étonnée. Sous mes yeux, une méduse heurtait la vitre de l'aquarium, fronçait mollement sa collerette, s'effilochait dans les ténèbres. La nuit tomba, des nuages d'encre se diluèrent dans la glace, ensevelissant mon ultime incarnation. Privé d'alibi, je m'affalai sur moi-même. Dans le noir, je devinais une hésitation indéfinie, un frôlement, des battements, toute une bête vivante – la plus terrifiante et la seule dont je pusse avoir peur »[39]. Contre l'effroi, l'enfant tenta une manœuvre désespérée (*M*, p. 95) : il devint « l'Orgueilleux ». Autrement dit : il décida de ne tenir son existence que de lui-même.

2.5 « Je recommençais ma naissance »

« Féminisé par la tendresse maternelle, affadi » par l'absence de géniteur (*M*, p. 97), l'enfant trop sage enveloppé de l'affection paralysante de tout le cercle familial, se retourna brutalement contre cette menaçante indétermination par des rêveries compensatoires où il

[38] *M*, p. 91.
[39] *M*, p. 94-95.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se projetait en héros d'aventures puisées dans ses lectures. « Il n'était plus question de plaire mais de s'imposer »[40] – il fallait cesser d'être celui qui subit et devenir par fantaisie le rude guerrier forgeant son destin par le fer et par le feu. Le contenu latent de ces rêveries, c'était un fantasme de toute-puissance où s'annulait la passive médiocrité de l'enfant-modèle. « Tout se passa dans ma tête ; enfant imaginaire, je me défendis par l'imagination. Quand je revois ma vie, de six à neuf ans, je suis frappé par la continuité de mes exercices spirituels. Ils changèrent souvent de contenu, mais le programme ne varia pas ; j'avais fait une fausse entrée, je me retirais derrière un paravent et recommençais ma naissance à point nommé, dans la minute même où l'univers me réclamait silencieusement »[41].

Le cinéma consolidait ces rêveries – sur l'écran se déroulaient ces vies transformées en destins auxquelles l'enfant s'identifiait passionnément. « Comme ils étaient heureux, ces cow-boys, ces mousquetaires, ces policiers : leur avenir était là, dans cette musique prémonitoire, et gouvernait le présent. Un chant ininterrompu se confondait avec leurs vies, les entraînait vers la victoire ou vers la mort en s'avançant vers sa propre fin. Ils étaient attendus, eux : par la jeune fille en péril, par le général, par le traître embusqué dans la forêt, par le camarade ligoté près d'un tonneau de poudre et qui regardait tristement la flamme courir le long de la mèche. La course de cette flamme, la lutte désespérée de la vierge contre son ravisseur, la galopade du héros dans la steppe, l'entrecroisement de toutes ces images, de toutes ces vitesses, et, par en dessous, le mouvement infernal de la « Course à l'Abîme », morceau d'orchestre tiré de la *Damnation de Faust* et adapté pour le piano, tout cela ne faisait qu'un : c'était la Destinée »[42]. Rêver d'avoir un destin, c'était imaginer une existence qui

---

[40] *M*, p. 98.

[41] *M*, p. 97-98. Imaginer que l'on recommence sa naissance, c'est (cf. *supra*, p. 115, n. 15) un fantasme de re-création de soi par soi, d'auto-engendrement – je ne suis plus cette vermine jetée sans raison dans l'existence, je suis ce héros surhumain qui ne tient son existence que de lui-même. La transfiguration fantasmatique est exprimée par cette belle formule (*M*, p. 100) : « Je risquais ma peau pour le moment sublime qui changerait une bête de hasard en passant providentiel ».

[42] *M*, p. 107. Rappelons que le cinéma (cf. *supra*, p. 99, n. 13), pour le jeune Sartre, a toujours paru effacer la contingence du monde réel en la transfigurant en nécessité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'eût pas été un simple « chapelet de hasards » (*M*, p. 111), mais un cours de vie accomplissant une fin pré-esquissée. Lorsque la mère se mettait au piano, les mêmes identifications aux héros imaginaires se déclenchaient. Dans la pénombre « je devenais, se souvient Sartre (*M*, p. 108-109), (...) l'image (...) d'un mousquetaire (...). Comme un tambour vaudou, le piano m'imposait son rythme. La Fantaisie-Impromptu se substituait à mon âme, elle m'habitait, me donnait un passé inconnu, un avenir fulgurant et mortel ; j'étais possédé, le démon m'avait saisi et me secouait comme un prunier. À cheval ! J'étais cavale et cavalier ; chevauchant et chevauché, je traversais à fond de train des landes, des guérets, le bureau, de la porte à la fenêtre ». Je lisais avec passion, ajoute Sartre, *Grisélidis*, le conte de Perrault où l'épouse martyrisée finissait par triompher de son mari bourreau – tout un symbole : *l'abjection pouvait donc se transformer en élection.* Je « pleurai de joie » en lisant *Michel Strogoff* (*M*, p. 112-113), car je jalousai le destin de cet officier exemplaire ; « [j'adorai] en lui, masqué, le chrétien qu'on m'avait empêché d'être. Le tsar de toutes les Russies, c'était Dieu le Père ; suscité du néant par un décret singulier, Michel, chargé, comme toutes les créatures, d'une mission unique et capitale, traversait notre vallée de larmes, écartant les tentations et franchissant les obstacles, goûtait au martyre, bénéficiait d'un concours surnaturel, glorifiait son Créateur puis, au terme de sa tâche, entrait dans l'immortalité. Pour moi, ce livre fut du poison : il y avait donc des élus ? Les plus hautes exigences leur traçaient la route ? La sainteté me répugnait : en Michel Strogoff elle me fascina parce qu'elle avait pris les dehors de l'héroïsme ».

2.6 Le tourniquet

Au total, c'est l'échec sur toute la ligne. *Dans le malaise, l'existence de l'enfant tourne vertigineusement.* Qui suis-je ? Rien ; je n'ai pas de père, je suis (*M*, p. 36) « l'indéfini en chair et en os »... J'accède, par la lecture, à un monde sur-réel où s'abolit ma gratuité... Mais ces lectures d'adulte ne sont que cabotinage, je ne suis pas un vrai croyant de la religion des Belles-Lettres et donc (*M*, p. 81)... Je ne suis qu'une « vermine stupéfaite »... Et pourtant : si je manquais au monde comme M. Simmonot ?... Cependant c'est impossible, je flotte dans le vide, bâillant d'ennui, angoissé par la mort, éprouvant ma chair fade dans la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nausée... Ce vide est insupportable, je *dois* être un héros de film ou de roman... Toutefois cette gloire est purement rêvée, je ne suis pas une merveille mais une méduse...

« Je fus sauvé par mon grand-père : il me jeta sans le vouloir dans une imposture nouvelle qui changea ma vie »[43].

3. Écrire

La seconde Partie des *Mots* vient pour ainsi dire recouvrir la première en reprenant le récit des années d'enfance – approximativement entre 1905 et 1917 –, non plus du point de vue de la lecture, mais de l'écriture. Cette fois-ci l'aspect chronologique est plus marqué – on voit se succéder les différentes figures que prend le projet d'écrire : d'abord, initiés par la mère, des récits où l'enfant fixe ses rêves et ses angoisses. Puis le grand-père, reprenant les choses en main, engage son petit-fils dans la voie de l'écrivain-professeur. Figure à laquelle succèdent l'écrivain-héros, puis l'écrivain-saint et enfin l'écrivain immortel. Le point d'orgue de cette succession de thèmes, c'est la chute dans la névrose.

3.1 « Je suis né de l'écriture »

Le sens de cette naissance est foncièrement équivoque. D'une part, elle signifie une issue à la crise des rêveries compensatoires : par bonheur Charles, qui aimait à s'essayer aux poèmes de circonstance, à inventer saynètes, charades, bouts-rimés, à rédiger de longues lettres de vacances, donna à son petit-fils l'idée d'écrire. « Il était temps : j'allais découvrir l'inanité de mes songes. Au cours de mes chevauchées fantastiques, c'était la réalité que je voulais atteindre. Quand ma mère me demandait, sans détourner les yeux de sa partition : « Poulou, qu'est-ce que tu fais ? » il m'arrivait parfois de rompre mon vœu de silence et de lui répondre : « Je fais du cinéma ». En effet, j'essayais d'arracher les images de ma tête et de les *réaliser* hors de moi, entre de vrais meubles et de vrais murs, éclatantes et visibles autant que

[43] *M*, p. 116.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

celles qui ruisselaient sur les écrans. Vainement ; je ne pouvais plus ignorer ma double imposture : je feignais d'être un acteur feignant d'être un héros »[44].

Écrire, ce fut d'abord une défense contre l'angoissant sentiment d'inconsistance qui menaçait à chaque instant de ressurgir. Les mots n'étaient-ils pas « la quintessence des choses »[45] et le langage l'accès à un monde sur-réel parfait et harmonieux ? En outre, l'écrivain en herbe plagiait, sans en avoir conscience – ses premiers récits lui étaient soufflés par les romans d'aventures pour enfants, comme par les histoires fantastiques que publiaient les journaux pour adultes – *la libre invention qu'est en vérité l'acte d'écrire prenait l'aspect illusoire d'une révélation du nécessaire.* « Neuves et tout écrites, des phrases se reformaient dans ma tête avec l'implacable sûreté qu'on prête à l'inspiration. Je les transcrivais, elles prenaient sous mes yeux la densité des choses »[46]. Mais bientôt, cette plénitude se fissura avec la prise de conscience du caractère arbitraire de tout récit – au fond, explique Sartre, je jouais à l'inspiré et je ne tardai pas à me persuader que toute intrigue était invention d'auteur jouant librement avec les possibles. Dès lors, l'œuvre participait des vicissitudes de la vie humaine ; loin de protéger l'enfant de ses angoisses et de ses terreurs, elle le ramenait inexorablement à ces dernières. Les écrits en virent à exprimer des caprices d'enfant cruel – « démiurge, je me fis tyran moi-même, je connus toutes les tentations du pouvoir » –, voire « des possibilités effroyables, un univers monstrueux qui n'était que l'envers de ma toute-puissance. Je me disais : tout peut arriver et cela voulait dire : je peux tout imaginer »[47]. Réécrites, les histoires fantastiques lues dans les journaux d'adultes devinrent le miroir d'une angoisse devant l'indétermination. Car, comme Sartre l'explique dans une

[44] *M*, p. 120-121.

[45] *M*, p. 121. « Pris au piège de la nomination, un lion, un capitaine du second Empire, un Bédouin s'introduisaient dans la salle à manger ; il y demeureraient à jamais captifs, incorporés par les signes ; je crus avoir ancré mes rêves dans le monde par les grattements d'un bec d'acier ».

[46] *M*, p. 122.

[47] *M*, p. 126.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« pénétrante analyse de la rhétorique du genre »[48], le ressort du fantastique, c'est toujours la peur devant l'indéterminé. « Le narrateur, écrit-il, rapportait en toute objectivité un fait troublant ; il laissait une chance au positivisme : pour étrange qu'il fut, l'événement devait comporter une explication rationnelle. Cette explication, l'auteur la cherchait, la trouvait, nous la présentait loyalement. Mais, tout aussitôt, il mettait son art à nous en faire mesurer l'insuffisance et la légèreté. Rien de plus : le conte s'achevait sur une interrogation. Mais cela suffisait : l'Autre Monde était là, d'autant plus redoutable qu'on ne le nommait point »[49]. L'exemple donné par Sartre est significatif, il s'agit d'une nouvelle rédigée pour *Le Matin* du 22 Septembre 1913 par E. Jaloux et intitulée « Le vent dans les arbres ». Dans *Les Mots* la nouvelle (devenue « Du vent dans les arbres ») vire au fantastique pur – *l'angoisse sourd de l'hésitation même* : qu'a donc vu la malade pour, frappée d'horreur, tomber morte ? Qu'était-ce donc que cette agitation du feuillage à sa fenêtre qui a précédé le décès ? Un fou s'était-il échappé de l'asile et caché dans l'arbre – ou bien était-ce « la Mort qui secouait les branches du marronnier » ?[50] Il n'est pas indifférent que l'une des possibilités devant lesquelles l'enfant hésite ici, soit l'irruption de la mort. La représentation de la mort, nous l'avons vu lors de l'épisode de la vieille du quai Voltaire, déclenche toujours l'effroi, de sorte que la lecture de la nouvelle provoque simultanément terreur et angoisse.

« J'eus peur de l'eau, peur des crabes et des arbres. Peur des livres surtout : je maudis les bourreaux qui peuplaient leurs récits de ces figures atroces. Pourtant je les imitai. Il fallait, bien sûr, une occasion. Par exemple, la tombée du jour : l'ombre noyait la salle à manger, je poussais mon petit bureau contre la fenêtre, l'angoisse renaissait, la docilité de mes héros, immanquablement sublimes, méconnus et réhabilités, révélait leur inconsistance ; alors *ça* venait : un être vertigineux me fascinait, invisible ; pour le voir il fallait le décrire. Je terminai vivement l'aventure en cours, j'emmenai mes personnages en

---

[48] P. Lejeune, « Les souvenirs de lectures d'enfance de Sartre », Colloque *Lectures de Sartre, op. cit.*, p. 58. Et T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique* (Paris, Seuil, 1970).

[49] *M*, p. 127-128.

[50] *M*, p. 129.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une tout autre région du globe, en général sous-marine ou souterraine, je me hâtai de les exposer à de nouveaux dangers : scaphandriers ou géologues improvisés, il trouvaient la trace de l'Être, la suivaient et, tout à coup, le rencontraient. Ce qui venait alors sous ma plume – pieuvre aux yeux de feu, crustacé de vingt tonnes, araignée géante et qui parlait – c'était moi-même, monstre enfantin, c'était mon ennui de vivre, ma peur de mourir, ma fadeur et ma perversité »[51].

Cette découverte bouleversante d'une littérature vouée à la révélation de la vérité la plus profonde de l'existence fut ridiculisée par le grand-père, qui sacra son petit-fils « fonctionnaire de la de la littérature »[52].

3.2 « Je prendrais la voie royale »

Il s'agit bien d'un revirement radical – « Karl m'avait retourné comme une peau de lapin » (*M*, p. 135). L'enfant avait commencé d'écrire pour exprimer sa terreur et son angoisse d'exister sans raison, dans l'effondrement du sens de toutes choses, voilà qu'on l'engageait à devenir professeur de lettres en intériorisant la conception de la littérature des enseignants du secondaire sous la Troisième République : l'essentiel de la vie devait être consacré à transmettre les « grands classiques » réduits à la sempiternelle célébration du Vrai, du Beau, du Bien. Quant aux loisirs, on pouvait les occuper, suggère Sartre ironiquement (*M*, p. 133), à rédiger pour les journaux locaux « de courts billets littéraires », à donner à la *Revue pédagogique* un « essai brillant sur l'enseignement du Grec » ou sur la « psychologie des adolescents », à écrire « quelques pages érudites et sensibles sur les monuments d'Aurillac ». Le grand-père proclamait la vocation d'écrivain de son petit-fils, mais dans une forme subtilement dégradée destinée à en dégoûter l'enfant. Dans la République des professeurs, comme on l'a vu, les Belles-Lettres sont sacralisées, l'absolu littéraire s'est substitué à un Dieu déclinant, l'écrivain – et son second, l'enseignant – est un clerc en charge du culte des Idéaux. Par rapport aux premières œuvres de l'enfant (histoires fantastiques, romans d'horreur), le sens de l'écriture change du tout au tout : non plus révélation angoissée et terrifiée de l'effondrement du monde, mais

[51] *M*, p. 129-130.
[52] P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 217.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transmission scolaire des grandes œuvres de la culture censées exprimer l'élévation de l'esprit humain au monde des Idées. « Je prendrais la voie royale : en ma personne l'Alsace martyre entrerait à l'École normale supérieure, passerait brillamment le concours d'agrégation, deviendrait ce prince : un professeur de lettres (...). Les préoccupations des universitaires rejoignent celles des littérateurs : je passerais constamment d'un sacerdoce à l'autre ; je vivrais dans le commerce des grands auteurs ; d'un même mouvement je révélerais leurs ouvrages à mes élèves et j'y puiserais mon inspiration »[53]. Cette nouvelle vocation naquit donc de l'intériorisation de la Loi du grand-père, professeur à l'Institut des Langues Vivantes, auteur d'un *Deutsches Lesebuch* estimé et promoteur de la méthode directe. Cette Loi interdisant strictement au petit-fils de jamais prétendre se hausser à la vie exaltante des grands écrivains de la bibliothèque – les Corneille, Hugo,Vigny, Flaubert –, *il ne serait pas créateur, tout au plus intercesseur, pour les grandes œuvres, auprès des élèves.*

L'enfant fit donc sienne cette conception équivoque de l'écriture que Charles défendait au titre de professeur exemplaire de la Troisième République : par elle on accédait à l'absolu lorsqu'on était un grand créateur ; mais, s'il fallait se contenter d'enseigner en rédigeant des manuels, des morceaux choisis, des dissertations, des commentaires de textes, comment encore parler d'élévation à l'absolu ? *Élévation...* rêves de gloire, *chute...* l'enfant retombait dans une médiocrité fascinante : *parce que* cette vocation était pitoyable, explique Sartre (non plus participer à la création de quasi-mondes en compagnie des génies de la littérature, mais faire accéder les élèves aux œuvres, *via* les manuels et les exercices scolaires), je la fis mienne. *Parce que* la figure du professeur dégradait radicalement celle de l'écrivain, je décidai de devenir un enseignant qui écrit. « Si Charles se fût écrié de loin, en ouvrant les bras : « Voici le nouvel Hugo, voici Shakespeare en herbe ! », je serais aujourd'hui dessinateur industriel ou professeur de lettres. Il s'en garda bien : pour la première fois j'eus affaire au patriarche ; il semblait morose et d'autant plus vénérable qu'il avait oublié de m'adorer. C'était Moïse dictant la loi nouvelle. Ma loi. Il n'avait mentionné ma vocation que pour en souligner les désavan-

[53] *M*, p. 133.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tages : j'en conclus qu'il la tenait pour acquise. M'eût-il prédit que je tremperais mon papier de mes larmes ou que je me roulerais sur le tapis, ma modération bourgeoise se fût effarouchée. Il me convainquit de ma vocation en me faisant comprendre que ces fastueux désordres ne m'étaient pas réservés : pour traiter d'Aurillac ou de la pédagogie point n'était besoin de fièvre, hélas, ni de tumulte »[54]. Paradoxalement, l'enfant se laissait d'autant plus aspirer par la carrière de professeur que cette dernière lui apparaissait plus méprisable. On sait que la crise des années trente sera largement issue d'une réaction de désespoir au destin qui se profilait alors d'un professeur qui ne crée pas – d'un « eunuque de la culture »[55] –, caricature bouffonne du grand écrivain : on ne sauve pas sa vie en se faisant l'humble défenseur des humanités, prisonnier des manuels et des exercices scolaires, *mais bien seulement en créant.* La vraie vocation, celle qui sauve, c'est de créer un monde sur-réel, le médiocre enseignant de lettres reste abandonné à sa vie misérable et contingente[56].

En acceptant l'injonction de devenir professeur, écrit Sartre (*M*, p. 136-137), « je savais, une fois pour toutes, ce qu'il fallait répondre aux contrôleurs qui me demanderaient mon billet. On pense bien que j'appréciais mon bonheur ! L'ennui, c'est que je n'en jouissais pas. J'étais titularisé, on avait eu la bonté de me donner un avenir et je le proclamais enchanteur mais, sournoisement, je l'abominais. L'avais-je demandée, moi, cette charge de greffier ? La fréquentation des grands hommes m'avait convaincu qu'on ne saurait être écrivain sans devenir illustre ; mais, quand je comparais la gloire qui m'était échue aux quelques opuscules que je laisserais derrière moi, je me sentais mystifié : pouvais-je croire en vérité que mes petits-neveux me reliraient encore et qu'ils s'enthousiasmeraient pour une œuvre si mince, pour des sujets qui m'ennuyaient d'avance ? » L'enfant était forcé d'avouer, sous l'inflexible volonté du grand-père, qu'il n'était rien – sans génie, destiné à la carrière obscure d'un professeur de Lycée –, mais il se révoltait en sous-main, continuant de rêver à un destin héroïque et désirant toujours la gloire des grands créateurs. C'est la persistance de ces rêves qui le conduisit finalement à se rebeller

[54] *M*, p. 134-135.
[55] J. Pacaly, *Sartre au miroir*, *op. cit.* p. 138.
[56] Voir *Jésus la Chouette professeur de province*, *EJ*, p. 60-135.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contre la vocation abhorrée en bouleversant à nouveau son projet d'écrire – métamorphose du professeur en écrivain-héros. Je « repris à mon compte, dans l'arrogance, le mandat soi-disant impératif que j'avais reçu dans l'humilité »[57].

3.3 « Je devins une dictature militaire »

Enseigner ne sauve pas – comment se résoudre à n'être qu'un fonctionnaire de la littérature ? « Pour que je me sentisse nécessaire, il eût fallu qu'on me réclamât. Ma famille m'avait entretenu quelque temps dans cette illusion ; on m'avait répété que j'étais un don du Ciel, très attendu, indispensable à mon grand-père, à ma mère : je n'y croyais plus mais j'avais gardé le sentiment qu'on naît superflu à moins d'être mis au monde spécialement pour combler une attente. Mon orgueil et mon délaissement étaient tels, à l'époque, que je souhaitais être mort ou requis par toute la terre »[58]. Il fallut quitter les vieux vêtements gris et poussiéreux du professeur de province pour, écrivain, revêtir la robe de gloire du héros. Nouvelle métamorphose. « À huit ans, au moment de me résigner, écrit Sartre (*M*, p. 142) j'eus un violent sursaut ; (...) je me lançai dans une opération simple et démente qui dévia le cours de ma vie : je refilai à l'écrivain les pouvoirs sacrés du héros ». Les rêveries compensatoires d'héroïsme ressurgirent et vinrent fusionner avec l'appel de l'écriture. « Les grands auteurs s'apparentent aux chevaliers errants en ceci que les uns et les autres suscitent des marques passionnées de gratitude (...). Mes confrères étaient des manières de soldats, ils risquaient leur vie en francs-tireurs dans de mystérieux combats, on applaudissait, plus encore que le talent, leur courage militaire »[59]. S'arrachant, d'un violent coup de rein, à l'ornière où l'avait précipité Charles, l'enfant s'envola de nouveau sur les cimes : j'avais « mission d'écrire (...) on m'attendait (...). Je confondis délibérément l'art d'écrire et la générosité (...). On attendait mon œuvre dont le premier tome, malgré mon zèle, ne paraîtrait pas avant 1935. Aux environ de 1930 les gens commenceraient à s'impatienter (...). Je voyais bien qu'ils avaient

[57] *M*, p. 140.
[58] *M*, p. 140-141.
[59] *M*, p. 142-143.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

– Dieu seul savait pourquoi – besoin de mes secours et que ce besoin m'avait engendré, moi, l'unique moyen de les combler. Je m'appliquais à surprendre, au fond de moi-même, cette universelle attente, ma source vive et ma raison d'être »[60]. Je m'appliquais : la roue tourne inexorablement, ramenant l'enfant des cimes de l'enthousiasme dans l'abîme de l'inquiétude : qui donc l'aurait mandé ? N'était-ce pas lui qui s'était lui-même requis ? Contradiction insoluble, l'enfant oscillait d'un fantasme à l'autre : j'étais tout – « tout venait de moi, je m'étais tiré du néant par mes propres forces »..., je n'étais rien – en suspens dans les attentes de l'humanité future, je forçais « sur la prédestination : je convoquais l'espèce et lui refilais la responsabilité de ma vie »[61].

Le doute minait la mystique de l'écrivain-héros : certes Chénier, Pellico, Byron, Dolet, avaient réellement sacrifié leurs vies à leurs idées. Sans compter les illustres persécutés – Voltaire, Rousseau, Hugo, Zola. Mais comment ne pas réaliser qu'engagements et persécutions étaient précisément le signe d'une littérature d'un autre âge ? Ce temps était révolu où Rousseau, Voltaire, Diderot, Condorcet, attaquaient les privilèges de l'ordre dominant, celui des clercs et des nobles, en invitant l'opprimé à se révolter ; révolu aussi l'engagement humaniste de Lamartine, Vigny, Sand, Hugo, Michelet. *Pour qui s'engager ?* Au tournant du siècle nouveau, avant la première guerre mondiale, la plupart des écrivains étaient intégrés à la bourgeoisie triomphante[62]. L'enfant l'intériorisa cette nouvelle situation historique comme destruction dramatique de son idéal de littérature héroïque. « Les hommes avaient besoin de moi : *pour quoi faire* ? J'eus le malheur de m'interroger sur mon rôle et ma destination. Je demandai : « enfin, de quoi s'agit-il » ? et, sur l'instant, je crus tout perdu. Il ne s'agissait de *rien*. N'est pas héros qui veut ; ni le courage ni le don ne suffisent, il faut qu'il y ait des hydres et des dragons »[63]. L'écrivain, à l'époque de l'enfance de Sartre n'avait, de fait, plus aucune cause à défendre. Lui restait cette vocation dérisoire : transfigurer en épopée la médiocre vie du bourgeois (marquée par l'utilitarisme, le goût de

[60] *M*, p. 144-145.
[61] *M*, respectivement p. 146 ; p. 146.
[62] *Situations II*, p. 208.
[63] *M*, p. 148.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'ordre, le sens de l'économie, la prudence, la sacralisation des valeurs familiales), et lui faire découvrir, cachée dans les « serres exquises » de son âme, « toute la gratuité, toute la spiritualité » dont lui, l'écrivain, avait besoin « pour exercer son art avec bonne conscience »[64].

Disparition de l'écrivain-héros. « J'étais revenu à mon point de départ et je crus étouffer une fois de plus dans de monde sans conflits qui réduisait l'écrivain au chômage. Ce fut encore Charles qui me tira de peine »[65].

3.4 « Je retiendrais l'espèce au bord du gouffre par mon offrande mystique »

Nouvelle métamorphose : de l'écrivain-chevalier en écrivain-martyr. La ligne de défense contre le sentiment d'inquiétante gratuité venant de céder, il fallait au plus vite en reconstruire une nouvelle. Or, comme on l'a vu, Charles, en bon professeur de la Troisième République, avait reversé le divin (auquel, agnostique, il ne croyait plus) dans la Culture. Ses propos, dissous dans les « vieilles biles de Flaubert, des Goncourt, de Gautier » (*M*, p. 151), composèrent dans la tête de l'enfant un discours où s'entre-appelaient la mystique de la littérature et le mépris de l'humanité. « Le monde était la proie du Mal ; un seul salut : mourir à soi-même, à la Terre, contempler du fond d'un naufrage les impossibles Idées. Comme on n'y parvenait pas sans un entraînement difficile et dangereux, on avait confié la besogne à un corps de spécialistes. La cléricature prenait l'humanité en charge et la sauvait par la réversibilité des mérites : les fauves du temporel, grands et petits, avaient tout loisir de s'entre-tuer ou de mener dans l'hébétude une existence sans vérité puisque les écrivains et les artistes méditaient à leur place sur la Beauté, sur le Bien. Pour arracher l'espèce entière à l'animalité il ne fallait que deux conditions : que l'on conservât dans des locaux surveillés les reliques – toiles, livres, statues – des clercs

---

[64] *Situations II*, p. 210. Le thème de la liberté « pour rien » est au centre de *L'Âge de raison* : c'est le prix à payer par Mathieu pour l'absolutisation de sa liberté par refus d'assumer sa situation. Ce thème ouvre une échappée sur une métaphysique de la liberté absolutisée où le choix se fait absolument sans motif, dans une sorte de *fiat* créateur.

[65] *M*, p. 150.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

morts ; qu'il restât au moins un clerc vivant pour continuer la besogne et fabriquer les reliques futures »[66]. Mourir au monde pour s'élever à la Beauté pure devint le mot d'ordre du *petit-fils triplement mystifié* : par la religion des Belles-Lettres d'un universitaire de la Troisième République ; par l'idéalisme platonisant des premières lectures qui le poussait à prendre les significations des choses pour les choses mêmes[67] ; enfin, par un certain culte du Beau qui courait à travers toute la littérature française du dix-neuvième siècle – Sartre cite Flaubert et Gautier, qui se trouvaient certainement tous les deux dans la bibliothèque du grand-père, en compagnie de Hugo et Vigny, mais on pourrait ajouter : Baudelaire et Mallarmé[68]. « Le militaire cédait

---

[66] *M*, p. 151.

[67] *M*, p. 154-155. Dans un mouvement en spirale, le platonisme réapparaît pour surdéterminer le projet mystifié d'écrire. « Rhétoricien, je n'aimais que les mots : je dresserais des cathédrales de paroles sous l'œil bleu du mot ciel. Je bâtirais pour des millénaires. Quand je prenais un livre, j'avais beau l'ouvrir et le fermer vingt fois, je voyais bien qu'il ne s'altérait pas. Glissant sur cette substance incorruptible : le *texte*, mon regard n'était qu'un minuscule accident de surface, il ne dérangeait rien, n'usait pas. Moi, par contre, passif, éphémère, j'étais un moustique ébloui, traversé par les feux d'un phare ; je quittais le bureau, j'éteignais : invisible, dans les ténèbres, le livre étincelait toujours ; pour lui seul. Je donnerais à mes ouvrages la violence de ces jets de lumière corrosifs, et, plus tard, dans les bibliothèques en ruines, ils survivraient à l'homme » *(M*, p. 155).

[68] Reprise du thème de la religion de l'art. La religion de Charles paraît plus marquée par les écrivains de la première moitié du 19e siècle – Lamartine, Vigny, Hugo –, celle du petit-fils par les écrivains de la seconde moitié du siècle – Flaubert, les poètes parnassiens et symbolistes, Baudelaire. La nuance séparant ces deux formes de religion est bien marquée dans « L'engagement de Mallarmé ». (Texte de 1952 ; prem. éd. Revue « Obliques », 1979 : rééd. par A. Elkaïm-Sartre dans le volume : *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Paris, Gallimard, 1986), p. 19 *sq.* C'est celle séparant la *croyance* en la présence du Beau dans le monde, et l'*incroyance* – la conscience que ce Beau a définitivement déserté ce monde misérable. La conception de la littérature de l'auteur des *Fleurs du mal* n'est dans le *Baudelaire* qu'esquissée (Paris, Gallimard « Idées », 1963, p. 172-180) : est belle l'œuvre qui exprime l'affleurement d'un monde spirituel dans les sons, les couleurs, les odeurs, et qui par là répond à notre nostalgie d'une Beauté qui toujours s'absente de la réalité. Sartre cite dans son livre (*op. cit.*, p. 228) ce texte significatif de Baudelaire : « c'est cet admirable, cet immobile instinct du Beau qui nous fait considérer la Terre et ses spectacles comme un aperçu, comme une *correspondance* du Ciel ». Toute la poésie de Mallarmé, selon Sartre, est marquée par la mort de Dieu et peut se définir comme l'effort pour « communier, par une sorte de participation mystique, à cette Absence

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la place au prêtre ; Parsifal tragique, je m'offrais en victime expiatoire (...). On écrit pour ses voisins ou pour Dieu. Je pris le parti d'écrire pour Dieu en vue de sauver mes voisins »[69]. Et la roue tourna encore...

3.5 « L'engagement royal qui me conduisait à la gloire par les supplices »

Devenir martyr n'allait nullement de soi. À quels tourments, se demanda l'enfant inquiet, pourrais-je bien être condamné ? Ma vocation n'est-elle pas celle d'un obscur professeur de province ? Par une « modulation insensible »[70], l'écrivain-martyr vit ses nobles supplices commués en dérisoire condamnation à la vie d'un fonctionnaire petit-bourgeois et la béatitude de l'élu transformée en décevante renommée de l'auteur pour les siècles futurs. Nouvelle figure de l'écrivain : croupissant dans l'indifférence ou l'opprobre d'une petite ville, rivé à un métier dégradant, enfermé dans le cercle étriqué des préoccupations familiales, il rédigerait la nuit dans l'effort et la douleur, année après année, des ouvrages qui ne trouvaient pas d'éditeurs mais qui, à la fin de sa vie (voire au moment de sa mort), seraient sacrés chefs-d'œuvre de la littérature universelle. « Dans mes jours maussades, je me voyais mourir sur un lit de fer, haï de tous, désespéré, à l'heure même ou la Gloire embouchait sa trompette. D'autres fois je m'accordais un peu de bonheur. À cinquante ans, pour essayer une plume neuve, j'écrivais mon nom sur un manuscrit qui, peu après, s'égarait. Quelqu'un le trouvait, dans un grenier, dans le ruisseau, dans un placard de la maison que je venais de quitter, il le lisait, le portait bouleversé chez Arthème Fayard (...). C'était le triomphe »[71]. Mais alors s'éteignait toute fièvre créatrice – « un ressort se brise, je suis fini ; je jouis tristement de mon renom mais je n'écris plus. Les deux dénouements ne font qu'un : que je meure pour naître à la gloire, que la gloire vienne d'abord et me tue, l'appétit

---

considérable » (*Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, *op. cit.*, p. 29) – on pense au vers célèbre : « Je suis hanté ! l'azur ! l'azur ! l'azur ! »

[69] *M*, p. 152-153.

[70] P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 218.

[71] *M*, p. 159.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'écrire enveloppe un refus de vivre ».[72] Mort et transfiguration – de nouveau la création littéraire était rêvée comme défense contre le sentiment d'inquiétante gratuité ; l'enfant, en imagination, devenait Œuvre, à jamais belle pour les siècles des siècles. « Le hasard, écrit Sartre, m'avait fait homme, la générosité me ferait livre ; je pourrais couler ma babillarde, ma conscience, dans des caractères de bronze, remplacer les bruits de ma vie par des inscriptions ineffaçables, ma chair par un style, les molles spirales du temps par l'éternité, apparaître au Saint-Esprit comme un précipité du langage, devenir une obsession pour l'espèce, être *autre* enfin, autre que moi, autre que les autres, autre que tout. Je commencerais par me donner un corps inusable et puis je me livrerais aux consommateurs. Je n'écrirais pas pour le plaisir d'écrire mais pour tailler ce corps de gloire dans les mots »[73].

Étonnante transfiguration fantasmatique – le corps de chair se fait feuillets de papier, livre conservé par l'infinité des bibliothécaires futurs, dans lequel se dépose la conscience de l'auteur devenue monde de significations éternellement vivantes pour une infinité de lecteurs à venir. Il faut citer un peu longuement cette page admirable où l'on assiste pour ainsi dire à la cristallisation de tous les éléments de la névrose. « À la considérer du haut de ma tombe, ma naissance m'apparut comme un mal nécessaire, comme une incarnation tout à fait provisoire qui préparait ma transfiguration : pour renaître il fallait écrire, pour écrire il fallait un cerveau, des yeux, des bras ; le travail terminé, ces organes se résorberaient d'eux-mêmes : aux environs de 1955, une larve éclaterait, vingt-cinq papillons in-folio s'en échapperaient, battant de toutes leurs pages pour s'aller poser sur un rayon de la Bibliothèque nationale. Ces papillons ne seraient autres que moi. Moi : vingt-cinq tomes, dix-huit mille pages de texte, trois cents gravures dont le portrait de l'auteur. Mes os sont de cuir et de carton, ma chair parcheminée sent la colle et le champignon, à travers soixante kilos de papier je me carre, tout à l'aise. Je renais, je deviens enfin tout un homme, pensant, parlant, chantant, tonitruant, qui s'affirme avec l'inertie péremptoire de la matière. On me prend, on m'ouvre, on m'étale sur la table, on me lisse du plat de la main et parfois on me

[72] *M*, p. 161.

[73] *M*, p. 163. Le corps glorieux relève le misérable corps de chair éprouvé dans la nausée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait craquer. Je me laisse faire et puis tout à coup je fulgure, j'éblouis, je m'impose à distance, mes pouvoirs traversent l'espace et le temps, foudroient les méchants, protègent les bons. Nul ne peut m'oublier, ni me passer sous silence : je suis un grand fétiche maniable et terrible. Ma conscience est en miettes : tant mieux. D'autres consciences m'ont pris en charge »[74]. En suspens, comme Chef-Œuvre littéraire, dans la conscience de l'infinité virtuelle des lecteurs futurs, l'enfant cessa de vivre douloureusement au présent les hasards de son existence miteuse. Vue depuis l'avenir glorieux, cette dernière devenait Vie d'un Grand Écrivain coulée dans le bronze, tout entière accomplie dans la Création géniale qui la justifiait et la résumait à l'avance. L'idéalisme des clercs de la culture, intériorisé par Karl, empoisonnait à son tour le petit-fils en lui suggérant que les vies d'hommes illustres *n'étaient pas* de vaines illusions et qu'*on pouvait* – tous les grands artistes y étaient parvenus– sauver sa vie de la contingence en la consacrant exclusivement à la création. « Cette vie que je trouvais fastidieuse et dont je n'avais su faire que l'instrument de ma mort, je revenais sur elle en secret pour la sauver ; je la regardais à travers des yeux futurs et elle m'apparaissait comme une histoire touchante et merveilleuse que j'avais vécue pour tous, que nul, grâce à moi, n'avait plus à revivre et qu'il suffirait de raconter. J'y mis une véritable frénésie : je choisis pour avenir un passé de grand mort et j'essayai de vivre à l'envers. Entre neuf et dix ans, je devins tout à fait posthume »[75]. Je devins et je ne devins pas – comme toujours la croyance est minée par un imperceptible sentiment de comédie. Jusqu'à la dernière spirale – le basculement dans la névrose.

---

[74] *M*, p. 163-164.

[75] *M*, p. 167-168. Toute vie d'un grand mort apparaît nécessairement aux survivants, par une sorte d'illusion d'optique, tendue vers son sens final qui semble la prédéterminer. « Quand une grande pensée veut naître (...), elle va réquisitionner dans un ventre de femme le grand homme qui la portera » (*M*, p. 169). Dans le prochain chapitre de ce livre, nous suivrons les développements de cette illusion « rétrospective » (*M*, p. 168) ou « biographique » (*CDG*, p. 279) durant les années d'études.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3.6 « C'était ma mort provoquant ma naissance, c'était ma naissance me jetant vers ma mort »

Deux événements, explique Sartre (*M*, p. 176), me soufflèrent « le peu de raison qui me restait ».

La guerre de quatorze paralysa le jeune écrivain : l'écriture, rentrée, ressortit sous forme d'un babil qui commentait chaque événement en s'entrelaçant avec les bavardages de la mère.

La croyance en la résurrection, en 1916, d'un camarade mort, en la personne de Nizan intégrant la classe de cinquième du Lycée Henri-IV, signifia la chute dans la névrose. « À neuf ans, jusque dans mes pires excès, je me surveillais. À dix, je me perdis de vue. Je courais avec Brun, je causais avec Bercot, avec Nizan : pendant ce temps, abandonnée à elle-même, ma fausse mission prit du corps et, finalement, bascula dans ma nuit ; je ne la revis plus, elle me fit, elle exerçait sa force d'attraction sur tout, courbant les arbres et les murs, voûtant le ciel au dessus de ma tête. Je m'étais pris pour un prince, ma folie fut de l'être. Névrose caractérielle, dit un analyste de mes amis. Il a raison : entre l'été 14 et l'automne de 1916, mon mandat est devenu mon caractère ; mon délire a quitté ma tête pour se couler dans mes os »[76].

[76] *M*, p. 193.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE DEUX

MILLE SOCRATES

Comment le projet de littérature à visée métaphysique se concrétise-t-il pendant les années d'études – disons entre 1921 et 1929, pour reprendre la chronologie suggérée par les *Carnets de la drôle de guerre*[1] ? Dans d'innombrables récits de fiction, de formes extrêmement variées (contes, nouvelles, romans, poèmes, essais, pièces de théâtre...)[2], souvent inachevés, mettant en scène l'existant humain en proie au sentiment de son angoissante gratuité, ou bien submergé au quotidien par cette nauséeuse contingence dont il cherche parfois à s'échapper par l'art. Nous analyserons quelques uns de ces récits, après avoir dégagé les grandes lignes du projet philosophico-littéraire.

1. Le projet philosophico-littéraire

Pendant ses années d'études, Sartre reste fasciné avant tout par la littérature, même s'il découvre la philosophie pendant sa dernière

[1] L'expression : « mille Socrates » est dans les *Carnets* (*op. cit.*, p. 247 et 268). Les p. 268-288 de ce texte représentent un important fragment d'autobiographie pour les années vingt et trente. L'époque 1921-1929, qui correspond aux années d'études (Lycée, École, agrégation), constitue bien une unité, qui précède l'entrée dans la carrière de professeur et la crise qui s'en est ensuivi. Les *Écrits de jeunesse* contiennent plusieurs œuvres littéraires à visée métaphysique que nous allons maintenant analyser. Les *Lettres au Castor* (t. 1) éclairent cette époque, ainsi que, de S. de Beauvoir, les *Mémoires d'une jeune fille rangée*, le premier tome de *La force de l'âge* et les « Entretiens de 1974 ». Voir aussi les *Mémoires* de R. Aron.

[2] M. Contat, M. Rybalka, Introduction aux *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 22-28.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

année de Lycée et s'y attache à partir de la khâgne[3]. Ses préférences, de manière significative, vont à des auteurs dont l'œuvre manifeste une vraie pensée philosophique – Proust, Valéry, Gide, Conrad[4]. Sa culture philosophique se constitue : issue des programmes scolaires qui jalonnent son *cursus* d'étudiant se destinant au professorat, elle contribue à façonner le projet de dévoilement métaphysique du monde qui en retour la concrétise. Rappelons que ce projet vise à dévoiler les significations ontologiques équivoques de la réalité-humaine, des choses, ainsi que de leurs rapports complexes ; l'intuition d'une conscience absolument libre se nourrit de la lecture des stoïciens, s'appuie sur la conception cartésienne du Dieu créateur et sur la critique de la morale kantienne, mais est minée par l'expérience désespérante de l'engluement définitif dans un monde en proie au mal radical. Cette métaphysique est indissociable d'une morale où la conversion à la vie bonne (créatrice) se motive dans une critique virulente de la *mediocritas* bourgeoise.

1.1 La métaphysique des années d'études

Comme nous l'avons vu, selon le témoignage de S. de Beauvoir[5], Sartre en 1929 ne vivait que pour écrire (seule la création était une fin absolue), dans la haine cordiale des valeurs bourgeoises et le mépris des existence abruties par le travail productif, enfermées dans le carcan

---

[3] Dans les « Entretiens de 1974 » (*CA*, p. 203), Sartre dit à S. de Beauvoir : « à l'époque je ne voulais pas écrire de livres de philosophie. Je ne voulais pas écrire l'équivalent de la *Critique de la raison dialectique* ou de *L'être et le néant*. Non, je voulais que la philosophie à laquelle je croyais, les vérités que j'atteindrais, s'expriment dans mon roman ». Dans le film *Sartre par lui-même* (*op. cit.*, p. 23 *sq.*), Sartre explique que les lectures qui l'ont marqué furent *d'abord d'ordre littéraire*, l'intérêt pour la philosophie étant venu à partir de la khâgne avec la découverte de Bergson (*op. cit.*, p. 40-41).

[4] Voir le film *Sartre par lui-même*. Sartre reconnaît l'influence, dans ses années d'études, de Proust, Gide, Valéry (*Eupalinos, L'âme et la danse*), Dostoïevski. Dans les « Entretiens de 1974 », il ajoute Conrad, Giraudoux (*CA*, p. 184), les surréalistes dont la littérature « avait quelque chose de philosophique » (*CA*, p. 198). Sur la métaphysique sous-jacente à l'œuvre de Giraudoux, cf. l'important article : « M. J. Giraudoux et la philosophie d'Aristote : à propos de *Choix des élues* » (*N.R.F.* 1940, repris dans *Situations I*, p. 76-91).

[5] Cf. *supra*, p. 103.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

familial, empêtrées dans les devoirs paralysants. Ce que confirment les *Carnets de la drôle de guerre*. Sartre y explique qu'entre 1921 et 1929 il résolut dans un sens optimiste la question qui le préoccupait depuis toujours des rapports entre l'art et la vie. Toute vie est ratée sauf quand elle est transfigurée par l'écriture et qu'elle devient « vie d'un grand écrivain »[6]. Une telle vie en effet, comme nous l'avons compris en lisant *Les Mots*, apparaît aux lecteurs d'outre-tombe comme sublimée dans l'œuvre éternellement glorieuse – non pas donc comme chapelet de hasards mais comme accomplissement. « J'étais pénétré par un idéal de vie de grand homme que j'empruntais au romantisme » (*CDG*, p. 278) : Liszt, Byron, Shelley, Berlioz... – autant de vies pathétiques et souffrantes, comme celles aussi de Wagner ou de Stendhal, mais rachetées par la gloire posthume[7]. Sartre vivait donc sa jeunesse comme une jeunesse de grand homme, rétro-projetant constamment sa gloire future sur le surgissement de son présent[8].

J'avais, écrit-il, une *vie*. « Une vie, c'est-à-dire un canevas à remplir avec, déjà, une foule d'indications faufilées, qu'il faut ensuite broder. Une vie, c'est-à-dire un tout existant avant ses parties et se réalisant par ses parties. Un instant ne m'apparaissait pas comme une unité vague s'ajoutant à d'autres unités de même espèce, c'était un moment qui s'enlevait *sur fond de vie*. Cette vie était une composition en rosace où la fin rejoignait le commencement : l'âge mûr et la vieillesse donnaient un sens à l'enfance et à l'adolescence. En un sens, j'envisageais chaque moment présent du point de vue d'une vie faite, pour être exact il faudrait dire : du point de vue d'une biographie, et je me considérais comme devant rendre compte de ce moment à cette

---

[6] *CDG*, p. 268.

[7] « Quant au contenu de cette vie, on l'imagine assez : il y avait de la solitude et du désespoir, des passions, de grandes entreprises, un grand temps d'obscurité douloureuse (mais je la raccourcissais sournoisement dans mes rêves, pour ne pas être trop vieux quand il prendrait fin) et puis la gloire, avec son cortège d'admirations et d'amour » (*CDG*, p. 269).

[8] *CDG*, p. 269-270. « J'étais très conscient d'être le jeune Sartre, comme on dit le jeune Berlioz ou le jeune Goethe. Et de temps en temps j'allais faire un petit tour dans l'avenir, pour le seul plaisir de me retourner, de là-haut, dans mon jeune présent et de hocher la tête comme je croyais que je ferais alors, en me disant : « je ne savais pas que cette souffrance me servirait à ce point, etc. » ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

biographie, je sentais qu'on ne pouvait en déchiffrer le sens complet qu'en se plaçant dans l'avenir et j'esquissais toujours devant moi un avenir vague qui me permît de faire rendre à mon présent toute sa signification »[9].

Ainsi totalisée dans la fin qui la justifiait et la suscitait à l'avance, l'existence « molle et pâteuse, injustifiable et contingente »[10] acquérait cette beauté qui n'était que la manifestation sensible de la nécessité. « Si maintenant je me demande quel était le critère qui permît de reconnaître une belle vie, je vois qu'une belle vie c'était simplement celle qui mouille les yeux du lecteur quand elle est racontée par un biographe sensible. J'ai été jusqu'aux moelles pénétré de ce que j'appellerai l'illusion biographique, qui consiste à croire qu'une vie vécue peut ressembler à une vie racontée. Aurais-je pu autrement trouver « belle », du point de vue où je me plaçais, la vie de Stendhal, avec ses amours malheureuses et son long ennui à Civitavecchia ? Seulement, quand on la lisait, chez Arbelet ou Hazard, on ne perdait pas de vue *La Chartreuse de Parme* et *La Chartreuse de Parme* sauvait la vie tout entière »[11]. C'est en se subordonnant à ce rêve métaphysique d'une vie belle tout entière ressaisie dans son *telos* que s'élaborèrent de manière tâtonnante les premières réflexions morales du jeune Sartre.

« J'avais de claires préoccupations morales : je ne voulais pas seulement être un grand écrivain, ni seulement avoir une belle vie de grand homme. Je voulais être quelqu'un de « bien », comme je disais vers 1930, avec une sorte de pudeur. Ces préoccupations morales venaient d'une autre source, certainement, que mon désir d'écrire et d'être grand. Mais elles rejoignaient sans peine mon rêve de vie belle et s'y fondaient : je mériterais plus encore de cette vie si j'y vivais moralement ; et la biographie serait plus riche, plus émouvante encore, si cet homme qui avait tout connu et tout aimé passionnément, qui avait laissé des œuvres belles, avait été par-dessus le marché un homme « bien ». Mais pendant longtemps ces tendances morales, pour s'être fondues à mon désir de *vie*, restèrent subordonnées à lui : c'était *pour réaliser* la vie la plus belle que je serais moral et non pour la

[9] *CDG*, p. 276-277.
[10] *CDG*, p. 276.
[11] *CDG*, p. 278-279.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

morale elle-même »[12]. Être moral, c'était acquérir « une *plus haute dignité métaphysique* »[13] ou, si l'on préfère, *faire son salut.* Sartre dans sa jeunesse, écrit S. de Beauvoir dans ses Mémoires, « cherchait (...) une sorte de salut. Si j'emploie ce vocabulaire, c'est que nous étions deux mystiques. Sartre avait une foi inconditionnée dans la Beauté qu'il ne séparait pas de l'Art, et moi je donnais à la Vie une valeur suprême »[14]. *Morale et métaphysique s'étayaient l'une l'autre dans une commune exigence de conversion à une autre vie – celle de l'écrivain génial.* C'est cette exigence qui organisa et orienta les très nombreuses lectures de l'apprenti-philosophe – les *Carnets* évoquent Descartes, Spinoza, les stoïciens, Kant, Nietzsche[15], auxquels il

---

[12] *CDG*, p. 279. On pourrait dire que, dans cette première ébauche de réflexion sur les rapports entre morale et métaphysique, l'agir se subordonne totalement à l'être. Cf. F. Scanzio, Thèse (inédite) de 1992 : *Sartre et la morale* ; G. Wormser, article « Sartre » (paru dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dirigé par M. Canto-Sperber, Paris, P.U.F. « Quadrige », 2004) ; A. Flajoliet, article « Ontologie, morale, histoire » (paru dans le numéro *Sartre, conscience et liberté* dirigé par G. Seydoux et L. Husson, Revue *Le Portique*, Univ. de Metz, 2006).

[13] *CDG*, p. 280. (Sartre signale l'influence de Spinoza sur cette conception, nous allons y revenir). Dans cette même page, Sartre frappe pour expliciter le sens de son attitude morale deux formules remarquables : « imprimer à sa nature une modification totale qui la fasse passer à un état de plus-value existentielle », et : « être moral équivalait à acquérir une plus haute dignité dans l'ordre de l'être ».

[14] *FA* t. 1, p. 32. Et, de Sartre, « P. Nizan », *Situations IV*, p. 156. « Nous gardâmes longtemps, lui [Nizan] et moi, le vocabulaire chrétien : athées, nous ne doutions pas d'avoir été mis au monde pour y faire notre salut, et, avec un peu de chance, celui des autres. Une seule différence : j'avais la certitude d'être élu ; Nizan se demandait souvent s'il n'était pas damné ».

[15] *CDG*, p. 280-281 ; p. 284. Leibniz, qui a été étudié au moins pour l'agrégation de 1929 (*MJFR*, p. 467-468), n'a pas joué un rôle aussi décisif dans la formation de Sartre que Descartes ou Spinoza, même si sa place est importante dans *L'être et le néant* Cf. en particulier *EN*, p. 546-548, avec la discussion serrée de la conception leibnizienne de la liberté – probablement reconstituée à partir du *Discours de métaphysique* et de la correspondance avec Arnauld (1686-1690). Pour Sartre, Leibniz ne parvient nullement, en dépit de ses efforts, à assurer une véritable liberté à la créature. On sait que cette liberté pour Leibniz réside dans le fait que la notion individuelle de toute créature enveloppe une infinité de prédicats qui ne lui appartiennent pas « nécessairement » mais tout au plus « certainement ». De sorte que Judas ou Adam demeurent responsables de leurs péchés respectifs – et non pas Dieu. Ce thème du Dieu non coupable est au cœur du mythe final de *La République*, que Sartre réinvestit pour rédiger *Er l'Arménien.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

faudrait ajouter Bergson, dont l'*Essai sur les données immédiates* fut une révélation en khâgne. En retour ces lectures ont nourri les premières ébauches de morale et de métaphysique.

Examinons de plus près le fantasme de la liberté absolue parce que créatrice, prenant son essor en s'arrachant à l'existence brute. Dans les « Entretiens de 1974 », Sartre explique à S. de Beauvoir que dans sa jeunesse il se considérait comme un « génie », membre de la rare aristocratie des créateurs – et il faut entendre par là qu'il croyait pouvoir se hausser, comme écrivain, au dessus du commun des mortels cantonné dans les médiocres préoccupations de la quotidienneté. « La masse (...) était faite de demi-êtres humains, d'êtres humains qui n'étaient pas tout à fait réussis, tout ça était autour de moi. Mais il y avait d'autres êtres humains réussis que je découvrais, qui passaient à côté de moi et qui étaient certainement des princes, (...) et puis une tourbe »[16]. En créant, et seulement en créant, l'être humain s'accomplit – et cela signifie, selon la conception mystifiée de l'écriture ici à l'œuvre, qu'il s'élève à l'absolu. La conception de la subjectivité humaine sous-jacente à ce fantasme du génie est celle d'une sorte d'hyper-conscience créatrice où s'annule quasiment l'engagement dans la situation concrète (place, passé, entours, prochain, et même mortalité...). Les hiérarchies scolaires, poursuit Sartre, n'entamaient nullement ma subjectivité géniale. « Mon être c'était cette réalité subjective, profonde, au-delà de tout ce qu'on pouvait en dire, et qui n'était pas classable. En vérité, c'est là que j'ai commencé à dire qu'on ne peut pas classer. Une subjectivité c'est quelque chose qui n'apparaît pas comme premier ou second, c'est une réalité totale et profonde, d'une certaine manière infinie, qui est là, en soi, devant soi, c'est l'être, c'est l'être de la personne »[17]. Dans ses *Carnets*, Sartre précise qu'à l'époque il exécrait – sans pouvoir donner à sa détestation la

[16] *CA*, p. 346. Et *CDG*, p. 281 : « notre période d'incubation dans la surhumanité (...) nous avait conduit là, Nizan et moi : qu'est-ce que se surmonter soi-même sinon accéder à une dignité plus haute ? Je vois aussi que notre mépris des hommes nous commandait de nous retrancher de leurs rangs, ainsi perdrions-nous d'un seul bloc notre humanité ». Sur le rapport du jeune Sartre à Nietzsche, cf. *infra*, p. 154-157.

[17] *CA*, p. 347.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forme d'une réfutation rigoureuse – tous les relativismes et pariait pour l'existence de l'absolue liberté de la conscience[18].

Ainsi absolutisée cette liberté était incompatible avec toute forme d'engagement – Sartre se reprocha en 1939-1940 le désengagement de ses années de jeunesse en le taxant d'« inauthentique ». Quelques indications suffiront ici pour esquisser le portrait du jeune écrivain en génie superbement indifférent aux avatars de sa situation concrète : absence de solidarité avec soi qui coupe totalement le présent vif du passé mort toujours-déjà oublié[19] ; indifférence aux entours, orgueilleuse solitude tissée de mépris du prochain et du refus de tout engagement social et politique vécu comme aliénant ; dénégation de la finitude et de la mort. En particulier la théorie de l'homme seul (qui porte *La Légende de la vérité*), c'est-à-dire l'affirmation de la nécessaire solitude de l'écrivain en charge de révéler la vérité du monde[20], conduisait inéluctablement à cet « individualisme destruc-

---

[18] *CDG*, p. 280-281. L'envers de ce pari c'est, comme nous le savons et comme Sartre le rappelle ici, la croyance en l'absoluité de l'existant brut. Le mot d'ordre du jeune écrivain, ce fut donc de rendre sensible au lecteur l'appropriation sacrée de l'absolu des choses par la conscience percevante elle-même absolue. Ce qui recoupait les préoccupations du « violent néoréalisme » littéraire de l'époque (*CDG*, p. 283), mais aussi du surréalisme et des Revues comme *Esprit* ou *Philosophies* ; ce mot d'ordre rejoignait en outre le projet littéraire de G. Duhamel (*CDG*, p. 281, avec les notes d'A. Elkaïm-Sartre).

[19] *CDG*, p. 436 (18 Février 1940). Sartre rappelle son « incompréhension » du temps lorsqu'il affirmait dans *La Nausée* l'inexistence du passé. Dans mes Cours, dit-il, « j'exagérais la part de reconstruction dans le souvenir » et cette erreur « s'appariait fort bien avec mon manque de solidarité avec moi-même qui me faisait juger insolemment mon passé mort du haut de mon présent ».

[20] *CDG*, p. 487. « Je me suffis, dans la solitude néantisante du pour-soi (...). Je ne suis à l'aise que dans la liberté, échappant aux objets, échappant à moi-même ; je ne suis à l'aise que dans le Néant, je suis un vrai néant ivre d'orgueil et translucide ». Cette solitude pouvait bien, analyse Sartre, être *apparemment* peuplée d'amitiés (avec Nizan, Guille), d'amours (avec S. de Beauvoir, Bianca, Wanda...), en vérité elle ne se laissait nullement entamer. En effet je me donnais en me retirant, explique Sartre dans le Carnet XII (*CDG*, p. 512) : « il y avait tout de même, au delà de cette sincérité de confession publique ou plutôt en deçà, une espèce de mauvaise foi qui était bien à moi, qui était moi, non pas tant dans le fait de garder des secrets que plutôt *dans une certaine manière de m'évader de cette sincérité même et de ne pas m'y donner*. Si l'on veut, en un sens j'étais tout entier dans le coup et, en un autre sens, je m'en échappais en me *voyant* être dans le coup et en me désolidarisant de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

teur et anarchisant » que Sartre évoque dans ses *Carnets*[21]. J.-F. Sirinelli confirme par une étude historique minutieuse que pour le jeune Sartre, les années d'École – à la différence de ce qui advint pour nombre de ses condisciples engagés dans le pacifisme ou le socialisme- –, constituèrent « le temps du détachement »[22].

1.2 Les premières lectures philosophiques

Nous analyserons rapidement les rapports à Nietzsche et Spinoza ; nous nous arrêterons un peu plus longuement sur la lecture des stoïciens, de Descartes et de Kant[23]. Les relations essentielles avec Bergson seront étudiées au cours de l'interprétation du premier grand travail de Sartre sur l'imagination, son *Diplôme d'Études Supérieures*, véritable refondation métaphysique de la psychologie de l'image (cf. notre seconde Partie). Rappelons seulement que Sartre, dans l'entretien filmé de 1972, explique que sa conversion de la littérature à la philosophie remonte à la khâgne, lorsque le Cours de Colonna d'Istria lui fit lire l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Ce fut, explique-t-il, une révélation : enfin un philosophe qui essayait de « décrire concrètement ce qui se pass[ait] dans une conscience »[24].

---

cette partie publique de moi-même par le seul fait de la considérer » (soulignement modifié).

[21] *CDG*, p. 279-280.

[22] *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle* (Paris, Hachette 1995, p. 77). J.-F. Sirinelli rappelle (*op. cit.*, p. 79) cet aveu significatif de Sartre dans sa Préface à *Aden Arabie*, à propos des années vingt : « je détestais qu'il [Nizan] fît de la politique parce que je n'avais pas le besoin d'en faire ». Il montre (*ibid.*) que « l'apolitisme » sartrien s'accompagna à l'E.N.S. d'une participation active à plusieurs incidents antimilitaristes, ainsi qu'au brocardage de l'institution universitaire – ce qui relevait d'ailleurs plus de « penchants libertaires » (d'une « inaptitude au pas cadencé ») que d'un « engagement typé et aisément répertorié » (*op. cit.*, p. 86-87). Voir aussi J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle, Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres* (Paris, Fayard, 1988).

[23] Sur les philosophes aimés par Sartre et Nizan à l'E.N.S., cf. J. Gerassi, *Sartre, conscience haïe de son siècle* (Monaco, Éd. du Rocher, 1992), p. 118.

[24] *Sartre par lui-même*, « Un film réalisé par A. Astruc et M. Contat », *op. cit.*, p. 40.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1.2.1 Spinoza

Sartre a lu Spinoza avec admiration pendant ses années d'École – encore en 1935-1936 au Havre il annotait l'*Éthique*[25]. Deux aspects du spinozisme ont attiré l'attention du jeune philosophe. D'abord la doctrine de la substance infinie du Livre I – nous aurons à montrer qu'elle a constitué un attracteur métaphysique pour la doctrine de la spontanéité transcendantale[26]. Ensuite, comme cela est suggéré dans les *Carnets de la drôle de guerre*, la conception du salut comme possibilité d'une vie selon la raison en laquelle s'abolirait l'esclavage des passions (Livres IV et V de l'*Éthique*)[27]. « Il est (...) utile avant tout dans la vie, écrit Spinoza dans l'Appendice au Livre IV, de perfectionner l'Entendement ou la Raison autant que nous pouvons ; et en cela seul consiste la félicité suprême ou béatitude de l'homme ; car la béatitude de l'homme n'est rien d'autre que le contentement intérieur lui-même, lequel naît de la connaissance intuitive de Dieu ; et perfectionner l'Entendement n'est rien d'autre aussi que connaître Dieu et les attributs de Dieu et les actions qui suivent de la nécessité de sa nature »[28]. Il y a un écho de cette doctrine dans l'affirmation sartrienne selon laquelle tout homme désire être *ens causa sui* (Dieu). Il est clair bien entendu que les perspectives ultimes (Livre V) de

---

[25] M. Contat et M. Rybalka, *EJ*, n. 1 p. 252. L'admiration pour Spinoza dans les années vingt est confirmée par S. de Beauvoir, *MJFR*, p. 479. Elle est partagée par Nizan.

[26] Cf. *infra*, notre commentaire de *La transcendance de l'Ego*, p. 674-680. La spontanéité transcendantale, affirme Sartre (*TE*, p. 23) « ne peut être bornée (comme la substance de Spinoza) que par elle même ». Par là Sartre veut montrer que cette spontanéité est « infinie » en un sens voisin de l'infinité de la substance spinoziste. Cet attracteur métaphysique constitué par la substance infinie spinoziste continue d'influencer la théorie de la liberté absolue de l'ontologie phénoménologique de 1943 (Cf. *EN*, p. 608 et notre Introduction, *supra*, p. 43 *sq.*).

[27] *CDG*, p. 280 : Nizan et moi « décorions vers 1925 (...) du mot spinoziste de salut », la conversion de l'homme à une « plus haute dignité métaphysique ». Et « Nizan », *Situations IV*, p. 180. Sartre décrit ainsi Nizan au retour de son voyage en U.R.S.S : « Désabusé, Nizan renonça pour toujours au vieux rêve spinoziste : il ne connaîtrait jamais cette plénitude affirmative du mode fini qui, du même coup, brise ses limites et retourne à l'infinie substance ».

[28] Spinoza, *Éthique* (trad. fr. Ch. Appuhn, *Œuvres*, t. 3 (Paris, Garnier-Flammarion, 1965), p. 292.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'*Éthique* qui se dessinent sur l'éternité de l'âme en Dieu, ne peuvent recouper exactement les convictions (d'ailleurs assez hésitantes) du jeune Sartre sur le salut par rénovation totale de soi. D'abord parce que, pour Sartre, il s'agit d'une conversion non pas à la raison mais à la vie créatrice dans ce qu'elle de radicalement étranger à la raison. En outre parce que chez lui, comme on l'a vu, la croyance en la possibilité d'une sorte de transfiguration et d'éternisation de la vie par l'art est constamment minée par un sentiment très vif de l'irréductible contingence de cette vie, ainsi que par la tentation de réduire Dieu à un fantasme projeté illusoirement par la conscience humaine. Reste que le jeune Sartre a été fortement attiré (tout comme Nizan), par l'analyse, au Livre IV de l'*Éthique*, de cette *conversion totale* par laquelle cessant de nous déterminer à agir par passion, nous prenons la raison comme règle de conduite. Nous sortons alors de la cité de la discorde, où règnent la tristesse, le mélancolie, la haine, et entrons dans la cité de la joie, de l'amour et de la générosité, où la concorde est obtenue par la justice, l'équité et l'honnêteté. Chez Spinoza, écrit Sartre (*CDG*, p. 280), « je trouvais cette idée de transformation totale... »

1.2.2 Nietzsche

Dans les *Carnets*, Sartre, peu après avoir évoqué son admiration pour Spinoza, fait une allusion cursive à une lecture de Nietzsche : j'ai subi, écrit-il, à l'époque de mes années d'École (tout comme Nizan), une fascination pour la « surhumanité » et la « morale nietzschéenne de la joie »[29]. Allusion assez vague qui n'atteste pas d'une lecture approfondie de Nietzsche[30]. Sartre connaît toutefois bien la vie de ce

[29] *CDG*, p. 281 ; p. 286.

[30] En 1924 (« Carnet Midy », *EJ*, p. 471), Sartre écrit de Nietzsche : « C'est un poète qui a eu la mauvaise fortune d'être pris pour un philosophe. Ses livres traduisent le rêve d'un conquérant, d'un homme né pour être conquérant, mais malade et faible et qui se console par l'imagination ». Il y a une trace d'une lecture plus sérieuse de Nietzsche en troisième ou quatrième année d'École. Cf. R. Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, page 36 : « C'est dans un exposé, au séminaire de Léon Brunschvicg, qu'il [Sartre] ébaucha la vision du monde (*Weltanschauung*) qui devint la sienne. La question qui lui était posée concernait Nietzsche (...). Fallait-il le considérer comme un philosophe au sens rigoureux, presque technique, ou comme un littérateur ? Sartre choisit le premier terme de l'alternative et, par je ne sais quel détour, il esquissa l'opposition de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dernier, à travers deux ouvrages plus biographiques que philosophiques : *La vie de F. Nietzsche*, de D. Halévy, et le monumental : *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, de Ch. Andler. Le tome 2 de ce dernier livre, intitulé : *La Jeunesse de Nietzsche*, qui évoque la relation triangulaire Nietzsche-Cosima-Wagner telle qu'elle se noue et se défait entre 1869 et 1876, constitue la source principale d'inspiration pour la rédaction d'*Une défaite*.

F. Scanzio dans sa Thèse fait un point qui nous paraît très juste sur le rapport du jeune Sartre et de Nietzsche. « La position de Sartre envers la philosophie de Nietzsche, écrit-il, est ambivalente : sans doute il en appréciait le côté démystificateur et Beauvoir écrit qu'ils refusaient l'esprit de sérieux « avec autant de vigueur que Nietzsche, et pour des raisons analogues » » (*FA*, t. 1, p. 23). Mais dès 1929, Sartre critique la notion de « volonté de puissance » et tout au long de son œuvre, les allusions à Nietzsche ont la plupart du temps un aspect critique »[31]. « Absurdité » de la notion de volonté de puissance, dit en effet Sartre dans les *Carnets* et, dans sa Lettre aux *Nouvelles littéraires*, il s'exprime ainsi : « C'est le paradoxe de l'esprit que l'homme, dont l'affaire est de créer le nécessaire, ne puisse s'élever

---

l'en-soi et du pour-soi ; les choses, ces arbres, ces tables, ne signifient rien, ils sont ici, là, sans raison, sans but, et, en contrepartie, la conscience, à chaque instant, signifie et donne signification à ces réalités aveugles, massives, qui la nient et qui pourtant ne sont que par elles ». L. Brunschvicg, contrairement à ce que suggère la charge sévère de Nizan dans *Les chiens de garde* (Paris, Rieder, 1932 ; rééd. Paris, Maspero, 1960), avait assez d'ouverture d'esprit pour consacrer plusieurs pages sérieuses à Nietzsche dans un « Cours de Sorbonne » de 1921-1922 (*La philosophie de l'esprit*, Paris, P.U.F., 1949, p. 71-77, 79-81). M. Contat et M. Rybalka (*EJ*, p. 192-195) ont signalé l'utilisation par Sartre des livres de D. Halévy (Paris, C.-Lévy, 1909) et de C. Andler (Paris, Bossard, t. 1 à 6, 1920-1924 ; rééd. Paris, Gallimard, t. 1-3, 1958).

[31] F. Scanzio, *Sartre et la morale*, *op. cit.*, p. 15 n. 4. Principales allusions de Sartre à Nietzsche : « Lettre » aux *Nouvelles littéraires*, *MJFR*, p. 478 ; *CDG*, p. 177, 280-281, 286, 462 ; *Sit. I*, p. 165, 196 ; *Cahiers pour une morale* (Paris, Gallimard, 1983), p. 108 ; *SG*, p. 211, n. 1 ; p. 385-390. J.-F. Louette (*Sartre* contra *Nietzsche. Les Mouches, Huis clos, Les Mots* ; Grenoble, P.U.G., 1996, p. 21-28) note trois points de contact entre Sartre et Nietzsche : la lutte du philosophe contre la science, l'anti-christianisme, l'anti-humanisme, mais il reconnaît immédiatement que ces rapprochements sont plus apparents que réels (*op. cit.*, p. 26) : « Sartre n'est pas un philosophe nietzschéen ». Abréviation ultérieure pour les *Cahiers* : *CM*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lui-même au niveau de l'être, comme ces devins qui prédisent l'avenir pour les autres, non pour eux. C'est pourquoi, au fond de l'être humain comme au fond de la nature, je vois la tristesse et l'ennui. Ce n'est pas que l'homme ne se pense lui-même comme un *être*. Il y met au contraire tous ses efforts. De là le Bien, et le Mal, idées de l'homme travaillant sur l'homme. Idées vaines. Idée vaine aussi ce déterminisme qui tente curieusement de faire la synthèse de l'existence et de l'être. Nous sommes aussi libres que vous voudrez, mais impuissants... Pour le reste, la volonté de puissance, l'action, la vie ne sont que de vaines idéologies. *Il n'y a nulle part de volonté de puissance. Tout est trop faible : toutes choses tendent à mourir.* L'aventure surtout est un leurre, je veux dire cette croyance en des connexions nécessaires, et qui pourtant existeraient. L'aventurier est un déterministe inconséquent qui se supposerait libre »[32].

Ce texte anticipe sur la crise du milieu des années trente. Ce qui y fait vaciller l'affirmation de la « volonté de puissance », c'est essentiellement l'épreuve nauséeuse de l'existence fléchissante où s'englue le rêve d'une vie sauvée par la création littéraire (en suspens dans son *telos*, comme celle de l'aventurier). Cependant la nausée, pour n'être pas totalement absente de la vie et des écrits sartriens des années vingt, n'en est pas moins à cette époque encore refoulée par la croyance vive dans un destin de Grand Écrivain. La brève fascination de Sartre et Nizan pour le surhomme et la volonté de puissance nietzschéennes vient de là. Il faut en effet penser ensemble, comme un commentateur récent l'a montré, l'*Uebermensch* et la *Wille zur Macht* en tant que transcendance (« dépassement de soi » : *Selbst-Ueberwindung*)[33]. Sartre et Nizan, à l'époque de leurs études, sur la base d'une

---

[32] S. de Beauvoir, *MJFR*, p. 478 (nous soulignons). Cf. *La Nausée*, *OR*, p. 158 : « Il y avait des imbéciles qui venaient vous parler de volonté de puissance et de lutte pour la vie ».

[33] J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 584. Le discours de Zarathoustra redescendu parmi les hommes commence ainsi : « *Je vous enseigne le Surhumain* (*Ich lehre euch den Uebermenschen*). L'homme n'existe que pour être dépassé (*überwunden*). Qu'avez-vous fait pour le dépasser » ? (*Also sprach Zarathustra*, trad. fr. G. Bianquis, Paris, Aubier-Flammarion, 1969 : *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. 1, p. 56-57). Il faut que l'homme meure pour que le surhumain naisse, pourrait-on dire en écho à certaines formules récurrentes de Sartre. Nietzsche un peu plus loin relie explicitement l'*Ueberwindung* à la *Wille zur Macht*. « Une table

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

connaissance (superficielle) de Nietzsche, furent tentés de se réapproprier l'idéal du surhomme nietzschéen en le fondant dans le fantasme de l'écrivain génial[34]. Corrélativement, ce qui rongeait de l'intérieur ce fantasme (le sentiment de gratuité), en vint à corroder aussi l'idéal nietzschéen : tout homme participe à la secrète faiblesse des choses et le surhomme ne saurait advenir.

1.2.3 Les stoïciens

À de très nombreuses reprises dans les *Carnets*, Sartre explique qu'il essaye de dépasser le stoïcisme qui a imprégné sa morale de jeunesse – on observe en effet que sa nouvelle morale de l'« authenticité »[35] contient une critique de l'indifférence du sage stoïcien à la situation

---

des valeurs est inscrite au-dessus de chaque peuple ; c'est la table de ses victoires sur lui-même (*Ueberwindungen*) ; c'est la voix de son vouloir de puissance (*Wille zur Macht*) » (*op. cit.*, p. 144-145). Toute vie est expansion de puissance dans la stricte mesure où elle est dépassement de soi, c'est pourquoi Nietzsche fait dire à la vie (*op. cit.*, p. 250-251) : « Je suis ce qui est contraint de se surmonter soi même à l'infini (*Ich bin das, was sich immer selber überwinden musz*) ». Chez Sartre le concept de « transcendance » apparaît, dans les deux œuvres de Berlin sur l'intentionnalité et sur l'*Ego*, au sein d'un horizon *phénoménologique* (essentiellement husserlien, même si quelques allusions à *Être et temps* sont perceptibles) et pas du tout nietzschéen – c'est-à-dire sans référence à la thématique d'une victoire sur soi-même et d'un bouleversement de la table des valeurs.

[34] « Entretiens de 1974 », *CA*, p. 348. « Le génie et le surhomme, c'étaient simplement des êtres qui se donnaient dans toute leur réalité d'homme ; et la masse qui se classait suivant les chiffres, suivant des hiérarchies, c'était une pâte dans laquelle on pouvait trouver des surhommes qui allaient venir, qui allaient se dégager, mais qui n'était pas vraiment faite par des surhommes, qui était faite par des sous-hommes et qui correspondait en effet à des hiérarchies (...) ».

[35] Le stoïcisme apparaît dans le premier Carnet comme une manière inauthentique - (celle de Sartre lui-même au début du conflit), de se rapporter au cataclysme de la guerre. Sartre se moque des « tribulations d'un stoïque » (*CDG*, p. 20, 36, 98). Ne faudrait-il pas, se demande-t-il (*CDG*, p. 124), substituer au stoïcisme « l'authenticité » ? C'est-à-dire (*CDG*, p. 69, 90-91) : cesser de contempler la guerre avec détachement, comme un regrettable accident extérieur, la reprendre à son compte comme sa situation la plus propre ? Le stoïcisme est accusé (*CDG*, p. 125) de « comporter l'illusion mensongère de la dignité humaine » en esquivant l'assomption de l'horreur de la guerre. Cf. aussi *CDG*, p. 240-241 (« sournoiserie » de la renonciation stoïcienne).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concrète où il agit. Être authentique, c'est s'assumer comme liberté irréductiblement située. Il ne s'agit pas, explique Sartre (*CDG*, p. 244), de cette « ferveur subjective » réclamée par Gide. L'authenticité « ne peut se comprendre qu'à partir de la condition humaine, cette condition d'un être jeté en situation. L'authenticité est un devoir qui nous vient à la fois du dehors et du dedans parce que notre « dedans » est un dehors. Être authentique, c'est réaliser pleinement son être-en-situation, quelle que soit par ailleurs cette situation, avec cette conscience profonde que par la réalisation authentique de l'être-en-situation on porte à l'existence plénière la situation d'une part et la réalité-humaine d'autre part »[36]. Il s'agit donc pour la réalité-humaine de ne fuir ni sa liberté ni sa situation. À l'inverse l'inauthenticité se définit comme non assomption soit de la liberté, soit de la situation. Le premier aspect de l'« inauthenticité », dans les *Carnets*, c'est la non assomption de la *facticité*. « L'inauthenticité, affirme Sartre en ce sens, consiste à se chercher un fondement pour « lever » l'irrationalité absurde de la facticité » (*CDG*, p. 495). Mais en outre l'« inauthenticité », c'est aussi la non assomption de la *liberté* : « la réalité-humaine se voile (...) par lassitude le fait qu'elle est condamnée à se motiver elle-même » (*CDG*, p. 318).

Ce qui en 1939-1940 rebute Sartre dans le stoïcisme, c'est ce qui précisément l'a attiré dans ses années d'École : la croyance en la possibilité d'une conversion à une vie supra-humaine, celle du sage conservant son inaltérable impassibilité dans les situations de la vie les plus éprouvantes. La guerre, écrit Sartre, a fait vaciller mon stoïcisme optimiste de jeunesse grâce auquel, dans les pires difficultés de l'existence, je me ménageais toujours le refuge d'une « conscience suprême, absolue et contemplative »[37]. Cette conscience, comme on peut bien le deviner, c'était celle du Grand Écrivain, protégé des accidents de l'existence par sa capacité de transmuer ces derniers en

[36] *CDG*, p. 244.

[37] *CDG*, p. 575. Et S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 25. Il y a sans doute un lien chez Sartre entre l'orgueil « stoïcien » de sa jeunesse et sa philosophie transcendantale de Berlin qui défend, nous le verrons, la possibilité d'une réflexion « pure » libérant une conscience anonyme constitutive du monde. Cf. *CDG*, p. 123 : Mon « orgueil métaphysique » se situe, écrit Sartre, au delà de ma « condition d'homme », c'est-à-dire « au niveau de ma conscience transcendantale ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

matériaux de l'œuvre éternellement belle[38]. Mais, observe Sartre, je suis en train de changer. « Ce que j'ai compris, c'est que la liberté n'est pas du tout le détachement stoïque des amours et des biens. Elle suppose au contraire un enracinement profond dans le monde, et on est libre *par delà* cet enracinement, c'est par delà la foule, la nation, la classe, les amis qu'on est seul. Au lieu que j'affirmais ma solitude et ma liberté *contre* la foule, la nation, etc. Le Castor m'écrit justement que la véritable authenticité ne consiste pas à déborder sa vie de tous côtés ou à prendre du recul pour la juger, ou à se libérer d'elle à chaque instant, mais à y plonger au contraire et à faire corps avec elle »[39].

Sartre connaît très probablement le stoïcisme par E. Bréhier, professeur sans chaire à la Sorbonne à l'époque de ses études, traducteur et commentateur des stoïciens[40]. De Bréhier vient sans doute l'interprétation de la sagesse stoïcienne comme transformation

---

[38] Sartre relie (*CDG*, p. 26) son détachement stoïque par rapport aux malheurs de la guerre, à la possibilité de transcrire ces derniers dans une œuvre – les *Carnets* précisément, sorte de « Journal de guerre » portant témoignage pour les générations futures. « Du moment que je peux écrire, je suis tranquille et même heureux ». L'ambiguïté des *Carnets* (qu'on retrouve dans *La Nausée*, immédiatement antérieure, et qui possède la forme d'un Journal fictif), c'est qu'il sont *aussi* portés par une *contestation* de la conception mystifiée de l'œuvre littéraire et de la conscience-refuge – le projet qui sous-tend le Journal est alors plutôt de restituer une vie singulière dans son irréductible contingence événementielle. Au total, l'écriture des *Carnets* exprime à la fois la fuite et l'assomption de l'être-en-guerre. (Pour une tentative d'interprétation de cette œuvre polymorphe que sont les *Carnets*, voir la Conclusion de ce livre).

[39] *CDG*, p. 538. Et p. 68 : être authentique, c'est « être pleinement dans le coup ». Inversement l'inauthenticité caractérise l'attitude du pur spectateur hors du coup. On voit comment les *Carnets* – nous y reviendrons dans notre Conclusion générale – constituent un effort pour dépasser la phénoménologie transcendantale de Berlin dans laquelle le penseur, à la suite de Husserl (*Ideen... I*, § 31), accomplit la réduction qui le constitue en pur spectateur de sa croyance au monde, dont la thèse n'est désormais plus effectuée, mais suspendue.

[40] Cf. J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle, op. cit.*, p. 54. Bréhier fut membre du jury du concours d'entrée à l'E.N.S. en 1923 et 1928. Son *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* date de 1910 (Paris, P.U.F.). D'après une confidence de Sartre à J. Gerassi (*Sartre, conscience haïe de son siècle*, *op. cit.*, p. 116), Bréhier fut l'un des rares professeurs de la Sorbonne dont il accepta de suivre les Cours. Le Diplôme d'Études Supérieures utilise un de ses textes sur Philon.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

totale. « Le bonheur du sage, écrivait-il dans son livre classique sur Chrysippe, est un bonheur parfait, absolu, sans mélange ; ce bonheur ne peut être diminué ; il est acquis non pas progressivement, mais subitement, par une transformation totale, quelquefois inconnue du sujet lui-même. Ce n'est pas la limite d'un progrès ; c'est une chose d'un espèce nouvelle »[41]. Si les premières impulsions de la nature sont fondamentalement bonnes, l'entrée en scène de la raison implique une *transformation décisive de toute l'existence* – la *recta ratio* se substitue à l'inclination comme règle de vie et désormais le sage n'est plus attentif qu'à une seule et unique chose : le bon usage de sa raison, seul à même de former le vouloir dans son intention droite. Si l'on en croit les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre et Nizan furent très favorablement impressionnés par cette interprétation de la sagesse stoïcienne comme conversion radicale. « Faire son salut au sens stoïcien... imprimer à sa nature une modification totale » (*CDG*, p. 280).

L'autre aspect de l'éthique stoïcienne que soulignait fortement Bréhier était que, pour les stoïciens, la valeur morale d'une action tenait essentiellement à la disposition intérieure qui en faisait une action droite et vertueuse ou défectueuse et vicieuse. L'action extérieure était totalement indifférente, de même que tout ce qui nous arrivait du monde où nous étions jetés. Il faut, rappelle sans cesse par exemple Épictète, être toujours prêt à abandonner ce qu'on possède, supporter avec équanimité la maladie, la souffrance et la mort, accueillir avec détachement les succès comme revers comme de fortune – le sage est sur la scène du monde comme un acteur de théâtre (thème sartrien s'il en est) –, toujours garder dans les rapports humains une prudente réserve... L'unique objet de tous les soins du sage, c'est sa raison intérieure qui seule dépend de lui, et dans l'exaltation de laquelle il trouve force, calme, impassibilité, absence de trouble et liberté.

Mais justement : jeté dans la drôle de guerre armé de ce bel idéal, Sartre en réalise assez rapidement l'inauthenticité. « Se vaincre soi-même plutôt que la fortune » : maxime stoïcienne sournoise, écrit-il dans son troisième Carnet, parce qu'elle enveloppe l'indifférence à ce

[41] Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (rééd. *Gordon and Breach*, Londres et New York, 1971), p. 214-215.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui *soi-disant* ne dépend pas de nous[42]. Ce précepte en effet revient à tenter de se dédouaner à bon compte car en vérité, de tout ce qui lui arrive l'homme est pleinement responsable – même d'une catastrophe comme la guerre qui apparemment pourtant (comme l'aurait affirmé le stoïcisme) ne dépend pas du tout de lui[43].

En 1939-1940 Sartre prend donc nettement ses distances avec son ancienne confiance (marquée par l'optimisme stoïcien devenu éthiquement indéfendable) en la possibilité de toujours pouvoir, comme il le dit, « se réfugier en haut de la tour, quand le bas en est attaqué, et de regarder de haut en bas, sans sourciller, avec des yeux tout de même un peu agrandis par la peur ». Autrefois, ajoute-t-il, « l'existence d'une conscience-refuge me permettait de décider à mon gré du degré de sérieux qu'il convenait de prêter à la situation ; j'étais comme quelqu'un qui, dans les pires aventures, ne sent pas trop la réalité menaçante des tortures qu'on lui réserve, parce qu'il porte toujours sur lui un grain de poison foudroyant qui le délivrera avant même qu'on ne le touche. Il y a un personnage de *La Condition humaine*, Katow, qui est ainsi. Aussi n'est-il grand que lorsqu'il donne son poison à ses camarades. Il me semble qu'à ce moment-là il est véritablement réalité-humaine parce que rien ne le retient hors du monde, il est en plein dedans, libre et sans aucune défense. Le passage de la liberté absolue à la liberté désarmée et humaine, le rejet du poison s'est opéré cette année, et, du même coup, j'envisage à présent mon destin comme *fini*. Et mon réapprentissage doit consister précisément à me sentir « dans

---

[42] *CDG*, p. 240. Écho probable de la troisième maxime de la morale provisoire du *Discours de la méthode* (« tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde », *Œuvres*, t. 1, éd. Alquié, Paris, Garnier, 1963, p. 595), elle-même faisant écho à Épictète (*Entretiens*, I, XII, in *Les stoïciens*, éd. Bréhier, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962, p. 839 : « il faut tâcher de changer ses jugements plutôt que l'ordre du monde »).

[43] « En guerre il n'y a pas de victimes innocentes » (*CDG*, p. 198, citation de *Verdun*, de J. Romains). Cf. *CDG*, p. 90-91 : le stoïcisme consiste à considérer la guerre comme un « désordre inhumain » s'abattant sur l'homme ; l'authenticité, en revanche, revient à envisager la guerre comme une mode de « l'être-dans-le-monde de l'homme » – c'est-à-dire comme un aspect de la « situation » de la réalité-humaine, dont cette dernière est pleinement responsable car elle choisit sa manière de vivre cette situation. Cf. aussi *CDG*, p. 135-138.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le coup », sans défense. C'est la guerre et c'est Heidegger qui m'ont mis sur le chemin »[44].

1.2.4 Kant

On devine en lisant les quelques allusion très critiques à Kant dans les *Carnets de la drôle de guerre* que les premières convictions morales et métaphysique du jeune Sartre se sont largement forgées contre la morale de l'impératif catégorique. « La morale du devoir ne m'a jamais intéressé, d'abord pour les raisons que j'ai exposées le 5 Novembre : elle était incarnée par mon beau-père ; mais surtout on avait beau me dire que ma liberté était l'expression de l'autonomie de ma volonté, je n'en croyais rien. *J'ai toujours voulu que ma liberté fût au delà de la morale et non en deçà*, je l'ai voulu, comme je l'ai marqué plus haut, dans le temps même que j'étais un enfant gâté. Et puis la morale du devoir équivaut à séparer la morale de la métaphysique et c'était à mes yeux la priver de son plus grand attrait »[45]. Les

---

[44] *CDG*, p. 576-577. Nous aborderons dans notre Conclusion générale la question complexe du rapport des *Carnets* à Heidegger. La lecture sérieuse de ce dernier en 1939 conduisit Sartre à s'éloigner de Husserl, tout en ébauchant une métaphysique de la réalité-humaine comme liberté située qu'il crut (à tort) fidèle à l'analytique existentiale d'*Être et temps*.La rencontre de Heidegger ne parvint pas à arracher complètement Sartre à l'emprise d'un transcendantalisme de la conscience constituante infinie, tout en l'engageant à penser une « finitude » et une « facticité » de la réalité-humaine étrangères à ce transcendantalisme.

[45] *CDG*, p. 280 (nous soulignons). Le Carnet deux, auquel Sartre fait allusion, manque. Cf. aussi p. 295 : « La morale du devoir. Tout ce que dissimule cette honteuse formule d'aspect kantien : je n'ai le droit de faire que mon devoir ». Toute discussion portant sur la conception de la liberté chez Sartre dans sa première philosophie – disons avant les *Cahiers pour une morale* – doit garder en mémoire cette *critique originaire radicale de la liberté comme autonomie, liée à l'affirmation d'une liberté créatrice*. De manière plus générale, lorsqu'il s'attaque au problème de la liberté, Sartre manque parfois singulièrement de rigueur dans sa terminologie. Par exemple dans « La liberté cartésienne » (*Situation I*, Paris, Gallimard, 1984, p. 289-308), plusieurs conceptions de la liberté (autonomie, créativité, néantisation) sont en jeu, qu'il n'est pas aisé de débrouiller. Ce qui est certain, c'est qu'en 1946 la pensée sartrienne de la liberté change assez profondément – en particulier on observe que Sartre détermine la liberté humaine non seulement comme « créativité » mais comme « autonomie », ce qui eût été impensable avant-guerre. (Quelques traces de l'ancienne conceptualité subsistent toutefois). Négligeant ce changement en présentant la *totalité*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

œuvres morales de Kant ici visées (très probablement les *Fondements de la métaphysique de mœurs* et la *Critique de la raison pratique*) le sont au nom de la conception de la liberté *créatrice* qui constitue l'une des convictions essentielles de la métaphysiques de jeunesse.

L'opposition au criticisme se nuance toutefois quelques lignes plus loin : je trouvais chez Kant, explique Sartre, jusqu'à un certain point, de quoi étayer ma croyance en la possibilité d'une conversion totale de l'existence (croyance dont on a vu qu'elle était liée au rêve d'un salut par l'art). L'horizon kantien dans lequel s'inscrit cette remarque, c'est *La religion dans les limites de la simple raison*, que Sartre connaissait par le Diplôme d'Études supérieures de R. Aron[46]. « La transformation de l'intention du méchant en celle d'un homme de bien, écrit Kant dans ce livre, doit consister dans le changement du principe intérieur suprême réglant l'admission de toutes ses maximes conformément à la loi morale, en tant que ce principe nouveau (un cœur nouveau) est lui-même désormais invariable »[47]. Notons que ce problème de la

---

de la première philosophie sartrienne comme un humanisme existentialiste – ce qui est très contestable, A. Renaut écrit (*Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.*, p. 180) : dans « La liberté cartésienne » la conception de la liberté qui a la préférence de Sartre s'inscrit dans un « modèle kantien » où la « liberté appar[aît] comme autonomie absolue, comme auto-production d'un ordre qu'elle créerait *ex nihilo* ». Dans cette phrase, l'expression : auto-production d'un ordre créé *ex nihilo* correspond assez bien à ce que Sartre pensait de la liberté absolue *avant-guerre* ; en revanche « l'autonomie » dans le texte de 1946 est un concept *nouveau* et qui en outre n'a pas de sens kantien (il désigne la « productivité » de l'être humain).

[46] R. Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 36-38. Nous avons pu consulter un exemplaire du Diplôme d'Études Supérieures de R. Aron au « Centre de recherches politiques R. A. », que nous remercions. Il est malheureusement très mutilé. Le titre exact du Diplôme est : « La notion d'intemporel dans la philosophie de Kant. Moi intelligible et liberté ». Il a été rédigé probablement en 1926-1927, et lu par Sartre et Nizan. Il comportait six Parties (plus une Introduction et une Conclusion). 1) la formation du problème de la liberté. 2) La liberté dans la *Critique de la raison pure*. 3) Intemporel et éternel. 4) Autonomie et moi intelligible. 5) Liberté originelle et liberté actuelle. 6) L'intemporel dans la pensée religieuse.

[47] Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (trad. J. Gibelin, revue par M. Naar, Paris, Vrin, 1983), p. 92. (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *R*). L. Brunschvicg a analysé cette œuvre de près dans *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Paris, Alcan, 1927 ; rééd. Paris, P.U.F., 1953, t. 1, p. 326-331). Deux autres livres de L.B. ont aussi compté pour Sartre dans ses années d'études (J. Gerassi, *op. cit.*, p. 116-117) : *L'expérience humaine et la Causalité physique* ; *Les étapes de la philosophie mathématique*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« conversion » est étroitement lié dans le criticisme à une réflexion sur *l'espérance* où, selon l'expression de M. Naar, « l'homme qui s'efforce d'être vertueux a devant lui un avenir à perte de vue » (souhaité heureux, c'est-à-dire offrant de plus en plus de force sur soi-même pour arracher les racines du mal radical) »[48]. Or cette réflexion est entrée en résonance avec certaines intuitions de la morale sartrienne de 1946-1947 touchant à l'espoir d'un « règne des fins » (*CM*, p. 17, 487) comme idée, située à l'infini, brisant l'histoire humaine marquée par l'oppression. En revanche, dans les années d'entre-deux-guerres, c'est plutôt l'affirmation kantienne de la nécessité d'une véritable « révolution » morale qui rejoignait la recherche sartrienne d'une morale de la transformation totale. Devenir bon au sens rigoureusement moral, explique Kant dans *La religion*, « c'est ce qui ne saurait résulter d'une *réforme* successive, tant que demeure impur le fondement des maximes, mais bien unique-ment d'une révolution dans l'intention de l'homme (c'est-à-dire un passage de celle-ci à la maxime de la sainteté) *et il ne peut devenir un homme nouveau que par une espèce de régénération, en quelque sorte par une nouvelle création (...) et un changement de son cœur* »[49].

Analysons maintenant de plus près l'opposition entre la conception criticiste de la liberté et les premières intuitions métaphysiques sartriennes. Admettons que Sartre s'est essentiellement intéressé, *via* le Diplôme de R. Aron, à la *Critique de la raison pure*, aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* et à la *Critique de la raison pratique*. Repartons de l'autonomie de la volonté évoquée par les *Carnets*. Comme l'avait bien aperçu V. Delbos dans son ouvrage de 1905 (classique déjà à l'époque des études de Sartre) sur la morale kantienne, la troisième formule de l'impératif catégorique qui détermine la volonté bonne comme institutant un règne des fins est comme la synthèse de la première formule (où cette bonne volonté est obéissance à la loi) et de la seconde (où la bonne volonté est fin en soi)[50] : la volonté bonne n'est soumise à la loi qu'en tant qu'elle

---

[48] M. Naar, Introduction à *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 35.

[49] *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 88-89. (Nous soulignons).

[50] Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (Paris, Alcan, 1905, rééd. Paris, P.U.F., 1969), p. 305-309.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'instaure. Cette autonomie est la clé de la conception de la liberté dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* comme dans la *Critique de la raison pratique*, comme Sartre s'en est aperçu pour le déplorer. Autonome, la volonté n'obéit pas passivement à la loi puisqu'elle se la donne, mais en outre et inversement elle ne *crée* pas ses propres fins puisqu'elle obéit à la loi – or on devine que Sartre dans ses années d'études *a été attiré précisément par une liberté qui aurait été créatrice*. Nous verrons en particulier que le concept d'esprit créateur constitue la clé de voûte du Diplôme d'Études Supérieures.

C'est sans doute une des raisons pour lesquelles la lecture de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* fut une révélation en khâgne (avec certainement toutefois dès cette époque des réserves quant à l'orientation naturaliste du bergsonisme). L'une des affirmations les plus marquantes en effet de l'ouvrage de Bergson, c'est qu'il n'y a de liberté que là où il y a durée *créatrice*, c'est-à-dire dans les profondeurs du moi – domaine de la « multiplicité interne de succession, de fusion, d'organisation, d'hétérogénéité, de discrimination qualitative ou de différence de nature (...), virtuelle et continue, irréductible au nombre ». Et qu'à la surface du moi, en revanche, les états de conscience s'associent selon un quasi-mécanisme qui donne raison aux déterministes – c'est le domaine de la « multiplicité d'extériorité, de simultanéité, de juxtaposition, d'ordre, de différenciation quantitative, de différence de degré (...), numérique, discontinue et actuelle »[51]. *Soit* la conscience se laisse aller à l'extériorité d'inertie – elle se détermine à agir « raisonnablement » en fonction des exigences communes de la vie quotidienne. *Soit* elle se ressaisit et se recrée dans sa singularité la plus personnelle – « c'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée »[52]. Dans l'*Essai sur les données immédiates* les actes libres, selon la comparaison bien connue, « émanent de notre personnalité entière (...) ils l'expriment, ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste »[53]. La création de soi par soi dans la durée est, par essence, imprévisible et singulière – c'est dans le temps spatialisé-mathématisé

[51] Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris, P.U.F., 1968), p. 30-31. (Soulignement modifié).

[52] Bergson, *Essai sur les données immédiates* (*Œuvres*, Paris, P.U.F., 1984), p. 112. (Nous utiliserons ultérieurement les abréviations : *DI*, *O*).

[53] *DI*, *O*, p. 113.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des réalités matérielles que l'on prévoit parce que précisément, dans ce temps, rien ne se crée. Cette doctrine manifestement a joué un rôle important dans la formation de la métaphysique sartrienne de la spontanéité créatrice individuée (quoique impersonnelle).

Pas la moindre trace en revanche d'une telle création libre dans les œuvres morales du criticisme : autonome, la volonté morale se donne à elle même une *loi à laquelle elle obéit strictement.* Toutes les volontés bonnes s'harmonisent au sein de la société idéalement possible de tous les êtres raisonnables. « Or c'est ainsi, écrit Kant dans les *Fondements*, qu'un monde d'êtres raisonnables (*mundus intelligibilis*) considéré comme un règne des fins est possible et cela par la législation propre de toutes les personnes comme membres »[54]. Il n'y a pas d'autre liberté que dans l'autonomie ou obéissance à la loi qu'on s'est prescrite. Une fois l'autonomie comprise comme « principe suprême de la moralité »[55], on découvre que la liberté est la « clé de l'explication » de cette autonomie[56]. Négativement, la liberté est la propriété des êtres raisonnables de n'être pas déterminés à agir par des causes étrangères. Positivement c'est la propriété de ces mêmes êtres de se donner à eux-mêmes la loi leur action – on est très loin des premières intuitions sartriennes de l'essence de la conscience comme « *création par soi de soi-même* »[57]. « La nécessité naturelle, explique Kant (*FMM*, p. 179-180), est une hétéronomie des causes efficientes ; car tout effet n'est (...) possible que suivant cette loi, que quelque

---

[54] Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1973), p. 166. (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *FMM*).

[55] *FMM*, p. 169.

[56] *FMM*, p. 179.

[57] « Entretiens de 1974 », *CA*, p. 493. Dès mon enfance, précise Sartre à S. de Beauvoir, « ce qui m'intéressait surtout ce n'était pas tellement mon moi quasi-objet, sur lequel je ne pensais pas grand chose, c'était plutôt l'atmosphère de création par soi de soi-même qu'on rencontre au niveau de ce qu'on appelle le vécu. Il y a à chaque instant d'une part la conscience d'objets qui sont ceux de la chambre ou de la ville où on se trouve, et puis la manière dont ces objets sont vus, appréciés, qui n'est pas donnée avec l'objet, qui vient de soi, mais sans être prédéterminée ; elle est donnée dans l'instant ; elle a un caractère fragile, elle apparaît et elle peut disparaître. C'est à ce niveau-là que s'affirme la liberté, qui est en somme l'état même de cette conscience, la manière dont elle se saisit, n'étant donnée par rien ; elle n'est pas déterminée par l'instant précédent ; elle s'y rapporte sans doute, mais assez librement ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chose d'autre détermine la cause efficiente à la causalité. En quoi donc peut bien consister la liberté de la volonté, sinon dans une autonomie, c'est-à-dire dans la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi ? » La *Critique de la raison pratique* développe une position analogue – moyennant la modification selon laquelle il y a désormais une expérience de la loi morale (là où les *Fondements* se contentaient d'une hypothèse : « s'il existe quelque chose comme un impératif catégorique... »). *Parce que* la « loi pratique » s'impose à lui dans une sorte d'expérience morale qui est comme un « fait de la raison », l'être humain s'exhausse au dessus de l'entrecroisement des séries causales qui le déterminent strictement comme sensibilité, et il peut donc être dit à bon droit *libre*. C'est une seule et même chose que d'affirmer que nous sommes libres et de poser que nous nous déterminons en fonction d'une loi pratique purement formelle. Supposons, explique Kant, une volonté strictement déterminée par l'exigence de respecter la pure forme d'une loi universelle, alors elle échappe à l'entrecroisement des causes et elle est libre. Supposons une volonté libre, alors elle ne peut pas se déterminer à autre chose qu'au respect de la pure forme d'une volonté bonne. « Ainsi, la liberté et la loi pratique inconditionnée renvoient réciproquement de l'une à l'autre »[58].

On ne saurait être plus éloigné de l'assimilation par le jeune Sartre de la liberté à la spontanéité d'une recréation de soi gratuite et sans raison – hors-loi. Pour Kant c'est dans le moment même par exemple où, son souverain le pressant de porter un faux témoignage, un sujet ressent l'appel de l'exigence morale (avec possibilité de désobéir), qu'il est libre. D'un point de vue sartrien en revanche, cette loi s'imposant à l'individu signifierait bien plutôt son aliénation. L'être humain est libre en ceci, affirme Kant, que sa « raison pure est pratique par elle seule » et lui donne « une loi universelle que nous

[58] Kant, *Critique de la raison pratique* (trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1965), p. 42. (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *CPRA*). Dans ce dernier livre, tout le contenu positif de la « liberté transcendantale » absolue est moral, et cette liberté transcendantale ne touche au cosmologique que dans sa définition négative (n'être pas soumise à la loi de la causalité naturelle). Cf. *CPRA*, p. 107 : « On pourrait définir la liberté pratique comme l'indépendance de la volonté à l'égard de toute loi autre que la loi morale ». Et p. 57 : « La nature supra-sensible, autant que nous pouvons nous en faire un concept, n'est autre chose qu'une nature soumise à l'autonomie de la raison pure pratique ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

appelons la loi morale » (*CPRA*, p. 45). Pas de liberté hors la loi – même si cette loi, le sujet se la donne, conformément au principe d'autonomie. La « législation propre de la raison pure et pratique, comme telle, est la liberté au sens *positif* » (*CPRA*, p. 47). La liberté au sens positif se confond donc avec ce « fait » (*CPRA*, p. 60) que « la raison pure peut être pratique, c'est-à-dire déterminer la volonté par elle-même, indépendamment de tout facteur empirique » (*CPRA*, p. 55).

La liberté ici atteinte par le criticisme est doublement différente de celle qui forme le contenu des premières convictions sartriennes. D'abord, chez Sartre, la liberté s'éprouve alors qu'il n'y a pas chez Kant d'expérience de la liberté – l'interdit de la *Critique de la raison pure* n'est pas levé, de manière il est vrai plus nette dans les *Fondements* que dans la *Critique de la raison pratique*. Il semble en effet qu'on ne puisse même pas dire que la liberté supposée dans les *Fondements* le soit comme liberté « réelle » parce que l'impératif catégorique dont cette liberté est la condition de possibilité, n'est envisagé que comme *possibilité* de détermination de notre volonté (non comme détermination « *réelle* »)[59]. Dans la *Critique de la raison pratique*, la situation est différente : la loi morale est un fait donné et donc aussi la liberté comme autonomie ; mais il n'y a pas d'expérience de la liberté *transcendantale* de choisir pour ou contre la loi, c'est-à-dire de ce « pouvoir insondable, que ne peut prouver aucune expérience, mais que la raison spéculative (afin de trouver parmi ses idées cosmologiques l'inconditionné de sa causalité et d'éviter ainsi de se contredire) devait tout au moins admettre comme possible » (*CPRA*, p. 61).

Ensuite, chez Kant, l'autonomie n'est toujours supposée que comme propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables – on est donc très loin de la liberté au delà de toute règle évoquée par les *Carnets*[60], les

---

[59] F. Alquié, *La morale de Kant* (Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1974), p. 140 *sq.* Cf. *FMM*, p. 201. La raison pratique, explique Kant, ne franchit pas les limites fixées par la critique de la raison théorique : en entrant dans le monde intelligible, elle ne s'y « aperçoit » ni ne s'y « sent » pas.

[60] *CDG*, p. 280 ; p. 295. L'« Examen critique » de la *Critique de la raison pratique* affirme l'existence d'une liberté de choisir conformément *ou contrairement* à la loi. L'identification de la liberté à l'autonomie est alors dépassée, mais *pas en direction*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Entretiens de 1974 », ou *Les Mots*. Il n'y a pas chez Kant de liberté dans *l'exaltation de la création de soi par soi, mais dans l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite*. Pourquoi la loi morale nous oblige-t-elle, se demande Kant dans la troisième Section des *Fondements ?* Parce que, en tant qu'êtres de raison, nous devons nous considérer comme participant au monde intelligible et pas seulement au monde sensible – ce n'est que comme êtres raisonnables que nous sommes libres (et comme être sensibles et déraisonnables que nous sommes esclaves). « Un être raisonnable doit, *en tant qu'intelligence* (et non pas par conséquent du côté de ses facultés inférieures), se regarder lui-même comme appartenant, non au monde sensible, mais au monde intelligible ; il a donc deux points de vue d'où il peut se considérer lui-même et connaître les lois de l'exercice de ses facultés, par suite de toutes ses actions ; *d'un côté*, en tant qu'il appartient au monde sensible, il est soumis à des lois de la nature (hétéronomie) ; *de l'autre côté*, en tant qu'il appartient au monde intelligible, *il est soumis à des lois qui sont indépendantes de la nature, qui ne sont pas empiriques, mais fondées uniquement dans la raison* »[61]. Morale indigne, pour Sartre, en ceci qu'elle introduit dans l'individu la dépendance à la Loi – l'esclavage –, au lieu d'exalter sa constante et imprévisible invention de lui-même. « Tout ce que dissimule cette honteuse formule d'aspect kantien : je n'ai le droit de faire que mon devoir » (*CDG*, p. 295).

Pour Kant, je ne m'exhausse, moi nouménal libre, au dessus du moi empiriquement déterminé, qu'en tant qu'être raisonnable obéissant à la loi morale. Chez Sartre en revanche, c'est une spontanéité de recréation de soi, anonyme et absolument sans forme (monstrueuse, dit *La transcendance de l'Ego* sous l'effet des premières convictions métaphysiques), qui hante la conscience humaine[62]. Dans le criticisme la distinction, issue de la philosophie spéculative – plus précisément de

---

d'une liberté créatrice.

[61] Kant, *FMM*, p. 191 (soulignement modifié).

[62] Nous laissons ici de côté l'analyse du fait que, dans l'article sur l'*Ego*, Sartre distingue terminologiquement la liberté et la spontanéité de recréation de soi, et admettons que cette spontanéité peut avoir pour sens la liberté absolue. Cf. *infra*, Conclusion, p. 823 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure* –, entre monde des « phénomènes » et monde des « noumènes », tend à prendre un sens purement pratique en venant s'identifier à la distinction entre subjectivité pathologiquement déterminée et subjectivité morale (autonome). « La prétention légitime, affirme Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, qu'a la raison humaine, même la plus commune, à la liberté de la volonté, se fonde sur la conscience et sur la supposition admise de l'indépendance de la raison à l'égard des causes de détermination purement subjectives, dont l'ensemble constitue ce qui appartient seulement à la sensation, par conséquent ce qui a reçu le nom général de sensibilité. L'homme qui se considère de la sorte comme intelligence va s'établir par là dans un autre ordre de choses et dans un rapport à des principes déterminants d'une tout autre espèce, quand il se conçoit comme une intelligence douée de volonté et par suite de causalité, que quand il se perçoit comme un phénomène dans le monde sensible (ce qu'il est aussi en effet) et qu'il subordonne sa causalité, selon une détermination extérieure, aux lois de la nature »[63]. La distinction entre moi nouménal et moi phénoménal, précise Kant, se fonde sur la possibilité pour l'homme de se considérer de cette double façon – d'un côté il a conscience de lui-même « comme d'un objet affecté par le sens », de l'autre il a conscience de lui-même comme « intelligence, c'est-à-dire comme être indépendant, dans l'usage de la raison, des impressions sensibles (par suite comme faisant partie du monde intelligible) »[64]. Mais précisément : la spontanéité de recréation soi telle que la pense Sartre ne saurait aucunement être déterminée comme « intelligence ».

Sartre pouvait-il être plus réceptif à la conception de la liberté développée par la *Critique de la raison pure* dans une perspective cosmologique (où le concept de spontanéité est central) et non pas morale ? Comme V. Delbos l'avait fortement souligné dès 1905, la troisième Section des *Fondements*, tout en s'appuyant sur la distinction des « phénomènes » et des « noumènes » posée pour résoudre la troisième antinomie dans la *Critique de la raison pure*, modifiait

[63] Kant, *FMM*, p. 199.
[64] *FMM*, p. 200.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

considérablement les perspectives de la Dialectique transcendantale[65]. Dans cette dernière la liberté signifie deux choses bien distinctes. D'une part la liberté, au sens cosmologique, est une « idée transcendantale »[66], celle d'une « spontanéité absolue » (ou capacité d'inaugurer absolument une série de causes (*CRP*, p. 387) qui ne peut être donnée dans aucune expérience, mais seulement pensée. D'autre part la liberté (« pratique ») est cette capacité propre à l'être humain de se déterminer à agir non pas en fonction d'inclinations sensibles mais en fonction de règles posées par la raison. En conséquence, la liberté « transcendantale » est absolue, mais elle n'a pas de sens spécifiquement moral (c'est l'idée cosmologique d'un commencement premier d'une série de causes), tandis que la liberté « pratique » n'est pas « transcendantale » mais bien « empirique » (et donc toute relative).

On peut se demander si l'on n'est pas ici très proche des convictions sartriennes des années d'entre-deux-guerres. C'est bien l'idée de spontanéité qui joue chez Sartre à cette époque le rôle absolument essentiel dans la compréhension de la conscience comme existence qui se fait être à chaque instant sans jamais être purement et simplement. Quant à la capacité de cette même conscience à agir en fonction de motifs – qu'on peut appeler : volonté libre si les motifs sont rationnels[67] –, elle apparaît comme seconde par rapport à la spontanéité de quasi-recréation de soi. Ces thèses sont des convictions métaphysiques qui influencent fortement la phénoménologie transcendantale de Berlin (1934-1935).

---

[65] Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, *op. cit.*, p. 319-320. « La volonté autonome, écrit Delbos, la volonté pure, par son efficacité, tend à refouler davantage les déterminations métaphysiques qu'en vertu de son emploi traditionnel la chose en soi prêtait à la causalité inconditionnée de la raison. Elle prévaut (...) sur la notion du caractère intelligible qui exprimait en termes quasi-ontologiques, et sans la définir exactement dans son rapport à la loi morale, la règle de la décision propre du sujet ». Sartre savait donc par Delbos, relayé par R. Aron, que la conception non essentiellement morale (mais bien cosmologique) de la liberté dans la première *Critique*, cédait le pas dans les œuvres morales à la notion d'autonomie (obéissance à la loi qu'on s'est prescrite).

[66] Kant, *Critique de la raison pure* (trad. fr. J. Barni revue par P. Archambault, Paris, Garnier-Flammarion, 1987), p. 388. (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *CRP*).

[67] Cf. *La transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 79-80.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Toutefois, dès la première *Critique*, certaines affirmations engagent déjà la conception criticiste de la liberté, d'un point de vue sartrien, sur une mauvaise voie dans laquelle vont s'engouffrer les œuvres morales. Les deux erreurs signalées sont déjà présentes en effet dans cette œuvre. D'abord la liberté n'est pas expérimentée mais pensée à vide[68]. *Ensuite et surtout la liberté transcendantale chez Kant n'échappe pas véritablement à l'emprise de la raison*, alors que Sartre défend l'idée d'une spontanéité de recréation de soi *ex nihilo*[69]. « Toute cause efficiente, affirme en effet Kant, doit avoir un *caractère*, c'est-à-dire une loi de sa causalité sans laquelle elle ne serait pas une cause « (*CRP*, p. 441). La liberté transcendantale ne serait donc pas sans loi, puisqu'elle serait réglée par un « caractère intelligible » (*CRP*, p. 442). Nous reviendrons, en commentant *Er l'Arménien*, sur ce problème du « caractère intelligible », mais il apparaît déjà que ce concept n'est pas recevable au sein d'une métaphysique de l'absolue créativité de la conscience. D'une certaine façon, pour Sartre, les œuvres morales de Kant ne font que fausser un peut plus une pensée de la liberté déjà fort mal engagée avec la *Critique de la raison pure*.

On est finalement, avec la doctrine kantienne du *sujet* libre parce qu'*autonome*, aux antipodes de la conception sartrienne de l'*individu* libre qui se *recrée* à chaque instant – intuition métaphysique portée par « l'individualisme destructeur et anarchisant » (*CDG*, p. 279) du jeune Sartre à dix-neuf ans.

Signalons rapidement pour terminer que la persistance de l'affirmation de la liberté créatrice constitue la racine de l'hostilité à la morale kantienne dans les *Cahiers pour une morale* en 1947-1948. Le second Cahier esquisse une morale de la « conversion » à la vie créatrice par désaliénation. Sartre affirme – encore plus franchement que dans ses

[68] Kant, *CRP*, p. 452. Kant explique que la théorie de la liberté qu'il vient d'esquisser n'a pas démontré la « réalité » de la liberté (laquelle n'est donnée dans aucune « expérience) » ; bien plus elle n'a même pas prouvé la « possibilité » de cette liberté « parce qu'on ne peut connaître « par aucun concept *a priori* la possibilité d'aucun principe réel et d'aucune causalité » ; il reste à admettre que la liberté a été démontrée comme simple « Idée transcendantale ».

[69] *TE*, p. 60, 79.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

œuvres de jeunesse – que l'homme est un « pouvoir créateur »[70], et refuse sans appel la morale de l'impératif catégorique. Cette dernière fait l'objet d'une charge violente, où le devoir inconditionné est réinterprété comme insupportable oppression. « Le devoir, c'est l'Autre au cœur de la Volonté » (*CM*, p. 485). Le rapport du sujet moral à la loi est réinterprété comme celui de l'esclave au maître (*CM*, p. 250). L'« obligation » est donc soigneusement distinguée de la « valeur ». La seconde, explique Sartre « hante la liberté créatrice » (*CM*, p. 258). La première *s'oppose* à cette même liberté, elle « ne se découvre pas nécessairement, dit Sartre, à ma spontanéité : elle peut naître *en dehors* d'elle ou *contre* elle. Je la rencontre au lieu de la soutenir » (*CM*, p. 261-262).

1.2.5 Descartes

Il nous reste donc pour finir à dire quelques mots de l'influence de Descartes sur la formation philosophique du jeune Sartre.

Lorsque Sartre évoque ses années d'études – ses souvenirs sont confirmés par S. de Beauvoir – il rappelle toujours que Descartes fut un des philosophes qui a le plus compté pour lui, mais sans jamais donner beaucoup de précisions sur cette influence. Par exemple, dans une interview de 1944, il explique : « Les Français, somme toutes, m'ont peu apporté ; si grande que soit mon admiration pour Proust, il m'est tout opposé : il se complaît dans l'analyse, et je ne tends qu'à la synthèse. Valéry me retient sans doute davantage, mais je n'aime guère son rationalisme. Non, vraiment, chez nous, un seul a agi profondément sur mon esprit, c'est Descartes. Je me range dans sa lignée et me réclame de cette vieille tradition cartésienne qui s'est conservée en France »[71]. Les *Carnets de la drôle de guerre* confirment l'admiration pour Descartes, dans de rares passages qui évoquent

---

[70] *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 542. Voir aussi l'affirmation énorme de la p. 514 : « Originellement l'homme est générosité, son surgissement est création du monde. Il n'est pas d'abord pour ensuite créer (...) mais dans son être même il est création du monde ». Et p. 510 : « L'homme se trouve héritier de la mission du Dieu mort : tirer l'Être de son effondrement perpétuel dans l'absolue indistinction de la nuit ».

[71] *ES*, p. 108.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

successivement : le *cogito* (*CDG*, p. 129) ; la preuve ontologique, dont Sartre se plaisait à dire que les objections de Kant ne l'atteignaient pas[72] ; la démarche par affirmations tranchées refusant toutes les conciliations – le « tour d'esprit catastrophique et révolutionnaire » (*CDG*, p. 285), la pensée « par glaives étincelants » (*CDG*, p. 288).

Dans ses Mémoires, S. de Beauvoir donne aussi quelques indications intéressantes sur les années vingt durant lesquelles, dit-elle, Sartre et elle-même furent imprégnés d'un « rationalisme » et d'un « volontarisme » cartésiens transmis par Alain[73]. Elle dessine ainsi, de manière un peu vague, les deux pôles autour desquels s'organisa ce qu'on pourrait appeler, avec de grandes précautions, le « cartésianisme » du jeune Sartre : le *cogito* et la liberté. Du côté du « je pense », on sait comment Sartre en fit le principe de toutes ses œuvres phénoménologiques moyennant, par rapport à Descartes, ce déplacement profondément original du *cogito* réflexif au *cogito* préréflexif. L'admiration pour Husserl et les réserves par rapport à Heidegger vinrent de là[74].

---

[72] *CDG*, p. 267. Observons à ce propos que dans *L'être et le néant* (Introduction, § V), Sartre rend un hommage explicite à la preuve ontologique cartésienne, dont il rapproche sa propre preuve de la « transphénoménalité » de « l'être du phénomène » transcendant à partir de l'affirmation de la « transphénoménalité de la conscience » (*op. cit.*, p. 27).

[73] *FA*, t. 1, p. 21. « Aucun scrupule, aucun respect, aucune adhérence affective ne nous retenait de prendre nos décisions à la lumière de la raison et de nos désirs ; nous n'apercevions en nous rien d'opaque ni de trouble : nous pensions être pure conscience et pure volonté ». Remarquons toutefois que Sartre n'a pas préparé l'E.N.S. au Lycée Henri-IV où officiait Alain. Concernant l'influence d'Alain sur les normaliens des années vingt, cf. J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, *op. cit.*, p. 90-97. Dans une lettre à S. de Beauvoir (4 Décembre 1939, *LC*, t. 1, p. 458) Sartre écrit : « nous avons fait du chemin (...) depuis le temps que nous étions rationalistes, cartésiens, et anti-existentiels ».

[74] *CDG*, p. 404 : à Berlin, explique Sartre, je fus séduit par « l'apparence de cartésianisme » de la pensée husserlienne. En vérité, dans l'article sur l'*Ego*, ce cartésianisme de Husserl – effectivement perceptible dans les *Ideen... I* et les *Méditations cartésiennes* que Sartre lut à ce moment – fut largement porté au *débit* de Husserl. Il entraîna en effet ce dernier (selon l'interprétation sartrienne) à privilégier un *cogito* réflexif-objectivant où la conscience transcendantale se perdait en s'égologisant. Lorsque Sartre commença de lire sérieusement Heidegger en 1939, ce qui le dérouta le plus ce fut très probablement la volonté résolue de ce dernier de développer son « analytique existentiale » hors du cadre de toute philosophie de la conscience (réfléchie ou irréfléchie). L'opposition à cet aspect de la pensée

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le rapport du jeune Sartre à la théorie cartésienne de la liberté est plus difficile à établir. Deux noms s'imposent à l'attention : É. Boutroux et Alain. La Thèse latine du premier fut traduite en français en 1927 sous le titre : *Des vérités éternelles chez Descartes*[75]. Notons que la question de la création des vérités éternelles sera toujours au centre de l'interprétation sartrienne de Descartes. Boutroux, après avoir recensé les six textes essentiels de Descartes sur cette question, propose son interprétation de la doctrine cartésienne. Selon lui, la perfection de Dieu est un concept équivoque chez Descartes parce qu'il recouvre deux choses distinctes[76] : d'abord la « puissance infinie » qui permet à Dieu de joindre des natures relativement contradictoires[77] ; ensuite l'« excellence en acte » (bonté) qui interdit à Dieu d'effectuer de telles jonctions. D'un côté, Dieu apparaît comme volonté arbitraire, de l'autre comme raison soumise aux essences[78]. Ce n'est pas exactement l'interprétation que Sartre développera, mais elle a pu jouer un rôle dans la formation de cette dernière en mettant l'accent sur l'existence d'une *tension* au sein la théologie cartésienne entre le Dieu libre (pour Sartre ce sera l'intuition la plus authentique du cartésianisme) et le Dieu soumis aux lois de la raison (qui chez Sartre incarnera la chute dans une conception totalement contestable)[79].

---

heideggérienne persista jusqu'en 1943 (cf. *EN*, p. 115). Sur la critique chez Heidegger de la mécompréhension de l'être-mien du *Dasein* en *Ego cogito*, cf. *SUZ*, § 25.

[75] Boutroux, *Des vérités éternelles chez Descartes*, trad. G. Canguilhem, Préface de L. Brunschvicg, Paris, Alcan, 1927.

[76] *Des vérités éternelles chez Descartes*, *op. cit.*, p. 86-87.

[77] Les limites ne viennent à l'action divine qu'en vertu de ce que Boutroux appelle les « contradictoires absolus » (*Des vérités éternelles*, *op. cit.*, p. 65-70), c'est-à-dire les perfections constitutives de la nature de Dieu : la volonté divine doit respecter la non contradiction prise en ce sens. En revanche, cette limite ne joue plus pour les « contradictoires relatifs » (*op. cit.*, p. 65-70) qui existent, eux, au niveau des choses créées (essences et existences). Dieu peut fort bien, dans le plus grand arbitraire, décider de lier deux essences créées contradictoires ou deux existences créées qui s'excluent ; c'est ce que Boutroux appelle la thèse cartésienne de la « contingence des essences et des existences » (*op. cit.*, p. 71).

[78] *Des vérités éternelles chez Descartes*, *op. cit.*, p. 61-64. Boutroux affirme même audacieusement : « la volonté et l'entendement divins sont contradictoires » (*op. cit.*, p. 69).

[79] « La liberté cartésienne », texte de 1946 repris dans *Situations I*, *op. cit.*, p. 289-308.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Alain, dans son interprétation de la philosophie de Descartes, privilégiait la théorie de la liberté, dans le cadre de sa morale dont la clé était la *volonté* de se conduire (contre toute tendance à se laisser aller). De sorte qu'il retrouvait comme vertu suprême cette « générosité » que le Traité des *Passions de l'âme* définissait ainsi dans son article 153[80] : elle consiste « partie en ce qu'il [le généreux] connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures »[81]. De manière significative Alain, lorsqu'il rendait hommage à ce passage du Traité cartésien, omettait l'allusion au « bon usage » de la volonté, de sorte que chez lui la générosité tendait à devenir l'affirmation pure et simple de l'absolue liberté humaine[82]. Or cette interprétation se retrouve jusqu'à un certain point dans l'important texte sartrien : « La liberté cartésienne ».

L'intérêt considérable de cette Introduction rédigée pour une édition de morceaux choisis de Descartes, c'est qu'elle contient une interprétation relativement circonstanciée de textes précis, qui manque lorsqu'on veut reconstituer l'influence de Descartes sur la formation de la pensée sartrienne dans l'entre-deux-guerres. Toutefois sa date de publication (1946) invite à ne l'utiliser qu'avec prudence lorsqu'on veut justement reconstituer cette influence. De cette interprétation se dégage principa-

---

[80] Sartre cite *in extenso* et très favorablement cet article dans « La liberté cartésienne » (*Sit. I*, p. 303).

[81] Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. 3 (éd. Alquié, Paris, Garnier, 1967), p. 1067.

[82] Cf. G. Pascal, *L'idée de philosophie chez Alain* (Paris, Bordas, 1970), p. 31, avec renvoi à l'*Histoire de mes pensées* d'Alain (in *Les arts et les dieux*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1958, p. 189-192). La philosophie volontariste d'Alain, qui doit aussi à Lagneau et aux stoïciens (G. Pascal, *op. cit.*, p. 206), le conduit à affirmer que la liberté soutient et porte le jugement, ce qui n'est pas sans évoquer l'interprétation sartrienne de Descartes en 1946 qui valorise (comme nous allons le voir) chez ce dernier la doctrine de la libre création des vérités éternelles. D'Alain, citons cette formule significative : « Toute la puissance du vouloir est à l'œuvre dans la connaissance » (*Souvenirs concernant J. Lagneau*, in *Les passions et la sagesse*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1960, p. 960, cité par G. Pascal, *op. cit.*, p. 211).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lement la thèse selon laquelle la doctrine cartésienne de la liberté *est foncièrement équivoque*. Sartre souligne en effet la présence de trois ambiguïtés au sein de la pensée cartésienne de la liberté. D'abord la doctrine de la liberté humaine elle-même n'est pas univoque ; ensuite la théorie de la liberté se divise en théorie de la liberté *divine* et de la liberté *humaine* ; enfin la théorie de la liberté divine contient deux orientations nettement distinctes, pour ne pas dire franchement opposées.

Analysons d'abord la première ambiguïté. Descartes met l'accent soit sur l'assimilation en l'homme de la liberté au *néant*, soit à l'inverse sur l'assimilation de la liberté humaine à *l'affirmation de l'être*. Comme exemple de la seconde orientation, Sartre cite un passage bien connu de la Quatrième Méditation : « Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse »[83]. Sartre commente : en affirmant que la claire vue du vrai et du bien entraîne l'assentiment, Descartes perd fâcheusement de vue la conception de la liberté comme « autonomie » (c'est-à-dire ici comme « productivité ») que par ailleurs il défend à très juste titre dans d'autres textes[84].

Concernant la première orientation de la théorie cartésienne de la liberté, Sartre en décèle la présence dans la démarche du doute comme capacité proprement humaine de dire résolument *non* à l'erreur. Il relève cette formule d'Eudoxe dans *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* : « *Dubito ergo sum, vel, quod idem est : Cogito*

---

[83] Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. 2 (éd. Alquié), p. 461-62. Et Sartre, *Sit. I*, p. 298. A. Renaut a raison d'affirmer que cette position tend au spinozisme (*Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.*, p. 180), c'est-à-dire à une théorie de la liberté comme acquiescement à la nécessité. Sartre cite (*Sit I*, p. 299), comme allant aussi dans ce sens, une Lettre à Mersenne (sans donner la date : il s'agit en fait d'une Lettre du 27 Avril 1637, éd. Adam-Tannery des *Œuvres* de Descartes, 1983, Paris, Vrin-CNRS, t. 1, p. 366) dans laquelle Descartes affirme : *omnis peccans est ignorans*. Dans l'éd. Alquié (t. 1, p. 534), la lettre est datée de fin Mai 1637.

[84] *Sit. I*, p. 299. (Autonomie n'a plus ici son sens kantien).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ergo sum » [85]. Sur cette ligne de pensée la liberté, comme négation redoublée – dire non au néant de l'erreur – apparaît comme échappement radical à l'être. « La puissance de refus qui est en l'homme, explique Sartre en commentant une phrase de la Lettre à Clerselier du 23 Avril 1649, consiste uniquement à refuser le faux, bref à dire non au non–être »[86]. L'autonomie de l'homme, précise-t-il, est alors très heureusement préservée, mais seulement comme néant pur[87]. Cette précision sous-entend une critique et un éloge : du point de vue de Sartre en 1946 la liberté doit intégrer en elle une dimension d'affirmation de l'être, tout en demeurant essentiellement déterminée comme néantisation. Alors seulement l'« autonomie » devient le sens authentique de la liberté humaine comme « création » et « productivité »[88]. Ce qui change ici par rapport à la conception de la liberté de l'entre-deux-guerres, c'est que la créativité est désormais nettement attribuée à la réalité-humaine elle-même plutôt qu'à une spontanéité infinie qui pour ainsi dire hanterait la conscience humaine finie – ce qui est à mettre en relation avec le tournant d'après-guerre vers une philosophie humaniste ainsi qu'avec l'élaboration (inaboutie) d'une morale[89]. Corrélativement la liberté « hors d'être » tend à devenir *faire*.

---

[85] Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. 2 (éd. Alquié), p. 1135-1136 : « *Je doute, donc j'existe* ; ou, ce qui est la même chose : *Je pense, donc j'existe* » (trad. fr. Alquié).

[86] *Sit. I*, p. 302. La formule citée par Sartre de la Lettre à Clerselier (« la Vérité consiste en l'être et la fausseté au non-être seulement ») se trouve dans l'édition Alquié au tome 3, p. 923.

[87] L'identification de la liberté à la néantisation remonte chez Sartre à 1939-1940. Cf. *CDG*, p. 342-344 (Déc. 1939), ainsi que la Conclusion de *L'imaginaire* (1940).

[88] *Sit. I*, p. 306. Pour Sartre, Descartes, malgré quelques intuitions remarquables qui le rapprochent de la liberté « positive et constructive » en l'homme (*Sit. I*, p. 295), passe finalement, dans la mesure où il oscille entre l'affirmation de la liberté comme néant pur et la négation de cette même liberté par affirmation de l'être pur, à côté de la compréhension adéquate de la liberté humaine comme « faire » (*Sit. I*, p. 303) et pouvoir « créateur » (*Sit. I*, p. 304).

[89] Du tournant humaniste, attesté par la Conférence : « L'existentialisme est un humanisme » (prononcée en 1945), on a plusieurs traces dans les passages de notre texte les plus favorables à la conception cartésienne de la liberté humaine. Cf. par exemple *Sit. I*, p. 296 (et p. 301) : l'œuvre de Descartes constitue, dit Sartre, une « magnifique affirmation humaniste de la liberté créatrice ». A. Renaut a donc raison de lire « La liberté cartésienne » (*Sartre, le dernier philosophe, op. cit.*, p. 178-186)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Examinons maintenant la seconde ambiguïté. Du point de vue de Sartre (en 1946), Descartes s'est approché au plus près de l'idée authentique de la liberté dans sa conception de la liberté *divine*, et non pas dans sa théorie de la liberté *humaine*[90]. On peut admettre que cette position était probablement déjà celle de Sartre avant-guerre puisque, dans les rares allusions à la liberté cartésienne de cette époque, c'est toujours à la création *ex nihilo*, donc à la liberté divine, que Sartre rend hommage (par exemple dans *La transcendance de l'Ego*). En 1946, voici comment il explicite le caractère créateur ou plutôt « productif » de la liberté divine : « une création qui [serait] en même temps intellection, comme si la chose créée par un libre décret

---

dans l'horizon d'une affirmation de l'humanisme, mais tort de ne pas souligner assez que cette affirmation est une *novation de l'après-guerre*, de sorte qu'on ne saurait la rétro-projeter sur les œuvres antérieures – ni sur *L'être et le néant* ni *a fortiori* sur les écrits plus anciens. Dans les années de l'entre-deux-guerres, Sartre pense la conscience pure comme une spontanéité se recréant *ex nihilo*, alors qu'en 1946, la créativité en l'homme s'identifie à sa « productivité » (*Sit. I*, p. 306), ce qui est tout autre chose. Le commentaire des *Cahiers pour une morale* par A. Renaut (*op. cit.*, p. 205-233) est en revanche très éclairant parce que ce texte s'inscrit parfaitement dans le mouvement du tournant humaniste. A. Renaut décrit clairement la typologie sartrienne des formes d'aliénation : la liberté humaine s'aliène d'abord dans nature, ensuite dans la sphère du droit et des devoirs, enfin dans la Valeur hypostasiée. Cette dernière forme d'aliénation recoupe clairement le reproche fait à Descartes par Sartre en 1946, d'avoir dans certains textes annihilé la liberté humaine en la ramenant à l'acquiescement au Vrai et au Bien. A. Renaut affirme à juste titre (*op. cit.*, p. 223-224) que dans les *Cahiers*, la conception de l'être humain comme « individu » fait barrage à l'émergence d'une théorie du « sujet » qui se serait parachevée, d'après le plan esquissé par Sartre (*Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 487), si l'œuvre avait été menée à bien, en une théorie de l'histoire de l'*humanité* se libérant de toutes les aliénations. Nous ajoutons à cette interprétation que la théorie de la réalité-humaine comme « individu » se constitue bien avant les *Cahiers*, elle est présente en particulier dans *La transcendance de l'Ego* (*op. cit.*, p. 23) et, en amont de cet article de Berlin, dans les convictions métaphysiques des années vingt sur la liberté créatrice en l'homme.

[90] La liberté divine pensée par Descartes, c'est d'après Sartre la liberté humaine projetée illusoirement en Dieu. On pourrait en déduire que la liberté humaine est pour Sartre – c'est incontestablement le cas dans les convictions métaphysiques des années vingt et trente – *la liberté divine rapatriée sur terre*. Cette interprétation de la religion évoque celle de L. Feuerbach dans *L'essence du christianisme*. « La religion, du moins la chrétienne, est la relation de l'homme à lui-même, ou plutôt à son essence, mais à son essence comme à un autre être (*Wesen*) » (trad. fr. J.-P Osier, Paris, Gallimard « Tel », 1992, p. 131).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se tenait, en quelque sorte, devant la liberté qui la soutient à l'être et se livrait du même coup à la compréhension. En Dieu le vouloir et l'intuition ne font qu'un, la conscience divine est à la fois constitutive et contemplative »[91]. Cette présentation préserve l'équilibre entre le Dieu cause et le Dieu libre, mais très curieusement l'explicitation qui vient juste après donne une nette prééminence au Dieu libre sur le Dieu cause. C'est ce qui nous amène à l'analyse de notre troisième et dernière ambiguïté, déjà entraperçue à travers l'interprétation de Boutroux.

Sartre poursuit en effet : « (...) Dieu a inventé le Bien ; il n'est point incliné par sa perfection à décider ce qui est le meilleur, mais c'est ce qu'il a décidé qui, par l'effet de sa décision même, est absolument bon. Une liberté absolue qui invente la Raison et le Bien et qui n'a d'autre limite qu'elle-même, telle est finalement pour Descartes la prérogative divine »[92]. Comme on pouvait s'y attendre, Sartre cherche une justification de son interprétation dans la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles. Il cite quatre Lettres importantes de Descartes touchant à cette doctrine[93], qu'il résume ainsi : « (...) La racine de toute Raison est à chercher dans les profondeurs de l'acte libre, c'est la liberté qui est le fondement du vrai, et la nécessité rigoureuse qui paraît dans l'ordre des vérités est elle-même soutenue par la contingence absolue d'un libre-arbitre créateur (...) »[94]. Cette

---

[91] *Sit. I*, p. 307.

[92] *Sit. I*, p. 307.

[93] À Mersenne (15 Avril, 6 Mai et 27 Mai 1630). À Mesland (2 Mai 1644). La Lettre à Mersenne du 6 Mai est particulièrement intéressante, car elle pense Dieu comme *puissance infinie et incompréhensible* de créer toutes les vérités (*Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, t. 1, p. 265). De même Descartes affirme à Mesland le 2 Mai 1644 : « la puissance de Dieu ne peut avoir aucune bornes » (*Œuvres philosophiques*, t. 3, p. 74).

[94] *Sit. I*, p. 306. Si l'on admet que ce passage reflète assez fidèlement la conviction métaphysique sartrienne touchant à la liberté, on mesure quelle fut la difficulté pour Sartre de comprendre une œuvre heideggérienne comme *De l'essence du fondement* (traduite par Corbin en 1938, rappelons-le) – encore en 1946 l'hommage à ce texte (« La liberté cartésienne », *Sit. I*, p. 308) repose sur une mésinterprétation (cf. *supra*, p. 44, n. 71). Lorsque Heidegger affirme dans *De l'essence du fondement* que « la liberté est l'origine (*Ursprung*) du principe de raison déterminante » (*Questions I*, *op. cit.*, p. 154), il n'entend évidemment aucunement par « liberté » une quelconque création *ex nihilo* propre à l'être humain, mais plutôt le *Dasein* comme transcendance

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

interprétation toute personnelle du Dieu cartésien s'harmonise secrètement avec la très ancienne croyance en la présence en l'homme d'une liberté créatrice absolue. Elle fut défendue par H. Gouhier au Congrès international de philosophie de 1937[95]. Dans cette approche, le Dieu créateur des vérités éternelles, proche en cela du Malin Génie, posséderait une *puissance si absolue* qu'elle pourrait le porter à la véracité tout aussi bien qu'à la fausseté, seule sa bonté viendrait limiter sa toute puissance en la bornant à créer le vrai et le bien plutôt que le faux et le mauvais. C'est ce thème de l'illimitation de la puissance divine qui a fasciné le jeune Sartre et motivé son admiration originelle pour Descartes. Il a représenté un attracteur métaphysique puissant, d'abord pour la phénoménologie transcendantale de la spontanéité constituante, puis pour l'ontologie phénoménologique de la réalité-humaine libre.

Sartre déplore que Descartes n'ait pas su se maintenir au niveau de son intuition géniale d'une liberté totale et infinie (radicalement créatrice). Cependant, dans sa présentation de la théologie cartésienne en 1946, le Dieu cause n'est pas totalement absent – il apparaît en particulier dans le passage cité où la conscience divine est posée comme constitutive *et contemplative*, créatrice *et intellective*. Il est très probable en revanche qu'avant-guerre la théologie du Dieu cause a été, dans l'interprétation sartrienne, fortement minorée par rapport à la théologie du Dieu libre.

---

facticielle, c'est-à-dire (*Questions I*, *op. cit.*, p. 144) comme unité d'une instauration-de-monde (« *stiften* ») et d'un enracinement (« *Boden-nehmen* »).

[95] Cf. M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1 (Paris, Aubier, 1968), p. 42. L'interprétation de M. Guéroult s'oppose à celle d'H. Gouhier en ceci qu'elle inscrit *dans la volonté même de Dieu l'obligation de se porter au vrai et au bien*, récusant par là même la conception d'une puissance divine pour ainsi dire *irrationnelle et anarchique* (*op. cit.*, p. 43). Pour M. Guéroult, il faut penser la théologie du Dieu cause et de la théologie du Dieu libre dans leur unité (en renonçant en particulier à tirer le cartésianisme vers la conception scolastique du Dieu sans cause, issue de Saint Thomas).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. Intrigues

L'activité d'écrire, pour Sartre, dans les années vingt, est travaillée par une insurmontable hésitation : *l'écrivain doit-il ou non donner consistance à son rêve d'une vie lavée de toute contingence* ? Cette incertitude se reflète dans les intrigues des innombrables écrits de jeunesse. Qu'il ne s'agisse que d'un rêve, c'est ce que suggèrent ces récits envahis par la présence d'existences misérables et crépusculaires, celles d'un Louis Gaillard (*L'Ange du morbide*) ou d'un Loosdreck (*Jésus la Chouette*). En même temps, des œuvres comme *Une défaite* ou *Er l'Arménien* redonnent plutôt vie au fantasme du salut par l'art. Tous ces textes furent rédigés entre 1922 et 1928.

2.1 « L'annaliste des enfers »

Dans *L'Ange du morbide* – un conte bref, le premier écrit publié par Sartre en 1922 –, le héros, Louis Gaillard, écrivain raté devenu professeur de sixième à Mulhouse, en villégiature dans un hôtel minable, séduit lâchement une jeune tuberculeuse et fait l'expérience traumatisante du contact avec la chair malade en décomposition. Dans la scène de séduction, le cortège de métaphores repoussantes signifie dans le registre concret et imagé l'intuition métaphysique de la chair comme contingence, que Sartre à l'époque est loin de pouvoir articuler conceptuellement (il n'y parviendra qu'en 1943, dans le cadre de l'ontologie phénoménologique du corps pour autrui)[96].

À la même époque, il livre dans *Jésus la Chouette* une vision radicalement désespérée de l'existence en décrivant l'enfer d'une vie de professeur de lettres, M. Loosdreck, dans une bourgade provinciale où, chez les petits-bourgeois, la veulerie le dispute à la bassesse, la violence et l'égoïsme se parent du masque des bonnes manières, la cruauté rime avec le cynisme et la cupidité. Le narrateur, Paul, prend pension dans la famille de M. Loosdreck – le fils est un garnement vicieux, la fille, niaise, ne songe qu'à trouver un mari, la mère, perdue dans ses inaccessibles rêves de grandeur, méprise cordialement son mari qu'elle ne cesse de rabrouer. Passer de sa famille au lycée, c'est

[96] « C'est autrui qui saisit ma nausée, comme *chair* (...) » (*EN*, p. 425).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour M. Loosdreck quitter un enfer pour un autre, son public oscille entre indifférence railleuse et rébellion ouverte. Le roman détaille les stations successives de son chemin de croix : le bal des professeurs où sa fille se ridiculise en se jetant grossièrement à la tête de l'archiviste, le café où il retrouve son fils ivre en compagnie de prostituées, la réunion électorale où il se fait injurier par le député au service duquel il s'était mis généreusement, la publication dans le journal local d'un article le calomniant. Au terme de cette passion christique dégradée, une mort ignominieuse. L'intuition métaphysique de la contingence se symbolise ici dans la vision désolante d'un monde en proie au Mal, selon la formule des *Mots*[97], vision ou fusionnent l'expérience douloureuse des années à la Rochelle[98], la révolte contre le milieu familial et les « vieilles biles de Flaubert, des Goncourt, de Gautier ».

2.2 « Contempler du fond d'un naufrage les impossibles Idées »

Une défaite remonte probablement à 1927 – date où Sartre semble s'être intéressé à la philosophie de Nietzsche pour rédiger un exposé

---

[97] *Les Mots*, p. 151. Sartre a accepté en 1978 de définir son roman de jeunesse par cette formule proposée par M. Contat et M. Rybalka : « Le romancier doit montrer l'homme en proie au Mal » (*EJ*, p. 52). L'influence de Nizan sur cette littérature de dénonciation du mal est certaine. C'est tout le paradoxe d'une œuvre comme *Jésus la Chouette* que d'utiliser toutes les ressources de l'écriture pour dénoncer la vanité de la littérature, incapable d'arracher le monde à sa misère et à sa contingence. Comme dans la plupart des écrits littéraires de l'entre-deux-guerres, l'auteur de *Jésus la Chouette* vit dans la plus parfaite mauvaise foi, dénonçant le mal qui ronge le monde, mais s'exceptant de ce mal universel par le fait même de le dénoncer. Cf. *Les Mots*, p. 211 : « Je réussis à trente ans ce beau coup : d'écrire dans *La Nausée* (...) l'existence injustifiée, saumâtre de mes congénères et mettre la mienne hors de cause. *J'étais* Roquentin, je montrais en lui, sans complaisance, la trame de ma vie ; en même temps, j'étais *moi*, l'élu, annaliste des enfers, photomicroscope de verre et d'acier penché sur mes propre sirops protoplasmiques ».

[98] Dans les « Entretiens de 1974 » (*CA*, p. 211 *sq.*), Sartre fait remonter à La Rochelle (1917-1920) son expérience fondatrice de la violence, sur fond du sentiment diffus de la guerre : comme souffre-douleur de ses camarades de classe, et dans les bagarres constantes et brutales avec les jeunes extérieurs au Lycée. Voir aussi le film *Sartre, par lui-même, op. cit.*, p. 19-20 : « J'ai appris la solitude et en même temps la violence. Et cette violence (...) je l'ai intériorisée, c'est-à-dire que j'ai essayé de me sentir violent ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à l'École normale au séminaire de Brunschvicg, et exploite largement les matériaux biographiques contenus dans les travaux, disponibles à l'époque, de Ch. Andler et D. Halévy. Les relations entre Nietzsche, Cosima, Wagner, transposées dans l'histoire des rapports troubles entre Frédéric, le jeune normalien ambitieux, Organte, le musicien vieillissant, et sa femme, fournissent la matière thématique concrète où se symbolise le questionnement métaphysique : l'art peut-il sauver la vie de sa désespérante contingence ? Car toute vie, comme nous le suggère la première partie du roman (seule conservée), paraît bien être une partie perdue. À la fin du récit, tous les protagonistes peuvent faire le bilan de leur échecs respectifs. Frédéric (dans lequel se projette le jeune Sartre) a été déçu par le maître qu'il s'était cherché, il a été frustré par Cosima, son livre d'entretiens avec Organte a été refusé par ce dernier. Organte ne parvient pas à achever son *Michel-Ange*, il ne sait que faire de l'admiration de Frédéric et néglige sa femme, qui de son côté fuit l'indifférence de son mari en se réfugiant auprès de ses enfants. Mais au dessus de ces vies ratées flotte le rêve de l'œuvre qui peut-être les sauvera – Organte finit par composer son *Michel-Ange*, et la défaite de Frédéric a permis la rédaction d'un *Empédocle*, prémisse d'une œuvre future qui sanctifiera toutes les épreuves passées. De Frédéric désespéré, repoussé à la fois par Cosima et par Organte, Sartre écrit, dans les toutes dernières lignes conservées du roman : « Nous pouvons le laisser sur cette défaite, sur cette fructueuse défaite. Il est humilié et désespéré. Il va longtemps douter de lui, il pensera perdre sa force. Il est tout seul (...). Mais le temps approche où il ne connaîtra plus que des victoires »[99].

Tout le roman est rythmé par les oscillations de l'exaltation et de la dépression. Après une scène d'ouverture où Frédéric brise brutalement avec sa maîtresse qu'il malmène cruellement, le récit se poursuit au café, où le héros rejoint ses camarades d'École. Le jeune étudiant

[99] *EJ*, p. 286. Réapparition de l'ambiguïté analysée à propos de *Jésus la Chouette* : on ne sait pas clairement si Sartre croit ou ne croit pas au salut par l'art. En vérité il y croit sans y croire, et c'est cette hésitation même que figure la vie de Frédéric, où tournent comme sur un manège le joie de l'œuvre à venir et le désespoir d'une vie ratée. Si cette hésitation est très perceptible aussi dans *La Nausée*, remarquons que la tonalité dominante d'*Une défaite* est nettement moins sombre que celle du roman de 1938.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

règne en maître sur le petit cercle. Sa puissance intellectuelle et physique impressionne et une ambition juvénile le dévore : il veut « s'imposer au monde », et cela signifie : devenir « un être légendaire » en créant une œuvre[100]. Méprisant le tranquille bonheur de ses amis, il rêve de gloire en songeant « à tous ces jeunes gens dont il [a] lu les *Vies*, Shelley au bord d'un ruisseau, le jeune Hugo, Nietzsche, qui consacrèrent tous pareilles occasions par un grand serment »[101]. Le lendemain matin, Frédéric, encore sous le coup de son enthousiasme de la veille, s'exalte aux prémisses d'une belle journée de printemps : au ciel sans nuages où vibre la promesse d'un chaud soleil, à la lumière qui cascade sur les toit, à l'exhalaison de toutes choses au sortir de la nuit, répondent l'agilité de son corps et la transparence de ses vives pensées – instant de joie pure et d'harmonie parfaite avec le monde, étrange impression d'être à la fois pleinement libre et totalement destiné. Rencontrant Organte, musicien et écrivain fatigué qui ne crée plus mais joue avec les formes, Frédéric s'anime : il a du génie, il renouvellera le roman en écrivant des récits de fiction qui exprimeront toute une philosophie.

Mais Organte n'est pas seulement ce vieux radoteur impuissant que Frédéric vient défier, c'est un géant des lettres et de la musique, un Antée qui reprend des forces pour vous écraser lorsqu'on croit l'avoir dominé. Un bref instant Frédéric défaille : il se fait « l'aveu de sa faiblesse » et se laisse aller à désirer un « maître tout-puissant » – quelque « nostalgie de Dieu » formerait-elle elle la « trame » de tous mes actes, se demande-t-il avec horreur ?[102]

Devenu le précepteur des deux filles d'Organte et Cosima, Frédéric, qui vient de se laisser fasciner par le père, a un second accès de faiblesse : il se laisse prendre au trouble jeu de la séduction du clan

---

[100] *EJ*, p. 209.

[101] *EJ*, p. 212. Voir le commentaire de M. Contat et M. Rybalka (*EJ*, p. 212, n. 2) sur les serments juvéniles de Nietzsche, Shelley, Hugo. Si V. Hugo avait fait dans sa jeunesse le serment « d'être Chateaubriand ou rien », on pourrait dire du jeune Sartre qu'il s'était juré pour sa part « d'être V. Hugo ou rien ».

[102] *EJ*, p. 233. C'est curieusement Malebranche, connu par l'ouvrage de V. Delbos : *Étude de la philosophie de M.* (Paris, Bloud et Gay, 1924), que Sartre convoque pour concrétiser l'idée repoussante d'une volonté humaine mue par la volonté toute-puissante de Dieu ; en vérité l'interprétation de Delbos (*op. cit.*, p. 275) n'allait pas du tout dans le sens de cette lecture.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

féminin. Dévirilisé, alangui, le voilà qui débite un conte insipide aux trois femmes. L'attirance pour Cosima, cette femme « obscure et noyée » (pour reprendre une expression des *Carnets*)[103] qui captive sa naissante tendresse, fait lever en Frédéric un désir de possession brutale et libère son agressivité. L'échec de la relation à Cosima redouble celui de la relation à Organte.

Frédéric sacrifie sa pensée pour que vive celle de son maître. Après chaque entretien, il rentre chez lui, la tête encore bruissante des paroles d'Organte qu'il consigne religieusement dans un gros carnet. Chacune de ses pensées lui est pour ainsi dire soufflée par son modèle[104]. Mais le roman sartrien, inachevé, laisse entendre que Frédéric s'arrachera à cette veule fascination en découvrant qu'Organte n'est pas ce génie puissant qu'il avait imaginé – ce n'est qu'un vieillard épuisé qu'il fallait éliminer pour que jaillît l'œuvre nouvelle. C'est aussi vers cette défense d'un salut par la création que s'oriente la réflexion morale et métaphysique d'*Er l'Arménien*, écrit juste après *Une défaite*, en 1928.

2.3 *Er l'Arménien*

De cette dernière œuvre remontant à 1928, il ne reste que quelques fragments au sens incertain. Il s'agissait très vraisemblablement d'une sorte de traité philosophique qui abordait sept thèmes (le temps ; la nature ; art, science et philosophie ; l'individu : amour et amitié ; la société ; le mal ; le luxe), non pas de manière systématique et conceptuellement articulée, mais en puisant dans la riche mythologie grecque – défilaient Chronos, Cybèle, Apollon, Minerve, Vénus, Mercure, Héphaïstos, Prométhée, les Titans. Du point de vue de l'intérêt philosophique, quatre fragments se détachent parmi ceux conservés. D'abord une apologie de la libre recréation tant dans le domaine moral que dans celui de la connaissance.

Ensuite une reprise du mythe platonicien du choix originel de notre condition (*République*, Livre X).

---

[103] *CDG*, p. 255.

[104] « Un Dieu joyeux et puissant habitait en lui, qu'il avait nommé Organte » (*EJ*, p. 253).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Puis un dialogue sur le Mal entre Er et le Titan Briarée, auxquels succèdent Prométhée et Ichtyos.

Enfin un dialogue entre Apollon et Er sur l'art.

La morale, l'art : nous sommes en pays de connaissance. Nous avons vu en effet que le jeune Sartre s'est très tôt mis en quête d'une morale, qui dans son esprit ne pouvait pas se dissocier d'une métaphysique[105]. Nous savons aussi que cette morale à fondement métaphysique (ou si l'on préfère cette métaphysique à implications morales) tendait à déterminer la conscience humaine comme dépassement de sa contingence originelle vers l'*ens causa sui* que constituait la vie de grand artiste. Mais est-il *réellement* possible pour la conscience de purifier sa vie de toute contingence ? Peut-être, semble répondre Sartre dans *Er*. S. de Beauvoir dans ses *Mémoires d'une jeune fille rangée* n'a donc pas tort de mettre cette œuvre en relation avec les premières réflexions sartriennes sur la contingence, cette « secrète faiblesse » des hommes et des choses. Du point de vue de la valeur littéraire, *Er l'Arménien* marque une certaine régression par rapport à *Une défaite* ou *Jésus la Chouette*, parce que l'intrigue est plus artificielle et que les personnages ont moins d'épaisseur – les thèmes philosophiques se laissent pour ainsi apercevoir à travers la trame du récit.

Le premier fragment conservé nous montre Er ressuscité d'entre les morts et évoquant sur l'agora sa vie d'avant son décès[106]. J'ai longtemps, raconte-t-il, vécu dans la quiétude d'une existence de riche oisif cueillant paisiblement les plaisirs des sens, lorsque je fis l'épreuve

---

[105] *CDG*, p. 280 : « spinoziste en cela, *jamais* la morale ne s'est distinguée à mes yeux de la métaphysique ». Cf. *supra*, p. 146 *sq*.

[106] L'intrigue vient, comme c'est bien clair, du Livre X de *La République* de Platon, où le mythe terminal aborde la question de l'immortalité de l'âme, sanctionnée ou récompensée après la mort. Plus que la modification de l'origine d'Er, qui devient chez Sartre arménien (cf. M. Contat et M. Rybalka, *EJ* p. 289, avec renvoi au commentaire de *La République* par Proclus), ce qui frappe quand on compare l'ouverture des deux récits, c'est le changement de ton : on passe d'un mythe grandiose sur l'au-delà au récit burlesque des aventures d'Er le souteneur, mort sur le sein d'une compagne. La reprise du mythe originel dans le registre de la dérision n'empêche nullement le récit d'entrer en résonance avec l'imaginaire philosophique sartrien. P. Verstraeten a montré qu'*Er* méritait d'être analysé sérieusement quant à son contenu philosophique. Cf. *Etudes sartriennes*, VI, 1995, p. 193-204 : « Le mythe d'Er (du platonisme de Sartre à son kantisme) ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du malheur : Zulischa, la femme que j'aimais le plus, se détacha de moi et finit par me tromper. La séparation fut l'occasion de rompre avec l'*aurea mediocritas* de ma vie antérieure et de fuir désormais les misérables valeurs de l'eudémonisme. Voici donc Er en quête d'une morale – mais il écarte d'entrée de jeu toute morale fondée sur l'obéissance à des principes[107].

De fait, il s'oppose assez directement à toutes les morales à fondement absolu : impératif catégorique, Souverain Bien, Dieu source du Bien et du Mal. Il refuse, explicitement, la morale définitive de Descartes et la morale chrétienne ainsi que, implicitement, les morales de Kant et de Platon. Il n'y a pas de Bien, ni de Mal, ni de Dieu pour les fonder, chaque individu singulier doit réinventer ses valeurs à chaque instant de sa vie concrète, telle est à peu près l'intuition qui guide son récit. Cette attitude par rapport à la morale n'est pas sans évoquer celle de Sartre lui-même dans les années vingt, puisque ce dernier, comme nous l'avons montré, s'il cherchait à l'époque à vivre en « homme de bien », refusait absolument de se soumettre à un quelconque impératif absolutisé à la manière de Kant[108]. Pour une part essentielle *Er l'Arménien* vise à détruire toutes les morales fondées sur des principes absolus : la détermination des rapports entre Dieu, le Bien et le Mal se perd dans d'inextricables difficultés et la conclusion est sans appel : « une morale – il faut entendre : une doctrine morale fondée sur des valeurs absolues – quelle sottise »[109] ! Pas de valeurs transcendantes qui surplomberaient l'action en lui fixant sa ligne de conduite – à chacun de réinventer à chaque instant ses propres fins (l'homme de bien tend à être déterminé comme artiste créateur de sa propre vie).

Nous croisons ici à nouveau cette croyance que nous avons vu naître au cœur même des rêveries de l'enfance, selon laquelle la liberté jaillit,

---

[107] *EJ*, p. 300-301. Er se moque de ses compatriotes : « J'entends bien que vous avez des principes ». En matière de décision concrète, ajoute-t-il, les grands principes moraux (comme l'absurde obligation de se conformer à l'« expérience » des Anciens) ne sont d'aucun secours. (Descartes a eu tort de projeter la construction d'une morale définitive au delà de la morale provisoire, suggère Sartre en passant).

[108] Ce qui fait barrage à l'élaboration d'une véritable doctrine morale dans les années d'études, c'est en grande partie la conception métaphysique de la liberté qui attire Sartre à l'époque : création de soi par soi d'un individu « hors la loi ».

[109] *EJ*, p. 330.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pure et absolue, du retrait même de toute loi. « Je suis sans doute, affirme Er, le plus indépendant des hommes ; je ne saurais m'accommoder de ce qu'on me dicte ce que je dois croire ni qu'on m'impose des vérités mortes que d'autres ont trouvées, aimées et que je dois accepter sans les avoir enfantées. Je ne saurais être tout à fait libre si mon esprit dépend d'une vérité à retrouver »[110]. Jamais, explique Er, je n'ai aimé agir en obéissant – si j'ai pris en horreur la morale du bonheur bourgeois c'est parce qu'elle était faite de conformisme ; je n'aimais pas non plus les morales à grands principes du médecin, du prêtre, du soldat, qui étouffent toute libre initiative de la conscience ; ni les « morales démocratiques » – peut-être faut-il entendre par là : des « directives de vie s'appuyant sur une *doxa* d'inspiration scientifique »[111]. Dans l'idéal de vie bonne et belle proposé par Er, l'accent est mis nettement plus sur l'initiative que sur l'obéissance, sur l'activité plus que sur la réceptivité, sur l'inauguration d'une possibilité plus que sur l'accueil d'une légitimité[112].

Le second fragment important d'*Er l'Arménien* constitue une reprise du mythe final de la *République*. Er, avide de découvrir auprès des dieux le secret de la vraie morale, se laisse mourir. Il se réveille dans l'empyrée, splendide séjour où toutes choses brillent d'un éclat surnaturel. « C'était la nuit la plus obscure du monde (...). La Nature, muette sur terre, criait ici l'existence des Dieux. Je baignais dans leur volonté comme dans cette nuit même, seul mortel admis dans le royaume de l'Hyperphysique. Mais rien en cette solitude divine et glacée qui me remplissait d'aise n'était assez beau, assez pur pour égaler la joie que me donnait la solitude glacée de mon cœur. La

---

[110] *EJ*, p. 301. (La fin du passage est une allusion à la liberté divine cartésienne, qui crée les vérités éternelles). Er continue par son autoportrait en philosophe qui a tout du portrait du jeune Sartre. Lorsque je m'essaye à penser, dit-il, c'est toujours par un effort de recréation personnelle des idées et non en empruntant à ce que d'autres on déjà pensé. Plus loin, l'idée d'une « création continuée » de la vérité (*op. cit* , p. 303) constitue un nouveau clin d'œil à Descartes ; en revanche n'est pas du tout cartésienne l'hostilité déclarée d'Er à la science, en tant que cette dernière serait obéissance à une vérité commune et non pas invention d'une vérité personnelle. Cette critique de la science se retrouve dans *La légende de la Vérité*, œuvre partiellement publiée en 1931.

[111] P. Verstraeten, *op. cit.*, p. 195 n. 2.

[112] Nous empruntons à P. Ricœur (*Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1949, p. 156) cette description de l'action.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Volonté des Dieux ne me semblait pas plus étrangère à mon âme qu'au monde extérieur : un souffle puissant avait éteint en moi la flamme ardente qui m'embrasait : tout y était nuit, silence, nouvelle jeunesse »[113]. Sartre ici se réapproprie de manière très personnelle le mythe platonicien et, plus généralement, les mythes eschatologiques de la culture grecque. Le texte est malheureusement mutilé et on ignore de quelle manière précise cette réappropriation s'effectuait dans l'œuvre originale. On peut toutefois se poser la question : en quoi ces mythes entraient-ils en résonance avec les convictions philosophiques sartriennes de jeunesse ?

Observons, en premier lieu, que le mythe de *La République* prolonge chez Platon une tentative de prouver l'immortalité de l'âme (608 c-611 a), qui pouvait trouver un écho dans les rêves sartriens d'immortalisation par l'Œuvre. Mais surtout, en second lieu, le mythe final de *La République*, s'il est bien un mythe eschatologique, est aussi et surtout un mythe d'origine : nous apprenons comment le déroulement de notre vie est l'effet d'un *choix originel*. Toute âme qui se sépare du corps après la mort est jugée, purge sa peine dans les profondeurs de la terre ou est récompensée en montant aux cieux – jusqu'ici le Livre X de La *République* recoupe le *Gorgias* et le *Phédon* –, et peut dès lors commencer une nouvelle vie. L'admirable empyrée chanté par Er avec lyrisme, c'est d'abord un écho de ce monde intelligible où selon Platon, pour chaque âme, *tout recommence radicalement*. Au sein d'un univers régi par la nécessité la plus stricte, comme on le voit dans l'esquisse de cosmologie qui précède l'exposé du choix des destinées, chaque âme dispose d'une réelle marge de liberté : tout au plus le sort fixe-t-il son rang dans l'ordre des choix, tandis que les « modèles de vie » (*ta tôn biôn paradeigmata*)[114] qui lui sont proposés sont strictement déterminés une fois pour toutes. Le choix s'effectue donc, pourrait-on dire, à l'intérieur des contraintes d'une situation non choisie : restent disponibles tel et tel modèle de vie, chacun parfaitement déterminé à l'avance. Le hiérophante, dit Socrate, « jeta les sorts sur l'assemblée et chacun ramassa celui qui était tombé près de lui,

---

[113] *EJ*, p. 306-307.

[114] Platon, *La République*, 618 a (trad. fr. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1973). L. Robin traduit (Paris, Gallimard « Pléiade », 1950) : les « types d'existence ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sauf Er à qui on ne le permit pas. Chacun connut alors le rang qui lui était échu pour choisir. Après cela, le même hiérophante étala sur terre devant eux les modèles de vie, dont le nombre surpassait de beaucoup celui des âmes présentes. Il y en avait de toutes sortes : toutes les vies possibles d'animaux et toutes les vies humaines »[115]. Vies de tyrans, au sommet du pouvoir et de la richesse ; vies pauvres et misérables ; vies d'hommes renommés pour leur qualités physiques ou leur noblesse ; vies d'hommes contrefaits et de basse naissance. Entre ces vies extrêmes, les conditions moyennes.

On peut avoir l'impression que la vie, une fois choisie, se déroulera avec la plus implacable nécessité – le tyran par exemple, nous dit Platon, ne pourra pas ne pas commettre les pires forfaits, et on pourrait ajouter : l'ami de la sagesse, à l'autre extrême, ne pourra qu'agir droitement en toutes circonstances –, mais en vérité, tant le « modèle de vie » (choisi à l'origine dans l'au-delà), que la « vertu » (choisie ici-bas à chaque instant), sont au pouvoir de l'âme. « Proclamation, dit le hiérophante, de la vierge Lachésis, fille de la Nécessité. Âmes éphémères, vous allez commencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Ce n'est pas un génie qui vous tirera au sort, c'est vous qui allez choisir votre génie. Le premier que le sort aura désigné choisira le premier la vie à laquelle il sera lié de par la nécessité. *Pour la vertu, elle n'a point de maître ; chacun en aura plus ou moins, suivant qu'il l'honorera ou la négligera.* Chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause »[116]. Le thème de l'entière responsabilité de l'homme dans ses actes (vertueux ou mauvais) a certainement fasciné Sartre, mais en outre sa reprise du mythe platonicien a été motivée par l'affirmation platonicienne d'une marge de liberté dans le choix *originel*. Il dépend en effet de chaque âme de bien ou de mal choisir dans ce « moment critique »[117] où se joue toute sa condition future. Il *est toujours au pouvoir de l'âme* de ne pas précipiter son jugement, de prendre le temps de réfléchir pour évaluer correctement les qualités réelles des vies possibles sans se laisser séduire par les apparences ni se laisser emporter par le poids des habitudes antérieures. Toute âme va vers ce qu'elle juge être le

[115] *La République*, 617 e-618 a.
[116] *La République*, 617 d e. (Soulignement modifié).
[117] *La République*, 618 b.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

meilleur pour elle, mais il dépend d'elle de bien ou de mal juger – celle qui choisit mal ne doit s'en prendre qu'à elle-même.

Ce thème du choix originel de notre propre vie a continué de captiver le jeune Sartre bien au delà de 1928. Du point de vue littéraire on en trouve des traces en particulier dans *Les jeux sont faits*, scénario (rédigé vers 1943) au début duquel Ève Charlier et Pierre Dumaine, assassinés, renaissent avec la possibilité de tenter de changer le cours de leur première vie – ce qui constitue une transposition directe du mythe d'Er[118]. Dans le registre philosophique, la notion de choix originel est au centre de la quatrième Partie de *L'être et le néant*. L'ontologie phénoménologique rejoint alors la « réalité-humaine » et ses « conduites », dont Sartre affirme qu'elle sont absolument libres quoique situées. Cependant les nouvelles perspectives du maître ouvrage de 1943 font émerger, par delà la fascination originelle, une critique du mythe platonicien.

D'abord parce que nous cessons de rétrocéder à un monde nouménal d'avant l'incarnation (l'empyrée) : il s'agit désormais du choix d'une réalité-humaine par lequel s'ouvre un visage du monde réel. Une réalité-humaine singulière surgit comme choix originel d'elle-même au milieu de son monde singulier. « Notre surgissement est une passion, écrit Sartre, en ce sens que nous nous perdons dans la néantisation pour qu'un monde existe. Ainsi le phénomène premier de l'être dans le monde est la relation originelle entre la totalité de l'en-soi ou monde et ma propre totalité détotalisée : *je me choisis tout entier dans le monde tout entier*. Et de même que je viens du monde à un « ceci » particulier, je viens de moi-même comme totalité détotalisée à l'esquisse d'une de mes possibilités singulières, puisque je ne puis saisir un « ceci » particulier sur fond de monde qu'à l'occasion d'un projet particulier de moi-même. Mais en ce cas, de même que je ne puis saisir tel « ceci » que sur fond de monde, en le dépassant vers telle ou telle possibilité, de même je ne puis me projeter par delà le « ceci » vers telle ou telle possibilité que sur fond de mon ultime et totale possibilité. *Ainsi mon ultime et totale possibilité comme*

[118] *Les jeux sont faits*, Paris, Nagel, 1968. L'ambiguïté de cette œuvre, c'est que, tout en affirmant résolument qu'une vie est choisie de part en part – totale responsabilité –, elle suggère aussi que ce choix n'est qu'illusion – totale destination : Ève et Pierre, malgré tous leurs efforts, ne font que répéter exactement leur première vie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intégration originelle de tous mes possibles singuliers et le monde comme la totalité qui vient aux existants par mon surgissement à l'être sont deux notions rigoureusement corrélatives »[119]. Autrement dit, le choix originel de soi par telle réalité-humaine est possibilisation préférentielle d'un aspect particulier de son monde où elle a à être dans l'avenir – et non pas élection d'un « modèle de vie » transmondain qui s'incarnera en chutant dans le monde. L'acte fondamental de la liberté, dit Sartre, « est choix de moi-même *dans* le monde et du même coup découverte du monde » (*EN*, p. 539).

Ensuite, observons que l'accent est désormais mis sur le caractère foncièrement irrationnel et absolument libre du choix, là où Platon souligne au contraire que chaque âme *délibère* (même si cette délibération est le plus souvent mal conduite) et qu'elle subit, dans cette délibération, des contraintes. Pour Sartre, nous l'avons vu, l'acte volontaire issu d'une délibération est « *constitué* » par une liberté fondamentale-ontologique *radicalement immotivée*. L'agir – poser une fin (*future*), à la lumière de laquelle certains aspects de la situation (*passée*) deviennent motifs et mobiles pour faire (*au présent*) ceci ou cela – *est en suspens dans une liberté abyssale (sans motifs)*. Le choix originel de soi même (niveau fondamental-ontologique) tend alors à se séparer nettement de la position d'une fin en fonction de certains motifs et mobiles (niveau psychologique constitué) : une *possibilité d'existence neuve s'inaugure, sans avoir mûri au sein d'une délibération préalable, une fin est inventée sans avoir été modelée par la situation*. Certes Sartre refuse (*EN*, p. 530) que l'on qualifie d'« arbitraire » le choix originel parce qu'il exprime toujours la personnalité singulière de chaque réalité-humaine. Ce qu'on peut lui accorder. Mais il reste que ce choix est foncièrement immotivé : il surgit sans raison puisqu'il constitue toute raison. Tous mes possibles secondaires (mes buts d'action déterminés choisis de manière motivée) sont en suspens dans une possibilisation ultime (un choix originel d'existence qui jaillit, sans motif aucun – de manière parfaitement gratuite – au milieu de mon monde)[120].

---

[119] *EN*, p. 538-539 (soulignement modifié).

[120] Aux p. 558-559 de *L'être et le néant*, Sartre souligne « l'absurdité » du choix originel, « fait sans point d'appui et qui se dicte à lui-même ses motifs ». Sorte de coup de force inaugural, ce choix peut être déposé par un coup de force ultérieur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au total le maître ouvrage de 1943 modifie le mythe platonicien sur deux points essentiels. Là où chez Platon le choix originel signifie délibération, dans un lieu supra-mondain, entre des possibilités de vie prédéterminées, chez Sartre il signifie *l'inauguration, pure et absolue, d'un être-au-monde singulier.*

Notons pour finir que la doctrine du choix originel de *L'être et le néant* s'oppose aussi selon Sartre à Kant – plus précisément à la notion kantienne de « choix du caractère intelligible »[121]. La différence, explique Sartre, entre cette notion et ma conception du choix originel de la réalité-humaine, passe par le fait que le choix originel est situé, c'est-à-dire enveloppé dans le monde qu'il déploie, alors que le criticisme défend une possibilité de choisir au delà du champ de l'expérience. « Si l'attitude empirique, écrit-il, *signifie* le choix du caractère intelligible, c'est qu'elle *est elle-même* ce choix. Le caractère singulier, en effet, du choix intelligible, c'est (...) qu'il ne saurait exister que comme la signification transcendante de chaque choix concret et empirique : il n'est point effectué d'abord en quelque inconscient ou sur le plan nouménal pour s'exprimer *ensuite* dans telle attitude observable, il n'a même pas de prééminence *ontologique* sur le choix empirique, mais il est, par principe, ce qui doit toujours se

– une « transformation radicale de mon être-dans-le-monde » (*EN*, p. 531). Sartre parle aussi d'une « conversion radicale de mon être dans le monde », d'une « brusque métamorphose de mon projet initial », d'un « autre choix de moi-même et de mes fins » (*EN*, p. 542). Ce moment critique du changement du choix originel d'existence, c'est « l'instant » (*EN*, p. 544).

[121] *EN*, p. 650. L'expression employée par Sartre (« choix du caractère intelligible ») ne correspond pas à la doctrine exposée dans la Dialectique transcendantale de la première *Critique*. Tout homme, selon Kant, en tant qu'appartenant au monde phénoménal, a un « caractère empirique », c'est-à-dire une raison déterminant ses actions et les rendant parfaitement prévisibles. Mais, en tant que participant au monde des noumènes, tout homme possède aussi un « caractère intelligible » (dont Kant ne dit pas qu'il est choisi), c'est-à-dire une raison comme origine radicale et purement intelligible (non phénoménale) des actions, raison qui est la condition de sa liberté transcendantale comme capacité de commencer absolument une série d'actions (spontanéité).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dégager du choix empirique comme son *au delà* et l'infinité de sa transcendance »[122].

Examinons maintenant le troisième fragment significatif de *Er l'Arménien*. Consacré à la question : que signifie l'option pour le mal ou pour le bien ?, il est constitué pour l'essentiel d'un dialogue entre Prométhée et Ichtyos.

Arrivé dans l'Olympe, Er interpelle par trois fois ses habitants : « Je voudrais savoir ce qu'est le Mal »[123]. Il est en effet venu auprès des Dieux et des Titans pour éprouver la consistance – on a déjà deviné, à la lecture du début du récit, qu'elle est probablement faible, pour ne pas dire nulle – de ces systèmes de morale fondés sur des valeurs absolues (Bien et Mal). C'est à une véritable déconstruction de ces morales absolues qu'il assiste en écoutant Prométhée discuter avec Ichtyos, dans une sorte de pastiche de dialogue platonicien qui, de manière un peu étrange – aussi bien sommes-nous dans une « Olympe chrétienne »[124] –, traite de la question du Bien et le Mal par rapport à celle de l'existence de Dieu. Nous sommes invités à apercevoir – pour ainsi dire *in speculo et aenigmate* – dans les difficultés à penser les rapports entre volonté *divine*, Bien, Mal, les apories dans lesquelles se perd la détermination des rapports entre volonté *humaine*, Bien, Mal... La déconstruction prend la forme d'un dilemme : 1) Si la volonté de Dieu n'est pas libre... 2) Si la volonté de Dieu est libre... ». La première branche de l'alternative fait disparaître purement et

---

[122] *EN*, p. 650. Sartre ne cite pas de texte kantien précis, mais ce qu'il appelle choix s'exerçant « sur le plan nouménal » correspond assez bien à ce que Kant nomme dans la *Critique de la raison pure* et dans la *Critique de la raison pratique* : « liberté transcendantale ». Rappelons que si pour Sartre la liberté absolue est vraiment créatrice – elle choisit le caractère intelligible (*EN*, p. 650), pour Kant le caractère intelligible règle la liberté transcendantale. Toutefois (cf. *supra*, p. 168 n. 59), il y a au moins un passage de la *Critique de la raison pratique* où la liberté est décrite comme capable de s'affranchir de la loi, voire de s'y opposer : l'« Examen critique de l'Analytique ». Il n'est pas étonnant d'y trouver une formule très proche de celle dont Sartre se sert pour « définir » la liberté telle qu'il l'entend. cf. *CPRA*, p. 111 : l'action contraire à la loi « appartient, avec tout le passé qui la détermine, au phénomène unique du caractère qu'il [l'être raisonnable] se donne à lui-même et d'après lequel il s'attribue, comme à une cause indépendante de toute sensibilité, la causalité de ces phénomènes ». D'où le sentiment de culpabilité accompagnant la faute.

[123] *EJ*, p. 308, 312, 314.

[124] *EJ*, p. 293.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

simplement la qualification morale des actes divins. Pas de valeur bonne ou mauvaise de l'acte sans intention, et pas d'intention sans conscience qui se détermine à ceci plutôt qu'à cela – c'est au cœur de la spontanéité et non dans l'extériorité d'inertie que se constituent les valeurs[125].

La seconde branche de l'alternative fait surgir une autre impossibilité : si l'on conçoit sans problème qu'une volonté libre puisse se porter au Bien, on ne voit pas du tout qu'elle puisse se porter au Mal[126]. En cherchant à rendre énigmatique la volonté du Mal, *Er* prolonge à la fois Platon et Kant. Platon : comme c'est bien connu, Socrate ne cesse de rappeler à ses interlocuteurs, dans de très nombreux dialogues (*Protagoras, Gorgias, République...*), que le méchant veut toujours un certain bien – même s'il se trompe sur ce bien (nul n'est méchant de son plein gré).

Et Kant pour sa part, définissant dans ses œuvres morales la liberté par l'autonomie et corrélativement le bien par le libre choix de prendre comme maxime de conduite le pur impératif catégorique, rend à son tour problématique la possibilité d'un libre choix du mal. Car, en choisissant de ne prendre pour maxime d'action que les règles dictées par les impulsions de ma sensibilité égoïste, j'agis mal, mais en principe je ne suis pas libre (plutôt suis-je, dans cette recherche du plaisir, totalement déterminé). « *Ou bien*, écrit Kant dans la *Critique de la raison pratique*, un principe rationnel est déjà conçu en soi comme le principe déterminant de la volonté, sans tenir compte des objets possibles de la faculté de désirer (donc en vertu seulement de la forme législative de la maxime), ce principe est alors une loi pratique *a priori* et l'on admet que la raison pure est pratique par elle-même. La loi détermine alors immédiatement la volonté, l'action conforme à la loi est bonne en soi-même ; une volonté, dont la maxime est toujours conforme à cette loi est *bonne absolument et, à tous égards bonne et elle est la condition suprême de tout bien* ; *ou*

---

[125] Pierre d'attente pour l'analyse de la valeur dans les *Carnets* (*op. cit.*, p. 224-229) : la volonté est « transcendance » ; et p. 312-321 : la valeur hante cette transcendance comme l'idéal inatteignable de l'*ens causa sui* (« être son propre fondement », *CDG*, p. 316). Cf. aussi *EN*, p. 136-138 : la valeur hante l'*ipse* comme ce qu'il désire ultimement être sans pouvoir jamais l'être.

[126] *EJ*, p. 319.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien un principe déterminant de la faculté de désirer précède la maxime de la volonté et il suppose un objet de plaisir ou de déplaisir, par suite quelque chose qui produit de la joie ou de la peine... »[127]. Dans ce second cas, la maxime est d'augmenter mon « bien-être » (« *das Wohl* »), sans pour cela agir en aucune façon « bien » (au sens de : « *das Gutes* ») *et si je n'agis pas bien c'est que j'agis « mal »* (au sens de : « *das Böses* »).

Et pourtant *La religion dans les limites de la simple raison*, œuvre méditée par Sartre, infléchit cette doctrine en affirmant l'existence en tout homme d'un libre choix originel non seulement du bien, *mais aussi du mal.* Font partie de la « nature humaine », explique Kant, tant un « bon » qu'un « mauvais principe »[128]. Mais il précise immédiatement qu'il s'agit ici moins de nature que de liberté. « Il faut remarquer qu'ici on n'entend par *nature de l'homme que le fondement subjectif de l'usage de sa liberté* d'une manière générale (sous des lois morales objectives) qui précède toute action tombant sous les sens (...). Toutefois ce fondement subjectif doit toujours être aussi lui-même un acte de liberté (car sans cela l'usage ou l'abus de l'arbitre de l'homme, par rapport à la loi morale, ne pourrait lui être imputé, ni le bien ou le mauvais en lui être qualifié de moral). Par suite, le fondement du mal ne saurait se trouver dans un objet déterminant l'arbitre par *inclination*, dans un penchant naturel, mais seulement dans une règle que l'arbitre se forge à lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime »[129]. Actes mauvais (ou bons) s'enracinent en conséquence dans la liberté comme pouvoir « insondable » (*R*, p. 67) de choix. Le « mal radical » (*R*, p. 65) inhérent à la nature humaine n'est que la mauvaise courbure d'origine de notre libre vouloir. « Innés », les principes bon et mauvais ne le sont qu'en tant qu'ils relèvent d'un usage originel de la liberté antérieur au cours de vie d'entre naissance et mort. Concernant la « disposition originelle au bien dans la nature humaine » (*R*, p. 70), si ses deux premiers aspects (« disposition de l'homme, en tant qu'être vivant, à l'animalité » et, en tant qu'être

[127] Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 75-76 (soulignement modifié).
[128] Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *op. cit.*, p. 65 (soulignement modifié).
[129] *R*, p. 66.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vivant raisonnable « à l'humanité »)[130] reposent bien sur une *nature* de l'homme, son troisième aspect en revanche (disposition « à la personnalité », c'est-à-dire « aptitude à ressentir le respect de la loi morale en tant que motif en soi suffisant de l'arbitre »)[131] *relève d'un choix de soi-même libre et responsable.*

Quant au « penchant au mal », s'il est à la rigueur, sous l'aspect de la « fragilité », naturel, il suppose déjà, sous l'aspect de « l'impureté », un *choix* (d'agir par conformité au devoir et non par pur respect pour la loi), et sous l'aspect de la « méchanceté », un « penchant *de l'arbitre* à des maximes qui font passer les motifs issus de la loi morale après d'autres (qui ne sont pas moraux) »[132]. De « l'acte intelligible » (*R*, p. 75) originel par lequel le mal est choisi, il n'y a pas de connaissance, seuls sont connus les actes qui au cours de la vie manifestent le vice originel du vouloir. Lorsqu'on affirme donc que « l'homme est mauvais par nature » (*R*, p. 76), cette formule doit être prise avec d'importantes réserves – il ne s'agit pas ici d'être vaincu par la nature sensible ou par la nature démoniaque, mais d'un *choix* de ne pas prendre comme maxime de conduite la loi morale, et de prendre plutôt comme maximes les règles fondées sur l'impulsivité sensible égoïste. « L'homme est mauvais, ne peut vouloir dire autre chose (...) que : il a conscience de la loi morale et il a cependant admis dans sa maxime de s'en écarter (à l'occasion) » (*R*, p. 76). *L'origine radicale du mal dans le monde, c'est bien la liberté.* En 1928, ce thème du libre choix du mal est à peine effleuré par Sartre, alors qu'il fournira matière, bien plus tard, aux analyses considérables du *Saint Genet*[133].

---

[130] *R*, p. 70 (soulignement modifié).

[131] *R*, p. 71 ; p. 72 (soulignement modifié).

[132] *R*, respectivement : p. 73 ; p. 73 ; p. 74 ; p. 74 ; p. 74 (soulignement modifié).

[133] En 1947-1948 Sartre médite longuement sur les rapports entre la liberté, le mal et l'histoire. Les *Cahiers pour une morale* esquissent en effet une doctrine du mal dans l'histoire, sous la forme de cette aliénation première dans laquelle la liberté humaine est condamnée à naître et que l'humanité doit surmonter. Notons quelques phrases significatives. « Le Diable comme symbole de l'Altérité » (*CM*, p. 444). « Le péché originel et le moteur de toute l'Histoire : l'homme a posé l'Autre comme absolu et primauté ontologique. Il s'est vu lui-même à partir de l'Autre et, donc, comme Autre » (*CM*, p. 444). « Le mal : objectivité subjective ou objectivation de la subjectivité » (*CM*, p. 17). Le mal dans l'Histoire ne relève donc en aucune manière d'une quelconque mauvaise nature de l'homme, mais bien de la réification des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans *Er l'Arménien*, il s'agit surtout de manifester le caractère inintelligible d'un choix du Mal par un Dieu libre afin d'ébranler, de proche en proche, tout l'édifice de la morale du Bien et du Mal. « S'il n'y a pas de Mal, peut-il y avoir un Bien ? Allons, voilà la nouvelle qu'il faut supporter avec courage : il n'y a pas de Mal dans le monde – et par conséquent pas de Bien »[134]. C'est en quelque sorte par delà le Bien et le Mal que semble finalement nous emmener Er. Près de Nietzsche ? Non pas, mais d'Apollon.

En effet, le quatrième et dernier fragment d'*Er l'Arménien* suggère qu'en matière de genre de vie, rien ne vaut le choix de se vouer à la création artistique. « Une morale, s'exclame Apollon, quelle sottise ! Mais conserver le désir de créer une œuvre d'art, en chercher dans toutes les minutes, dans toutes les circonstances, les matériaux (...), transformer à chaque instant [ces matériaux] par un puissant effort de sa pensée ; abandonner sa loque au hasard, et ne rien laisser au hasard ; se protéger des passions par un désir plus violent qu'elles toutes, par la passion-mère elle-même, et pourtant céder à toutes (...). Ne crois point que je veuille faire de toi un esthète. Celui-là cherche l'Art déjà fait (...). Toi, tu seras un ouvrier patient et un martyr. Tu sauras que rien n'est beau sauf ce que font les hommes, que tout est à faire, que la vie à elle seule ne t'apprendra rien, que tu dois prêter,

---

rapports entre les libertés. « L'Histoire est aliénée parce que le résultat est toujours repris en objet et qu'il y a une évolution historique inaperçue ou niée par l'agent de l'Histoire » (*CM*, p. 56). Le *Saint Genet* décrit la première conversion du choix existentiel de Genet comme une volonté du mal minée par la contradiction, et donc intenable. « Tantôt il se change en volonté pure et inconditionnellement mauvaise – alors il fait le Mal pour le Mal, en toute souveraineté, en toute gratuité – et tantôt la présence en lui de sa hantise ontologique altère sa volonté de Mal, la dégrade, la transforme en pure comédie et change ses actes en gestes » (*SG*, p. 88). De manière significative, c'est en se référant à Kant que Sartre esquisse le concept d'une « volonté pure qui se veut inconditionnellement mauvaise » (*SG*, p. 82). Une telle volonté agirait selon quatre maximes : « 1° Envisage chaque événement, même et surtout s'il est nuisible, comme si c'était un produit de ta volonté inconditionnée et un don gratuit que tu avais décidé de te faire. 2° Que ton principal motif soit en toute occasion l'horreur que ton acte futur inspire aux autres et à toi-même. 3° Agis de telle sorte que la société te traite toujours comme un objet, un moyen et jamais comme une fin, comme une personne. 4° Agis comme si la maxime de chacun de tes actes devait servir de règle dans la caverne des voleurs » (*SG*, p. 82-83).

[134] *EJ*, p. 320.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

donner, toujours donner, aux choses, aux hommes, et que ton vrai but, c'est le livre, le tableau, la statue qui naîtront sous tes doigts »[135].

2.4 *La Légende de la vérité*

Nous pouvons passer rapidement sur *La Légende de la vérité*, œuvre rédigée en 1929 et dont un fragment fut publié dans la Revue *Bifur* en 1931[136].

« Cette fois encore, écrit S. de Beauvoir dans ses Mémoires, il livrait ses idées sous la forme d'un conte ; il ne lui était guère possible de les exposer sans ambages : refusant tout crédit aux affirmations universelles, il s'ôtait le droit d'énoncer même ce refus sur le mode de l'universel ; au lieu de dire, il lui fallait montrer. Il admirait les mythes auxquels, pour des raisons analogues, Platon avait eu recours et il ne se gênait pas pour les imiter »[137]. De fait, dans le fragment publié, Sartre invoque les mythes touchant à la genèse de la divinité « Vérité »[138]. Fille du commerce, elle engendre à son tour, sous la forme de la science, la démocratie ; la nature quadrillée par la science est comme l'image de la cité démocratique : chaque élément, sans force propre, n'agit que par l'effet de l'action de tous les autres. Mais aux marges de la cité vit « l'homme seul »[139], sorte de thaumaturge qui interroge la nature dans son inhumaine profondeur.

Sartre confia en 1975 à M. Contat qu'à l'E.N.S. il avait élaboré une véritable « théorie de l'homme seul » dans laquelle le philosophe apparaissait comme « l'individu qui s'oppose à la société par l'indépendance de sa pensée mais qui ne doit rien à la société et sur qui celle-ci ne peut rien, parce qu'il est libre »[140]. Nous croisons ici la conviction métaphysique de l'absolue liberté créatrice de l'écrivain, qui mena Sartre à ce désengagement social et politique que les *Carnets de la drôle de guerre* commencèrent de critiquer en élaborant une morale

---

[135] *EJ*, p. 330.

[136] Sous le titre : *Légende de la vérité*, cf. M. Contat et M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, *op. cit.*, p. 52.

[137] S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 53-54.

[138] M. Contat, M. Rybalka, *ES*, p. 531-545.

[139] *ES*, p. 539.

[140] « Autoportrait à soixante-dix ans », *Situations X*, *op. cit.*, p. 176.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

valorisant l'authentique assomption de la situation. Notons en passant le contraste avec Nizan qui, dès la fin de 1927, s'engagea au Parti communiste et entama une vie de militant et de journaliste.

Mais cette théorie de l'homme seul nous conduit à l'étude de *La Nausée*, roman où elle s'incarne dans les aventures imaginaires de Roquentin à Bouville.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE TROIS

L'ÂGE D'HOMME

Dans l'important passage des *Carnets* où il revient sur ses années de jeunesse, Sartre écrit : « J'ai supporté aussi mal que possible le passage à l'âge d'homme »[1]. Jusqu'en 1929, comme nous l'avons vu, prévaut la conviction optimiste qu'on peut sauver sa vie par la création esthétique qui, d'un seul et même souffle, justifie la spontanéité de conscience et lave la réalité chosique de sa contingence. *Mais cette conviction entre en crise* dans cette période qui s'étend, approximativement, de 1929 (agrégation) à 1939 (mobilisation), comme en atteste l'œuvre majeure de cette décennie, *La Nausée*, à laquelle Sartre a travaillé pendant une bonne partie de ces années[2]. « Période plus sombre et plus découragée », écrit Sartre[3], parce que cette vie misérable et injustifiée, *j'avais désormais l'impression d'y être définitivement plongé* : « je restais persuadé que la vie était une partie perdue d'avance, seulement cette fois j'y croyais »[4]. Les servitudes du métier abhorré d'enseignant menaçaient d'étouffer toutes les possibilités d'écrire une œuvre qui comptât. « Je devenais professeur (...). Ce fut un coup dur. C'est que brusquement je devenais un seul Socrate. Jusque-là je me préparais à vivre : chaque instant, chaque événement m'effleurait sans me vieillir, il s'agissait toujours de répétitions avant la pièce. Et puis voilà que je jouais la pièce, tout ce que je faisais désormais était fait *avec ma vie,* je ne pouvais pas reprendre mes coups, tout s'inscrivait dans cette existence étroite et courte. Chaque

---

[1] *CDG*, p. 273. Le Carnet V rend hommage à *L'Âge d'homme* de M. Leiris paru en 1939 chez Gallimard (*CDG*, p. 351).

[2] Commencé en 1931, poursuivi en 1933-1934 à Berlin, l'ouvrage est publié par Gallimard en 1938.

[3] *CDG*, p. 270-271.

[4] *CDG*, p. 271.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

événement arrivait du dehors dans ma vie et puis tout d'un coup il devenait ma vie, ma vie était faite avec ça. Je fus comme ce Chinois dont parle Malraux dans *Les Conquérants*, je découvrais tard que la vie était unique (...). Ce que je sentais obscurément, c'est qu'on ne peut pas prendre de point de vue sur sa vie pendant qu'on la vit, elle vient sur vous par derrière et on se trouve dedans. Et pourtant si on se retourne, on constate qu'on est responsable de ce qu'on a vécu et que c'est irrémédiable. Je me sentais très fortement engagé dans une voie qui allait en se rétrécissant, je sentais qu'à chaque pas je perdais une de mes possibilité, comme on perd ses cheveux »[5].

Ce sentiment, chez l'écrivain, de ressaisissement par une vie finie, nauséeuse et contingente constitue la matrice existentielle de la métaphysique des années trente. Cette dernière s'expose dans le registre littéraire, tandis que la découverte de Husserl à Berlin – le contact avec Heidegger est beaucoup plus fugitif – déclenche le travail proprement philosophique : esquisse d'une philosophie phénoménologique-transcendantale originale (dans *La transcendance de l'Ego* et la « Note sur l'intentionnalité »), et d'une psychologie phénoménologique (dans les œuvres sur l'imagination et l'émotion). Sartre est conforté dans sa conviction que chaque œuvre littéraire d'envergure contient comme en suspens toute une métaphysique en lisant dans ces années Kafka, Faulkner, Dos Passos, V. Woolf[6].

---

[5] *CDG*, p. 272.

[6] Ces quatre auteurs incarnent pour Sartre la réussite éclatante d'une littérature à contenu métaphysique. Cf. les articles des années trente réunis dans *Situations I*. Sartre décèle par exemple toute une « métaphysique du temps » (*Sit. I*, p. 66) dans les sinuosités du récit faulknérien (*Le bruit et la fureur*), lequel ne respecte pas les règles classiques de la mise en intrigue. Même analyse métaphysique de *Millle-neuf-cent-dix-neuf* de J. Dos Passos. De V. Woolf, Sartre lut, au moins, *Mrs Dalloway* (paru en anglais en 1925), qui lui inspira des réflexions touchant de près à ses convictions métaphysiques : « Tout récit introduit dans la réalité un ordre fallacieux ; même si le conteur s'applique à l'incohérence, s'il s'efforce de ressaisir l'expérience toute crue, dans son éparpillement et sa contingence, il n'en produit qu'une imitation où s'inscrit la nécessité » (*FA*, t. 1, p. 48). M. Contat et M. Rybalka (*OR*, p. 3 n. 2) soulignent à juste titre l'influence sur *La Nausée* des *Cahiers de Malte Laurids Brigge*, de Rainer Maria Rilke, ainsi que d'*Eupalinos ou l'Architecte* de P. Valéry (*OR*, p. 6, n. 1). Sartre, ajoutent-ils (n. 2, p. 1), a été vivement frappé en 1932 par la parution du *Voyage au bout de la nuit* de L.-F Céline. D'après S. de Beauvoir (*FA*, t. 1, p. 214-215), *La Métamorphose* et *Le Procès* de Kafka, lus en 1934, ont impressionné Sartre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En 1931, il se met au travail et commence un grand ouvrage qu'il appelle son « factum sur la contingence »[7], où il tente d'exposer toute sa philosophie à travers un récit de fiction[8]. Ce dernier prend la forme du Journal d'A. Roquentin, revenu à Bouville après six années de voyages à l'étranger, pour écrire un dérisoire ouvrage historique sur l'obscur marquis de Rollebon et traîner une vie dépourvue de sens, secouée de crises d'angoisse et submergée peu à peu par le sentiment écœurant de l'existence fléchissante des choses. À la différence de ce qui se passe dans un texte philosophique classique, l'auteur ne s'efface pas, *il s'irréalise dans un narrateur à l'existence très singulière*[9]. C'est à travers ce que ce narrateur pense, vit et ressent, à travers ses rencontres avec l'Autodidacte, Anny, la patronne du café Mably, à travers les avatars de l'écriture du livre sur Rollebon, que se constitue une interprétation métaphysique de la réalité-humaine gratuite et jetée dans l'existant chosique contingent. L'auteur (Sartre) ne livre pas directement sa métaphysique dans une forme conceptuelle rigoureuse, *il s'imagine en Roquentin et fait affleurer sa métaphysique dans les mésaventures de ce dernier.* Roquentin n'est pas exactement Sartre – c'est la limite des lectures psychologisantes de *La Nausée*[10] – mais

---

par leur rénovation complète du genre fantastique et influencé la rédaction de *La Nausée.*

[7] *FA*, t. 1, p. 123. Sur la genèse de ce factum, cf. M. Contat et M. Rybalka, *OR*, p. 1661. Il y eut trois campagnes d'écriture : 1931-1933 – cette version, perdue, était plus une dissertation sur la contingence qu'un véritable roman. Puis 1933-1934 (Berlin). Enfin 1935-1936 (révision au Havre).

[8] La pointe métaphysique de *La Nausée* a été bien aperçue par M. Blanchot dans son compte rendu du 30-07-1938 (*OR*, p. 1708) : « la nausée est l'expérience bouleversante qui (...) révèle ce que c'est d'exister sans être, l'illumination pathétique qui (...) met en contact, parmi les choses existantes, non pas avec les choses, mais avec leur existence ». (Cité par M. Contat et M. Rybalka).

[9] Le titre *Melancholia* initialement retenu par Sartre pour son livre atteste que le roman projette sur une scène imaginaire l'épisode dépressif accompagné d'hallucinations que connut Sartre en 1935, et qui fut semble-t-il déclenché par l'expérience de la mescaline (M. Contat, M. Rybalka, *OR*, p. L-LI).

[10] P. ex. celles de J. Pacaly (*Sartre au miroir*) et de S. Doubrovsky (Revue « Obliques », numéro *Sartre*, 1979, p. 67-73 : « Le Neuf de Cœur. Fragment d'une psycholecture de *La Nausée* »). Sartre dans *Les Mots* (*op. cit.*, p. 211) a remarquablement exprimé la relation ambiguë entre l'auteur et le narrateur dans *La Nausée*, en une phrase déjà citée (cf. *supra*, p. 183, n. 97) : « *J'étais* Roquentin (...) en même temps

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par bien de ses aspects le Journal de Roquentin est celui que Sartre aurait pu tenir au Havre lorsqu'il y fut professeur – la limite est souvent imperceptible entre ce Journal fictif et un Journal réel, du type de celui qui est tenu dans les *Carnets de la drôle de guerre*. L'« Avertissement des éditeurs » qui ouvre *La Nausée* tend à transformer le récit de fiction en un récit d'événements réels vécus par un personnage ayant existé. Il est clair qu'il y là une part de jeu et qu'il ne s'agit pas vraiment d'induire le lecteur en erreur en lui faisant réellement croire qu'un Journal a été effectivement retrouvé et édité : « Vous allez lire une œuvre de fiction, semble dire Sartre à ses lecteurs, mais les événements racontés auraient très bien pu avoir été vécus par quelqu'un de réel : moi-même, entre le 25 Janvier et le 24 Février 1932 lorsque j'étais professeur au Havre »[11]. L'expérience métaphysique de l'auteur se signifie dans les aventures du narrateur. La compréhension de la réalité-humaine, de la réalité chosique et de leurs rapports ne passe pas par l'exposé d'un système de métaphysique, mais bien par la rédaction d'un récit de fiction : Antoine Roquentin aurait échoué à l'agrégation d'histoire, il aurait profité d'une bourse pour commencer des voyages qui allaient durer six ans, il aurait entamé puis interrompu une liaison avec Anny, serait revenu en France, à Bouville... La méditation métaphysique se fait journal d'une vie imaginaire[12].

C'est donc au fil conducteur des événements et des personnages mis en scène dans le récit que nous analyserons, successivement, trois thèmes philosophiques : 1) l'irréductible gratuité de la conscience (toute vie est une partie perdue) ; 2) le sentiment comme révélateur

---

j'étais *moi*, l'élu, l'annaliste des enfers (...) ». Entre l'auteur et le narrateur il y a la fois « mimétisme » et « distanciation » (G. Idt, *La Nausée*, Paris, Hatier, 1971, p. 56-57). Dans Roquentin, Sartre se projette dans un autre, qui toutefois lui ressemble par plusieurs traits de caractère (difficultés à fixer et rappeler son passé, absence d'enracinement, désintérêt pour sa vie intérieure, affectivité anesthésiée, goût pour l'interprétation psychologique d'autrui...).

[11] Sur la chronologie des événements relatés dans *La Nausée*, cf. M. Contat et M. Rybalka, *OR*, p. 1724-1725.

[12] *OR*, p. 1727-1728 (passage supprimé de la version éditée). On voit le progrès par rapport à la première version de *La Nausée*, simple illustration d'une méditation philosophique sur la contingence. Le *Journal métaphysique* de G. Marcel (Paris, Gallimard, 1927), donne une idée de ce à quoi peut ressembler une telle méditation abstraite sur l'existence.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ontologique (angoisse et nausée) ; 3) l'art comme possibilité de salut. (Nous signalerons quelques point de contact entre *La Nausée* et certaines nouvelles du *Mur*).

1. « C'est une partie perdue »

1.1 « Il n'y a pas d'aventures »

Vendredi 5 Février. De retour chez lui après avoir travaillé à la Bibliothèque, Roquentin regarde par la fenêtre, fasciné, une petite vieille marcher dans la rue. Sans but apparent, elle trottine, s'arrête, repart, trottine à nouveau, s'arrête, repart... Voilà l'image vivante du temps : un absurde piétinement où rien *n'arrive*. Ceci surgit, ceci s'enfonce, cela surgit, cela s'enfonce... « Je *vois* l'avenir. Il est là, posé dans la rue, à peine plus pâle que le présent. Qu'a-t-il besoin de se réaliser ? Qu'est-ce que ça lui donnera de plus ? La vieille s'éloigne en clopinant, elle s'arrête, elle tire sur une mèche grise qui s'échappe de son fichu. Elle marche, elle était là, maintenant elle est ici... je ne sais plus où j'en suis : est-ce que je *vois* ses gestes, est-ce que je les *prévois* ? Je ne distingue plus le présent du futur et pourtant ça dure, ça se réalise peu à peu ; la vieille avance dans la rue déserte, elle déplace ses gros souliers d'homme. C'est ça le temps, le temps tout nu, ça vient lentement à l'existence, ça se fait attendre et quand ça vient, on est écœuré parce qu'on s'aperçoit que c'était déjà là depuis longtemps » (*OR*, p. 39). Temporalité radicalement morne et répétitive, un présent surgit et chasse le précédent, le temps ne fuse nullement depuis l'avenir pour jaillir au présent et s'enfoncer dans le passé[13].

[13] Dans l'article sur *Le bruit et la fureur* de Faulkner, Sartre décrit une temporalité où « rien n'advient » (*Sit. I*, p. 65), qui n'est pas sans évoquer celle de *La Nausée*. « Ce qui se découvre (...) c'est le présent. Non pas la limite idéale dont la place est sagement marquée entre le passé et l'avenir : le présent de Faulkner est catastrophique par essence ; c'est l'événement qui vient sur nous comme un voleur, énorme, impensable, – qui vient sur nous et disparaît. Par-delà ce présent, il n'y a rien, puisque l'avenir n'est pas. Le présent surgit on ne sait d'où, chassant un autre présent, c'est une somme perpétuellement recommencée » (*Sit. I*, p. 66-67). L'intuition métaphysique du temps comme morne répétition du présent est fort éloignée de la phénoménologie husserlienne de la temporalisation dont Sartre prend connaissance à Berlin en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« La vieille approche du coin de la rue, ce n'est plus qu'un petit tas d'étoffes noires. Eh bien, oui, je veux bien, c'est neuf, ça, elle n'était pas là-bas tout à l'heure. Mais c'est du neuf terni, défloré, qui ne peut jamais surprendre. Elle va tourner le coin de la rue, elle tourne – pendant une éternité » (*OR*, p. 39-40). Le temps ne serait donc qu'affalement gélatineux – « quand on vit, il n'arrive rien » (*OR*, p. 49) – cette idée traverse l'esprit de Roquentin comme une « grosse masse blanche »[14] écœurante en même temps qu'apparaît l'Autodidacte aux postures équivoques et à la silhouette repoussante. Impossible de faire réellement de sa vie la matière d'une mélodie. Le sentiment d'aventure n'est qu'une illusion dans laquelle, comprend brusquement Roquentin, il a vécu pendant six ans[15].

Une aventure : dans le commencement se préesquisserait la forme finale où s'achèverait l'ébauche préalable. « Il aurait fallu d'abord que les commencements fussent de vrais commencements. Hélas ! Je vois si bien maintenant ce que j'ai voulu. De vrais commencements, apparaissant comme une sonnerie de trompette, comme les premières notes d'un air de jazz, brusquement, coupant court à l'ennui, raffermissant la durée ; de ces soirs entre les soirs dont on dit ensuite : « Je me promenais, c'était un soir de mai ». On se promène, la lune vient de se lever, on est oisif, vacant, un peu vide. Et puis tout d'un coup, on

---

même temps qu'il rédige son factum sur la contingence. Cette intuition se caractérise en effet par l'absence totale de forme, alors que chez Husserl le temps originaire n'est pas sans forme – rétention, protention et présentation constituent bien la *forme originaire du temp.* (Cf. *Ideen... I*, *Hua* III/1, p. 183 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 276).

[14] *OR*, p. 45.

[15] *OR*, p. 1727. Le « Carnet Dupuis », rédigé probablement en 1932 (M. Contat, M. Rybalka, *OR*, p. 1680), montre bien la thématique métaphysique sous-jacente à ce passage de *La Nausée*. Le premier de ses fragments est en effet intitulé : « De l'aventure », c'est une sorte de plan schématique d'exposé philosophique. « J'ai comme l'idée en tête qu'il y a une impossibilité métaphysique à l'aventure d'exister » (*OR*, p. 1681). Le sentiment d'aventure est pure illusion. « Définition de l'aventure : sentiment d'une liaison fatale du passé au présent et à l'avenir impliquant connaissance simultanée des trois et de leur liaison. Sentiment d'un cours musical du temps » (*OR*, p. 1681). L'aventure, c'est le « renversement de l'ordre des événements » (*OR*, p. 1680). L'œuvre d'art peut donner ce sentiment, mais très fugitivement : le livre refermé, le phonographe arrêté, on retombe « dans la vie sans Aventures » (*OR*, p. 1681). Certaines situations réelles peuvent aussi donner ce sentiment illusoire. Faute de symbolisation, l'esquisse philosophique reste ici en deçà d'un vrai travail littéraire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pense : « Quelque chose est arrivé ». N'importe quoi : un léger craquement dans l'ombre, une silhouette légère qui traverse la rue. Mais ce mince événement n'est pas pareil aux autres, tout de suite on voit qu'il est à l'avant d'une grande forme dont le dessin se perd dans la brume et l'on se dit aussi : « Quelque chose commence ». Quelque chose commence pour finir : l'aventure ne se laisse pas mettre de rallonge ; elle n'a de sens que par sa mort. Vers cette mort, qui sera peut-être aussi la mienne, je suis entraîné sans retour. Chaque instant ne paraît que pour amener ceux qui suivent. À chaque instant je tiens de tout mon cœur : je sais qu'il est unique ; irremplaçable – et pourtant je ne ferais pas un geste pour l'empêcher de s'anéantir »[16]. En présence de l'Autodidacte, Roquentin réalise brusquement que ce sentiment précieux d'aventure ne fut à chaque fois dans sa vie que brève et trompeuse euphorie. Revenant le lendemain sur cette illumination il comprend après réflexion que les aventures n'ont lieu que dans les livres. Si on vit, il n'arrive rien, si on raconte, alors les aventures se pressent en foule, mais elles de concernent qu'un monde purement imaginaire. Croire qu'on puisse vivre réellement des aventures, c'est absurdement croire à un récit de fiction qui s'incarnerait, ou inversement à une vie réelle qui posséderait un sens romanesque. Mais dans la vie rien n'advient. « Les décors changent, les gens entrent et sortent, voilà tout. Il n'y a jamais de commencements. Les jours s'ajoutent aux jours sans rime ni raison, c'est une addition interminable et monotone. De temps en temps, on fait un total partiel, on dit : voilà trois ans que je voyage, trois ans que je suis à Bouville. Il n'y a pas de fin non plus : on ne quitte jamais une femme, un ami, une ville en une fois. Et puis tout se ressemble : Shanghaï, Moscou, Alger, au bout d'une quinzaine, c'est tout pareil. Par moments – rarement – on fait le point, on s'aperçoit qu'on s'est collé avec une femme, engagé dans une sale histoire. Le temps d'un éclair. Après ça, le défilé recommence, on se remet à faire l'addition des heures et des jours. Lundi, mardi, mercredi. Avril, mai, juin. 1924, 1925, 1926 » (*OR*, p. 49). Mais dans les romans ce terne recommencement a cédé la place à l'éclatante flèche du temps – « les instants ont cessé de s'empiler au petit bonheur les uns sur les autres, ils sont happés par la

[16] *OR*, p. 46-47.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fin de l'histoire qui les attire et chacun d'eux attire à son tour l'instant qui le précède » (*OR*, p. 50) – *aussi bien la littérature n'est-elle pas la vie.*

1.2 « Cette formidable colère qui vient de me bouleverser »

Comment donc sauver sa vie ? Le travail de recherche sur M. de Rollebon n'avance pas, il apparaît de plus en plus vain à Roquentin et c'est dans un moment de découragement que ce dernier, observant l'Autodidacte qui s'est installé près de lui à la Bibliothèque, découvre à travers son insondable sottise, sa laideur et ses manières efféminées, l'abomination d'une vie qui caricature celle du grand écrivain. De manière significative l'Autodidacte entre en scène juste après le règlement de compte entre Roquentin et l'Inspecteur d'Académie Impétraz. Si la culture scolaire (dont on a vu en lisant *Les Mots* qu'elle s'incarnait dans la carrière détestée du professeur de province) est dérisoire par rapport à la création d'une œuvre originale que caricaturent la dissertation et le commentaire de textes, à son tour l'absurde tâche, où s'efface toute trace d'inventivité, de recopier dans l'ordre alphabétique tous les ouvrages d'une bibliothèque, est une caricature absolument repoussante de la fonction professorale, qui s'incarne dans la figure totalement disgraciée de l'Autodidacte. Si Impétraz n'écrit que des ouvrages scolaires, l'Autodidacte n'écrit plus du tout, c'est un abject individu dévirilisé condamné à regarder « avec une concupiscence respectueuse » (*OR*, p. 38) Roquentin en train de travailler. Lorsque le lendemain il vient importuner ce dernier pour voir ses photos de voyage, la charge tourne à l'exécution en règle : le voilà qui s'assied sur une chaise dans une posture roide et légèrement provocante, puis qui accable son hôte d'interminables divagations sur les voyages et les aventures : « « Ah ! Les coutumes, monsieur, c'est... c'est curieux ». Un peu essoufflé, il pointe vers moi sa grande mâchoire d'âne. Il sent le tabac et l'eau croupie. Ses beaux yeux égarés brillent comme des globes de feu et ses rares cheveux nimbent son crâne de buée. Sous ce crâne, des Samoyèdes, des Nyams-Nyams, des Malgaches, des Fuégiens célèbrent les solennités les plus étranges (...) » [17].

[17] *OR*, p. 43.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Prestement mis à la porte parce que sa lourde présence commençait de déclencher la nausée, l'Autodidacte réapparaît douze jours plus tard pour inviter Roquentin à déjeuner au restaurant. Scène décisive qui précède directement la fameuse illumination du jardin public, et tout entière orientée vers une violente crise qui dénoue le malaise croissant. Pour Roquentin qui ne peut rien avaler, l'invitation tourne vite au cauchemar. Une chaleur étouffante monte du calorifère. À la table près de la porte, un voyageur de commerce « absorbé à épier ce qu'il mange. De l'autre côté de la caisse, deux hommes rouges et trapus dégustent des moules en buvant du vin blanc » (*OR*, p. 124). Plus loin, un homme aux traits distingués boit en prenant son repas. Partout ce ne sont que repoussantes mastications et digestions. L'Autodidacte dévore en gavant le malheureux Roquentin de son bavardage creux. Un couple de jeunes amoureux entre et s'attable – on voit la chaîne associative : de la vie disgraciée de l'humble employé copiste à la nourriture répugnante, et de la nourriture répugnante aux frôlements obscènes de l'amour. Voilà la vie dans sa brutale nudité : des gens qui mangent gloutonnement, dont les paroles bruissent sans signification, et dont les sentiments ne sont que remous répugnants de la chair[18]. *Il ne peut pas ne pas* y avoir un autre monde – l'absolue nécessité de l'écriture est à la mesure de la prise de conscience de ce naufrage total qu'est la simple vie. Contemplant la salle de restaurant, Roquentin s'esclaffe : « C'est une farce ! »[19] Son rire corrosif détruit le sens des

[18] S. de Beauvoir dit de Sartre et de ses camarades des de l'E.N.S. (*MJFR*, p. 470) : « ils dégonflaient impitoyablement tous les idéalismes, ils tournaient en dérision les belles âmes, les âmes nobles, toutes les âmes, et les états d'âmes, la vie intérieure, le merveilleux, le mystère, les élites ; en toute occasion (...), ils manifestaient que les hommes n'étaient pas des esprits, mais des corps en proie au besoin et jetés dans une aventure brutale ».

[19] *OR*, p. 132. La lucidité de « l'homme seul » l'autorise à dominer de toute sa hauteur aristocratique la plèbe abrutie. L'anti-humanisme du jeune Sartre qui éclate dans ces pages est, curieusement, à la fois reconnu et nié par J. Derrida dans « Les fins de l'homme » (*Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 135-136). Il n'est pas possible, comme le suggère A. Renaut (*Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.*), de faire de « l'existentialisme humaniste » la clé pour déchiffrer l'ensemble de la première philosophie de Sartre jusqu'aux *Cahiers pour une morale*. L'après-guerre constitue dans la pensée sartrienne un tournant décisif, marqué par l'abandon de l'antihumanisme virulent des années vingt et trente. S. de Beauvoir relativise cet antihumanisme dans ses Mémoires (*FA*, t. 1, p. 172).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conduites, avilit les comportements, ridiculise les postures, frayant la voie à une remontée de l'angoisse et de la nausée. « Tous ces gens sont assis avec des airs sérieux, ils mangent. Non, ils ne mangent pas : ils réparent leurs forces pour mener à bien la tâche qui leur incombe. Ils ont chacun leur petit entêtement personnel qui les empêche de s'apercevoir qu'ils existent (...). Chacun d'eux fait une petite chose et nul n'est mieux qualifié que lui pour le faire (...). Et moi je suis parmi eux et, s'ils me regardent, ils doivent penser que nul n'est mieux qualifié que moi pour faire ce que je fais. Mais moi *je sais*. Je n'ai l'air de rien, mais je sais que j'existe et qu'ils existent » (*OR*, p. 132). Je *sais* que ce beau monsieur à cheveux blancs qui apparemment s'achemine avec courage vers son déclin en soignant sa mise parce qu'il ne veut pas se laisser aller, en vérité ne fait que se masquer sa mort prochaine – c'est un salaud. Je *sais* que les envolées lyriques de l'Autodidacte sur l'homme (cet être admirable) masquent la vie minable d'un petit employé solitaire, rat de bibliothèque à la sexualité trouble, et dont la profonde bêtise le rend incapable de rien comprendre ni à ce qu'il lit ni à ses semblables. Le voilà qui s'exalte, il bat des mains, se recueille avant pousser son chant humaniste (« il a de l'âme plein les yeux... son visage est radieux comme une aurore »)[20] – mais vu de près ce n'est qu'un animal qui engloutit crûment son pain et son bœuf en daube. Par delà son amour dévorant de l'humanité, ce sont en vérité des souvenirs à claire coloration homosexuelle qui l'enflamment. La passion du jeune homme pour sa compagne, de l'Autodidacte pour l'humanité, l'affection du vieillard pour le jeune couple, ne font que travestir leur désir dans sa brutalité. L'humanisme : l'insupportable fadeur de la chair humaine. « Je ne peux plus parler, j'incline la tête. Le visage de l'Autodidacte est tout contre le mien. Il sourit d'un air fat, tout contre mon visage, comme dans les cauchemars. Je mâche péniblement un morceau de pain que je ne me décide pas à avaler. Les hommes. Il faut aimer les hommes. Les hommes sont admirables. J'ai envie de vomir – et tout à coup ça y est : la Nausée »[21].

---

[20] *OR*, p. 134.

[21] *OR*, p. 144. G. Idt souligne justement (*La Nausée*, *op. cit.*, p. 65), la volonté sartrienne de dégrader toutes les postures idéalistes – religieuses ou philosophiques. C'est une des clés de la scène du restaurant. À l'Autodidacte qui s'attendrit sur « la Jeunesse de l'Homme, sur l'Amour de l'Homme et de la Femme, sur la Voix

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Considérons les associations de pensée qui règlent ici le texte. La conviction (métaphysique) qui sous-tend toute la construction de la scène, c'est que l'écrivain seul se sauve – Roquentin n'a pas encore abandonné son ouvrage historique sur Rollebon – *et qu'il se sauve seul*, par la création solitaire de l'œuvre géniale. Ce qui n'est pas sans évoquer la thématique juvénile du surhomme élaborée à l'E.N.S. par Sartre et Nizan – il s'agissait bien de valoriser une petite aristocratie d'écrivains sûrs de leur génie. Celui qui ne crée pas ne se sauve pas, il retombe en dessous de l'humain, dans une vie quasi-animale asservie à la satisfaction des besoins vitaux (sexualité crue, faim vorace) et des instincts (la peur de la mort) – ce que montre précisément la séquence du restaurant. On mesure l'immense chemin que Sartre aura à parcourir pour prononcer en 1945 sa Conférence : « L'existentialisme est un humanisme »[22]. L'anti-humanisme sartrien de l'entre-deux-guerres se relie à l'intuition métaphysique d'une spontanéité créatrice en l'homme et à la croyance selon laquelle *seul l'écrivain solitaire voué à son œuvre géniale vit à la hauteur de cette spontanéité*, en véritable existant singulier (individu). Quant à la plèbe qui *fuit* cette spontanéité créatrice dans le commun affairement ou la banale satisfaction des besoins vitaux, elle chute dans une quasi-animalité[23].

---

humaine », Roquentin rétorque sèchement : « tout ça n'existe pas » (*OR*, p. 142) ; l'héroïsme, l'amour du prochain, le courage devant la mort : des mots creux. Même la lucidité dont se réclame Roquentin : ce n'est surtout pas une vertu d'homme courageux. « Je ne veux pas, s'exclame-t-il, qu'on m'intègre, ni que mon beau sang rouge aille engraisser cette bête lymphatique : je ne commettrai pas la sottise de me dire « anti-humaniste ». Je ne *suis pas* humaniste, voilà tout » (*OR*, p. 140).

[22] C'est selon nous l'erreur majeure du livre d'A. Renaut – par ailleurs essai brillant et stimulant – que d'effacer dans sa construction même le tournant humaniste d'après guerre, en assimilant le « Sartre lecteur de Husserl » (à Berlin en 1933-1934) et le « Sartre lecteur de Heidegger » (en 1939-1940, puis de nouveau en 1943 dans *L'être et le néant*) à un philosophe humaniste. Sartre n'est nullement humaniste en 1933-1934. La question de son possible humanisme ne commence de se poser qu'à partir des *Carnets de la drôle de guerre* (avec l'infléchissement de sa philosophie vers une « métaphysique de la réalité-humaine »), et l'humanisme n'est une position clairement défendue chez lui qu'à partir de 1945.

[23] Il y a ici une certaine convergence avec les pages terminales de l'article sur l'*Ego* : la spontanéité créatrice est pour nous source d'angoisse et de terreur, de sorte que nous la fuyons dans l'identification rassurante au moi dans son monde environnant – cette fuite est l'inauthenticité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il faudrait compléter ces remarques par l'analyse de la remarquable nouvelle « Erostrate », qui fut rédigée en 1936 et publiée en 1939. M. Contat et M. Rybalka ont raison d'affirmer (*OR*, p. 1841) qu'avec le personnage de P. Hilbert, l'antihumanisme sartrien se radicalise jusqu'à s'approcher d'une forme de nihilisme – même s'il faut évidemment, ici comme partout, tenir compte de la distance entre l'auteur et le narrateur. Du haut de son perchoir – « les hommes, il faut les voir d'en haut » (*OR*, p. 262) –, P. Hilbert observe avec dégoût les gens grouiller comme des insectes répugnants ; les femmes en particulier l'obsèdent comme chairs menaçantes dont il se protège en les regardant de loin dans leur obscène nudité. Son crime n'est que le passage à l'acte d'une haine de l'humain trop longtemps contenue.

Dans la lettre qu'il poste peu avant son acte à tous les écrivains humanistes de sa connaissance (et qui constitue un écho direct des pensées homicides qui germent dans la tête de Roquentin au restaurant), l'antihumanisme vire à la psychose meurtrière. « Vous serez curieux, écrit-il (*OR*, p. 271), de savoir, je suppose, ce que peut être un homme qui n'aime pas les hommes. Eh bien, c'est moi et je les aime si peu que je vais tout à l'heure en tuer une demi-douzaine (...). Voilà une monstruosité, n'est-ce pas ? Et, de plus, un acte proprement impolitique ? Mais je vous dit que je ne *peux pas* les aimer. Je comprend fort bien ce que vous ressentez. Mais ce qui vous attire en eux me dégoûte. J'ai vu comme vous des hommes mastiquer avec mesure en gardant l'œil pertinent, en feuilletant de la main gauche une revue économique. Est-ce ma faute si je préfère assister au repas des phoques ? L'homme ne peut rien faire de son visage sans que ça tourne au jeu de physionomie. Quand il mâche en gardant la bouche close, les coins de sa bouche montent et descendent, il a l'air de passer sans relâche de la sérénité à la surprise pleurarde. Vous aimez ça, je le sais, vous appelez ça la vigilance de l'Esprit ; mais moi, ça m'écœure : je ne sais pas pourquoi, je suis né ainsi ».

1.3 « Nous n'avons plus rien à nous dire »

Faillite de l'amour abstrait des hommes mais aussi faillite de la relation amoureuse singulière avec Anny. L'entrée en scène de cette dernière est placée sous le signe de la déception : Roquentin reçoit une lettre volumineuse qui ne contient qu'un bref billet. À Meknès, à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tanger, se souvient Roquentin, déjà c'étaient des déconvenues permanentes : elle m'appelait, j'accourais, elle n'avait rien à me dire. Ou bien c'était moi qui la décevait : elle voulait réaliser des « moments parfaits » (*OR*, p. 75), transformer la réalité en pièce de théâtre où je jouais un rôle connu d'elle seule. « Je sentais que le succès de l'entreprise était dans mes mains : l'instant avait un sens obscur qu'il fallait dégrossir et parfaire ; certains gestes devaient être faits, certaines paroles dites : j'étais accablé sous le poids de ma responsabilité, j'écarquillais les yeux et je ne voyais rien, je me débattais au milieu des rites qu'Anny inventait sur le moment et je les déchirais de mes grands bras comme des toiles d'araignée. À ces moments-là elle me haïssait » (*OR*, p. 76). L'objectivation sans reste détruit la relation amoureuse. J'étais, se souvient Roquentin, objet transparent que traversait de part en part le regard d'Anny, qui simultanément et réciproquement se faisait, sous mon regard, objet diaphane. « Tant que nous nous sommes aimés nous n'avons pas permis que le plus infime de nos instants, la plus légère de nos peines se détachât de nous et restât en arrière. Le sons, les odeurs, les nuances du jour, même les pensées que nous ne nous étions pas dites, nous emportions tout et tout restait à vif : nous n'avons pas cessé d'en jouir et d'en souffrir au présent. Pas un souvenir ; un amour implacable et torride, sans ombres, sans recul, sans refuge. Trois années présentes à la fois. C'est pour cela que nous nous sommes séparés : nous n'avions plus assez de force pour supporter ce fardeau »[24]. Les brèves retrouvailles de Roquentin

[24] *OR*, p. 77. Sous jacente à cette expérience de rupture par échec de l'objectivation transparente de l'autre, il y a une élucidation métaphysique qui annonce certains aspects de l'ontologie phénoménologique du pour autrui dans *L'être et le néant* (*op. cit.*, p. 310-364). Établie au fil conducteur du phénomène du regard, cette ontologie montre l'échec de la reconnaissance réciproque des libertés, chaque pour soi tentant vainement d'objectiver totalement l'autre pour soi. « Être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté (*EN*, p. 326). « Autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être *par qui* je gagne mon objectité » (*EN*, p. 329). Sur les racines existentielles de cette vision des rapports entre amant et aimée, voir les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Lettres au Castor*. « J'ai, en somme, écrit Sartre (*CDG*, p. 511-512), depuis ma dix-septième année, toujours vécu en couple et je n'entend pas du tout par là en couple amoureux. Je veux dire que j'étais engagé dans une forme d'existence rayonnante et un peu torride, sans vie intérieure et sans secrets, où je sentais constamment sur moi la pression totale d'une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et d'Anny, juste après l'horrible extase du jardin public, scellent définitivement cet échec : trois années épuisantes de lutte sans merci – chacun toisant l'autre et tentant de le maîtriser comme un objet –, s'achevant par la rupture.

Anny a voulu retrouver Roquentin pour se rassurer : si elle sombrait, elle, dans le désespoir depuis qu'elle ne croyait plus aux moments parfaits, sans doute lui, au moins, n'avait pas changé, immobile comme le mètre de platine du Bureau International des Poids et Mesures. Mais Roquentin refuse de jouer ce rôle : il sort d'une crise qui a radicalement altéré son existence et veut, lui, faire connaître à sa maîtresse son expérience bouleversante. Ce qu'Anny manifestement n'a aucunement envie d'entendre : quelques questions polies sur les occupations de Roquentin à Bouville lui suffisent, seul vit pour elle, figé dans son souvenir comme une essence éternelle, le Roquentin d'autrefois. « Du coup, se dit Roquentin, je n'ai plus la moindre envie de rien lui raconter. À quoi bon ? La Nausée, la peur l'existence... Il vaut mieux que je garde tout cela pour moi » (*OR*, p. 166). Autrefois, Anny se serait vraiment intéressée à moi, mais ce passé est bien mort : c'est une « fille grasse à l'air ruiné » (*OR*, p. 170) qui m'accueille froidement dans une chambre nue, loin des fastueux décors de jadis, si lasse qu'elle laisse la rencontre se défaire, impuissante à la transformer en moment parfait. De son côté Anny s'impatiente : elle voudrait que Roquentin comprenne le désespoir qui la submerge depuis qu'elle ne croit plus à ces moments. Mais leurs expériences, parallèles, ne se rejoignent pas – leur dialogue, qui s'ouvre sur : « Elle pense comme moi. Il me semble que je ne l'ai jamais quittée », s'achève sur : « J'ai l'impression pénible que nous n'avons plus rien à nous dire »[25]. Pour Roquentin qui a éprouvé, dans la nausée l'angoisse et la terreur, la contingence de la réalité brute et la gratuité de son existence – une seule voie de salut reste ouverte : la création solitaire de l'œuvre,

---

autre présence et où je me durcissais pour supporter cette présence (...). Dès cette époque, il régna dans mon esprit une clarté impitoyable, c'était une salle d'opération, hygiénique, sans ombres, sans recoins, sans microbes, sous une lumière froide ». Noter un point essentiel : les œuvres littéraires expriment et figurent bien plus la métaphysique de la rencontre qui influence l'ontologie phénoménologique du pour autrui, que cette ontologie elle-même.

[25] *OR*, p. 177, 180.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

évoquée au moins comme possibilité par les dernières lignes du livre. Anny de son côté a compris qu'il n'y a d'actions de grand style qu'au théâtre ou dans les livres, dans le regard illusionné du spectateur ou du lecteur – son désespoir est absolu et sans issue. Elle ne dit qu'une phrase : « Je me survis » (*OR*, p. 171).

Jamais la vie réelle ne nous offre de ces « situations privilégiées » (*OR*, p. 174) qui hantent les livres d'histoire et les scènes de théâtre. Jamais nous ne vivons ces actions d'éclat que sont les moments parfaits. Du jour où j'ai compris, explique-t-elle, que dans la réalité toute situation est pitoyable et toute action dérisoire, l'illusion s'est envolée. « Je croyais que la haine, l'amour ou la mort descendaient sur nous, comme les langues de feu du Vendredi saint. Je croyais qu'on pouvait rayonner de haine ou de mort. Quelle erreur ! Oui, vraiment, je pensais que ça existait « la Haine », que ça venait se poser sur les gens et les élever au-dessus d'eux-mêmes. Naturellement il n'y a que moi, moi qui hais, moi qui aime. Et alors ça, moi, c'est toujours la même chose, une pâte qui s'allonge, qui s'allonge... ça se ressemble même tellement qu'on se demande comment les gens ont eu l'idée d'inventer des noms, de faire des distinctions » (*OR*, p. 177).

Roquentin et Anny se seraient-ils retrouvés dans une sorte d'expérience commune de la contingence ? Toute la fin de la séquence suggère plutôt que chaque douleur se referme sur elle-même, s'offrant à l'autre comme une énigme muette – si les deux amants, autrefois, ont pu avoir l'illusion de se rencontrer, ce passé est définitivement mort. Chacun reprend sa route, muré dans son incommunicable souffrance.

1. 4 « M. de Rollebon venait de mourir pour la deuxième fois »

Morte l'Anny d'autrefois, mort le Roquentin qui commençait avec enthousiasme une recherche historique sur l'obscur marquis de Rollebon. Annoncée par des moments de découragement toujours plus paralysants, la crise éclate le lundi 15 Février : « Je n'écris plus mon livre sur Rollebon ; c'est fini, je ne *peux* plus l'écrire. Qu'est-ce que je vais faire de ma vie »[26] ? La vanité de l'œuvre biographique qui prétend faire revivre un mort recoupe l'absurdité de la culture

[26] *OR*, p. 113.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

humaniste de l'Autodidacte s'imaginant que les écrivains défunts se survivent dans leurs lecteurs posthumes. Nous sommes délaissés dans le présent, la réactivation de notre passé personnel comme du passé de l'humanité est un leurre[27]. « Je jetais un regard anxieux autour de moi : du présent, rien d'autre que du présent. Des meubles légers et solides encroûtés dans leur présent, une table, un lit, une armoire à glace – et moi-même. La vraie nature du présent se dévoilait : il était ce qui existe, et tout ce qui n'était pas présent n'existait pas. Le passé n'existait pas. Pas du tout. Ni dans les choses ni même dans ma pensée. Certes, depuis longtemps, j'avais compris que le mien m'avait échappé. Mais je croyais, jusqu'alors, qu'il s'était simplement retiré hors de ma portée. (...) Maintenant je savais ; les choses sont tout entières ce qu'elles paraissent – et *derrière* elles... il n'y a rien »[28].

---

[27] *OR*, p. 113. Le refus d'une conception temporelle de la vie humaine est directement lié à la conviction métaphysique que la conscience, absolument libre, se recrée constamment dans l'instant. C'est la position de l'article sur l'*Ego* (rédigé en même temps que *La Nausée*), mais dans le contexte d'une phénoménologie transcendantale. Il faut attendre les *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940) pour voir apparaître une première tentative de saisir les rapports essentiels entre ce que Sartre appelle alors la « réalité-humaine » et le temps. Sartre se reproche alors d'avoir fait avant-guerre une philosophie de l'instant. « Dans *La Nausée* j'affirme que le passé n'est pas et, plus tôt, j'essayai de réduire la mémoire à une fiction vraie. Dans mes cours j'exagérais la part de la reconstruction dans le souvenir, parce que la reconstruction s'opère *dans le présent*. Cette incompréhension s'appariait fort bien avec mon manque de solidarité avec moi-même qui me faisait juger insolemment mon passé mort du haut de mon présent » (*CDG*, p. 436). Dans *L'être et le néant*, le pour soi comme ipséité sera la clé de la temporalisation, l'*ipse* étant compris comme existant facticiel (traînant son passé), se faisant manque d'être (c'est-à-dire possible futur) *pour* être en soi-pour soi (valeur intemporelle), en s'arrachant ainsi au passé – le présent étant cet arrachement même.

[28] *OR*, p. 114. La dernière phrase, où l'on peut déceler une reprise de la critique nietzschéenne des arrière-mondes, constitue un jalon pour la future ontologie phénoménologique du transcendant (*EN*, p. 11 : « La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent »). (Cf. notre article, « Le phénoménisme comme voie d'accès à l'ontologie phénoménologique », *Études sartriennes* N° 9, sous la dir. de J. Simont et V. de Coorebyter, Bruxelles, Ousia, 2004). Il s'agit plus, dans *La Nausée*, de la métaphysique de l'existence brute que de la description du phénomène d'en soi (dont elle constitue l'attracteur). Cf. *supra*, p. 52 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'arrêt de la biographie de Rollebon qui fait suite à cette méditation sur le temps n'est pas un événement mineur – l'interruption d'un mince travail sur un obscur personnage historique –, il déclenche immédiatement un incoercible et radical dégoût de vivre. En lui se signifie en effet l'échec dramatique d'une vie qui s'était consacrée à l'écriture. Non seulement le passé est définitivement mort – chacun est délaissé dans un présent angoissant et la mission de l'historien n'a aucun sens –, mais en outre, en abandonnant tout projet d'écrire, Roquentin sent son existence, privée d'identification aux solides essences du monde de l'œuvre, s'affaler dans un écœurement douceâtre. « M. de Rollebon était mon associé ; il avait besoin de moi pour être et j'avais besoin de lui pour ne pas sentir mon être. Moi, je fournissais la matière brute, cette matière dont j'avais à revendre, dont je ne savais que faire : l'existence, *mon* existence. Lui, sa partie, c'était de représenter. Il se tenait en face de moi et s'était emparé de ma vie pour me *représenter* la sienne. Je ne m'apercevais plus que j'existais, je n'existais plus en moi, mais en lui ; c'est pour lui que je mangeais, pour lui que je respirais, chacun de mes mouvements avait son sens au-dehors, là, juste en face de moi, en lui ; je ne voyais plus ma main qui traçait les lettres sur le papier, ni même la phrase que j'avais écrite – mais, derrière, au delà du papier, je voyais le marquis, qui avait réclamé ce geste, dont ce geste prolongeait, consolidait l'existence. Je n'étais qu'un moyen de le faire vivre, il était ma raison d'être, il m'avait délivré de moi. Qu'est-ce que je vais faire à présent ?

Surtout ne pas bouger, *ne pas bouger*... Ah !

Ce mouvement d'épaules, je n'ai pas pu le retenir...

La Chose, qui attendait, s'est alertée, elle a fondu sur moi, elle se coule en moi, j'en suis plein. – Ce n'est rien : la Chose, c'est moi. L'existence, libérée, dégagée, reflue sur moi. J'existe ».[29]

---

[29] *OR*, p. 117. Sartre explicite ensuite ce « J'existe » en filant longuement la métaphore de la chair, ce qui suggère l'idée que l'« existence » humaine ici visée est comprise comme spontanéité dégradée participant à la « secrète faiblesse des choses ». La tonalité-affective dominante de l'expérience de soi – en toute rigueur il faudrait dire : de l'expérience du « ça » – serait donc ici la nausée, avec une forte connotation de passivité. Cf. p. ex. *OR*, p. 118 : « Les pensées c'est ce qu'il y a de plus fade ». Dans *La transcendance de l'Ego* en revanche, le *cogito* spécifiquement sartrien signifie la surrection d'une spontanéité pure de recréation de soi *ex nihilo* dans l'angoisse. Quoiqu'il en soit de ces divergences, il est clair que l'expérience de l'existence de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1.5 « C'est un professionnel de l'expérience »

Pas plus que le passé de l'humanité ne se survit dans la mémoire des clercs, pas plus l'individu ne progresse-t-il par sédimentation de son expérience – il faut être le docteur Rogé, tout gonflé d'une assurance détestable, pour croire aux vertus de l'expérience[30]. Au restaurant la rencontre entre Roquentin et le docteur tourne au règlement de comptes : le docteur peut bien faire une entrée tonitruante, houspiller la serveuse, insulter le faible M. Achille en cherchant le regard complice de Roquentin, ce dernier le gratifie d'un regard froidement méprisant : « Je ne ris pas, je ne réponds pas à ses avances : alors, sans cesser de rire, il essaie sur moi le feu terrible de ses prunelles. (...). C'est tout de même lui qui détourne la tête : un petit dégonflage devant un type seul, sans importance sociale (...) » (*OR*, p. 81). Roquentin échappe à la formidable volonté qui cherche à l'écraser – le docteur se « dresse, calme et puissant », solide comme un « roc » (*OR*, p. 84) – en pulvérisant imaginairement la lourde silhouette accoudée au comptoir : cette force de la nature flageole sur ses jambes, son

---

« soi » dans *La Nausée* n'a rien à voir avec le *cogito* cartésien : « Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison (*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) ». (Seconde Méditation, *Œuvres*, éd. Alquié, t. 2, p. 419). Cf. G. Poulet, *Études sur le temps humain*, t. 1, p. 228 et V. de Coorebyter, « La petite Lucienne et le jardin public : la subversion du *cogito* dans *La Nausée* » (*Alter* N° 10, 2002, p. 91-103).

[30] La thématique métaphysique sous-jacente à la mise en intrigue apparaît bien dans le « Carnet Dupuis » : l'accumulation d'expériences est (tout comme le sentiment d'aventure) une illusion, parce qu'en vérité *rien ne se sédimente dans un cours de vie*. Deux « idées connexes » dans la notion d'expérience : « transformation affective par l'action continue du moindre événement », « transformation intellectuelle par la réflexion sur ces événements » (*OR*, p. 1682). Mais la passéification est une mort continue – rien ne survit du passé, la mémoire n'est que reconstruction, et les « vérités d'expérience » ne sont que des généralités vides. « Pas d'inconscient, pas d'expérience. L'homme est ce qu'il est dans le présent. Il y est tout seul. Croyance que chez un homme diminué, quelque part, métaphysiquement, survit l'homme qu'il était. Mais non, et pas même dans le souvenir des autres » (*OR*, p. 1682). Cf. la sortie de Roquentin contre les « amateurs d'expérience » – secrétaires, employés, commerçants... « Ils voudraient nous faire croire que leur passé n'est pas perdu, que leurs souvenirs se sont condensés, moelleusement convertis en Sagesse. Commode passé ! Passé de poche, petit livre doré plein de belles maximes » (*OR*, p. 83). (Le docteur Rogé est, lui, un « professionnel » de l'expérience).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

énorme face satisfaite est ravinée par l'âge, ses yeux s'ensommeillent, son « expérience » ne résume qu'une vie de médiocre médecin de province qui s'effiloche lamentablement. « Le docteur Rogé a bu son calvados. Son grand corps se tasse et ses paupières tombent lourdement. Pour la première fois, je vois son visage sans les yeux : on dirait un masque de carton, comme ceux qu'on vend aujourd'hui dans les boutiques. Ses joues ont une affreuse couleur rose... La vérité m'apparaît brusquement : cet homme va bientôt mourir. Il le sait sûrement, il suffit qu'il se soit regardé dans une glace : il ressemble chaque jour un peu plus au cadavre qu'il sera. Voilà ce que c'est que leur expérience, voilà pourquoi je me suis dit souvent qu'elle sent la mort : c'est leur dernière défense » (*OR*, p. 84). Tous ces « professionnels de l'expérience » (*OR*, p. 82) – médecins, magistrats, prêtres, officiers – tentent l'âge venu de farder les dévastations de la sénescence sous le masque du progrès. On a des trous de pensée ? C'est que le jugement a mûri et perdu sa précipitation juvénile. On a perdu toute ardeur amoureuse ? C'est qu'on a gagné en prudence et en maîtrise de soi. On ne comprend plus ce qu'on lit dans les livres ? C'est qu'on n'a plus le temps de lire.

Vaines défenses contre la seule vérité vraie : vivre, c'est décliner. « Le docteur voudrait bien y croire, il voudrait se masquer l'insoutenable réalité : qu'il est seul, sans acquis, sans passé, avec une intelligence qui s'empâte, un corps qui se défait » (*OR*, p. 84). Misérable illusion qui transfigure un irrémédiable naufrage en ascension. « Ils ont traîné leur vie dans l'engourdissement et le demi-sommeil, ils se sont mariés précipitamment, par impatience, et ils on fait des enfants au hasard. Ils ont rencontré les autres hommes dans les cafés, aux mariages, aux enterrements. De temps en temps, pris dans un remous, ils se sont débattus sans comprendre ce qui leur arrivait. Tout ce qui s'est passé autour d'eux a commencé et s'est achevé hors de leur vue ; de longues formes obscures, des événements qui venaient de loin les ont frôlés rapidement et, quand ils ont voulu regarder, tout était fini déjà. Et puis vers les quarante ans, ils baptisent leurs petites obstinations et quelques proverbes du nom d'expérience (...) » (*OR*, p. 82). Racontés, se dit Roquentin, mes voyages prendraient sans doute l'aspect exaltant de petites aventures. Mais précisément il ne faut pas se raconter d'histoires et toutes les vies ne sont en vérité que de minuscules agitations

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dérisoires converties par la magie du verbe en une suite cohérente d'événements consolidant un cours de vie.

1.6 « Car ils avaient eu droit à tout »

Le docteur Rogé fait partie de cette bourgeoisie qui, pour fuir la contingence nauséeuse de l'existence, a coulé sa vie dans les fonctions de parent, de travailleur, de citoyen, de militant de l'ordre et de la religion. Ces bourgeois haïssables de Bouville, les voilà qui défilent le dimanche après la messe sur la Jetée-Promenade. Insupportables foules dominicales de province – dames et des messieurs comme il faut, familles et enfants. Jour d'ouverture des église, des boutiques de luxe et des bordels. Des foules immenses paresseusement convergent vers le centre-ville sous le regard méprisant du narrateur haut perché. Enfoncé comme un coin d'acier dans l'écoulement des masses humaines de la rue Tournebride, Roquentin se gausse des subtils rituels de salutations qui deviennent sous son rire corrosif de ridicules gesticulations : deux mains s'accrochent, un chapeau s'envole au bout d'un bras, découvrant un crâne obscène. Le bourdonnement de bavardages ineptes emplit l'air. Ici un regard agrippe un visage, qui se détourne et passe en aveugle. Là au contraire deux regards se toisent, les corps tressautent, les sourires se figent, une tête s'incline, une main se porte au chapeau – c'est un salut. Répétées à l'infini sur ces faces rassurées, l'épaisse suffisance et la satisfaction béate. Au musée de Bouville, ces odieuses silhouettes peuplent les cimaises, fixées pour l'éternité par le pinceau académique de Renaudas et Bordurin.

La visite du grand salon du musée, le samedi suivant – cent cinquante portraits du détestable bonheur bourgeois – fait monter en Roquentin une colère sourde qui explose dans la fameuse apostrophe finale. « Adieu beau lys, tout en finesse dans vos petits sanctuaires peints, adieu beaux lys, notre orgueil et notre raison d'être, adieu, Salauds » (*OR*, p. 113). Des armateurs, des négociants, des médecins, des généraux, maris fidèles et pères autoritaires, hommes d'ordre, de travail et de religion, morts dans la satisfaction du devoir accompli. « En règle, ce jour-là comme les autres jours, avec Dieu et avec le monde, ces hommes avaient glissé doucement dans la mort, pour aller réclamer leur part de vie éternelle à laquelle ils avaient droit. Car ils

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avaient eu droit à tout : à la vie, au travail, à la richesse, au commandement, au respect, et, pour finir, à l'immortalité »[31].

Ce qui se signifie symboliquement dans la haine de Roquentin pour ce vies bourgeoises, c'est le refus de ce qu'on peut appeler, en anticipant sur les *Carnets de la drôle de guerre*, l'« inauthenticité » : refuser de comprendre que chacun a à exister dans la gratuité angoissante du choix singulier et le sentiment nauséeux d'être jeté dans l'existence brute. Tous les visages peints respirent la même insupportable fatuité. Voici le négociant Pacôme, à la silhouette altière : enfant heureux d'une famille unie, il hérite d'un nom sans tache, d'une affaire prospère ; chef d'entreprise obéi sans murmure, c'est un père de famille vénéré, un mari entouré d'affection tendre. « Je compris alors tout ce qui nous séparait : ce que je pouvais penser de lui ne l'atteignait pas (...). Mais son jugement me transperçait comme un glaive et mettait en question jusqu'à mon droit d'exister (...). J'étais apparu par hasard, j'existais comme une pierre, une plante, un microbe. Ma vie poussait au petit bonheur et dans tout les sens. Elle m'envoyait parfois des signaux vagues ; d'autres fois je ne sentais rien qu'un bourdonnement sans conséquence.

Mais pour ce bel homme sans défauts, mort aujourd'hui, pour Jean Pacôme, fils du Pacôme de la Défense nationale, il en avait été tout autrement : les battements de son cœur et les rumeurs sourdes de ses organes lui parvenaient sous forme de petits droits instantanés et purs. Pendant soixante ans, sans défaillance, il avait fait usage du droit de vivre. Les magnifiques yeux gris ! Jamais le moindre doute ne les avait traversés. Jamais non plus Pacôme ne s'était trompé » (*OR*, p. 101).

Au musée, Roquentin avance lentement sous le feu croisé des prunelles qui lui font plier l'échine – voici Rémy Parrotin, le brillant professeur à l'École de Médecine, si paternel et affectueux envers ses étudiants ; Jean son frère, l'industriel, quintessence de l'abject Droit de Vivre ; Olivier Blévigne, le député du Parti de l'Ordre, briseur de grèves, défenseur des intérêts des armateurs et des négociants ; le général Aubry, le président Hébert... Indéfiniment répété *ad nauseam*,

[31] *OR*, p. 99. Cette virulente critique de la sphère du « droit » et des « devoirs » a pour origine directe l'intuition de l'authenticité comme choix *singulier* d'exister et donc, plus lointainement, la conception de l'individu comme exigence de recréation de soi *ex nihilo* à chaque instant.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le même noble visage de vieillard rayonnant de l'autorité du Chef. « On les avait peints très exactement ; et pourtant, sous le pinceau, leurs visages avaient dépouillé la mystérieuse faiblesse des visages d'hommes. Leurs faces, mêmes les plus veules, étaient nettes comme des faïences : j'y cherchais en vain quelque parenté avec les arbres et les bêtes, avec les pensées de la terre ou de l'eau. Je pensais bien qu'ils n'avaient pas eu cette nécessité, de leur vivant. Mais, au moment de passer à la postérité, ils s'étaient confiés à un peintre en renom pour qu'il opérât discrètement sur leur visage ces dragages, ces forages, ces irrigations, par lesquels, tout autour de Bouville, ils avaient transformé la mer et les champs. Ainsi, avec le concours de Renaudas et de Bordurin, ils avaient asservi toute la Nature : hors d'eux et en eux-mêmes. Ce que ces toiles sombres offraient à mes regards, c'était l'homme repensé par l'homme, avec, pour unique parure, la plus belle conquête de l'homme : le bouquet des Droits de l'Homme et du Citoyen. J'admirai sans arrière-pensée le règne humain »[32] .

Cependant Roquentin redresse la tête, toise à son tour les regards qui le foudroient : Olivier Blévigne n'est qu'un nain ridicule à la voix de rainette, Jean Parrotin cache derrière ses yeux brillants sa fatigue de vivre et sa mort prochaine. « Tout d'un coup son regard s'éteignit, le tableau devint terne. Que restait-il ? Des yeux aveugles, la bouche mince comme un serpent mort et des joues. Des joues pâles et rondes d'enfant : elles s'étalaient sur la toile. Les employés de la S.A.B. ne les avaient jamais soupçonnées : ils ne restaient pas assez longtemps dans le bureau de Parrotin. Quand ils entraient, ils rencontraient ce terrible regard, comme un mur. Par derrière, les joues étaient à l'abri, blanches et molles »[33]. Mais un jour, dans l'intimité du foyer, Jean Parrotin se laissa aller – et sa chair apparut à son épouse « sans défense, bouffie, baveuse, vaguement obscène. À dater de ce jour, sans doute, Mme Parrotin avait pris le commandement »[34]. Le vernis des

[32] *OR*, p. 107. Nouvelle charge contre l'humanisme, cette fois ci comme idéologie de la classe bourgeoise.

[33] *OR*, p. 106-107.

[34] *OR*, p. 107. Cette fin de la séquence du musée suggère que l'effondrement d'une sorte de réassurance virile de l'individu dans et par sa fonction sociale (médecin, ingénieur, juriste, professeur...) fait surgir la menace du ressaisissement par l'indétermination féminine (symbolisée par la chair). Sur l'image récurrente dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tableaux se craquelle : Olivier Blévigne, l'étudiant terrorisé par la commune, le député minuscule et rageur, avait été transformé par la magie de l'art en une haute silhouette menaçante, aux yeux sanglants de taureau ; Rémy Parrotin, vieux mandarin paternaliste, dominateur et radoteur, en généreux accoucheur d'âmes.

Le calme bonheur bourgeois est une canaillerie. L'expérience, une mensonge. L'amour, un échec. L'écriture érudite, un jeu vain et futile. L'humanisme, un tissu de balivernes. L'aventure, une illusion. Au total, toute vie n'est qu'une partie perdue. Sentant vaciller tous ses appuis, Roquentin fait l'épreuve angoissée de son insurmontable gratuité et de la nauséeuse contingence du monde où il est irrémédiablement jeté.

2. Le sentiment comme révélateur ontologique : angoisse, terreur, nausée

2.1 Métaphysique et subjectivité

Comme nous l'indiquions dans l'Introduction de cette première Partie, il est possible de confronter – cela a été tenté par J. Wahl et A. de Waelhens[35] – *La Nausée* avec certains aspects de la pensée heideggérienne. Il faut toutefois faire preuve ici d'une certaine prudence pour au moins deux raisons. D'une part, on doit tenir compte de la différence de statut entre un récit de fiction à visée métaphysique (*La Nausée*), et une œuvre (*Sein und Zeit*) déployant, dans le registre

---

l'œuvre littéraire de Sartre de l'œil crevé ou mort, cf. J. Pacaly, *Sartre au miroir*, *op. cit.*, p. 167, n. 362.

[35] Cf. *supra*, p. 92, n. 3. On peut faire remonter à Juin 1931 le premier contact de Sartre avec Heidegger, lorsque la Revue *Bifur* publia une traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, dans un numéro qui contenait un fragment de *La Légende de la vérité* (cf. *CDG*, p. 404, note d'Arlette Elkaïm-Sartre ; D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. 1, Paris, Albin-Michel, 2001, p. 40-43). Sartre (*CDG*, p. 404) affirme n'avoir alors pas compris la pensée de Heidegger. En 1933, Sartre, qui part à Berlin étudier la phénoménologie, a le projet de se familiariser non seulement avec Husserl mais aussi avec Heidegger, perçu à l'époque en France comme phénoménologue (*CDG*, p. 404). Et G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930, rééd. Paris, Vrin, 1949).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'explicitation conceptuellement articulée, non pas une métaphysique de la réalité-humaine, mais une herméneutique du *Dasein* visant à *dépasser* toute l'histoire antérieure de l'ontologie en prenant la forme d'une « analytique existentiale ». D'autre part Sartre, lorsqu'il rédige son « factum sur la contingence » qui allait devenir *La Nausée*, n'a pas lu de manière approfondie *Être et temps* – la lecture sérieuse remonte à 1939, comme l'expliquent les *Carnets de la drôle de guerre*. Ce qui entraîne comme conséquence que la confrontation (nécessaire) du jeune Sartre et du premier Heidegger ne peut porter que sur le contenu *objectif* de leurs pensées respectives, en gardant à l'esprit que, d'un point de vue subjectif, Sartre, lorsqu'il rédigeait son factum, ne pouvait guère poursuivre le projet de « répondre » en quelque sorte à *Être et temps* qu'il n'avait lu que superficiellement .

Au printemps 1934, à Berlin, Sartre entreprit de lire *Sein und Zeit*. Plongé dans le travail de réappropriation de la phénoménologie husserlienne, et en outre décontenancé par cette pensée si radicalement neuve, il interrompit rapidement sa lecture. Un passage capital des *Carnets* mérite d'être cité *in extenso*.

« J'ai acheté *Sein und Zeit* à Berlin en Décembre [1933] et j'avais résolu d'en commencer la lecture après Pâques, réservant le premier semestre à l'étude de Husserl. Mais lorsque j'abordai Heidegger, vers le mois d'Avril, il se produisit ceci que j'étais saturé de Husserl. Mon erreur avait été de croire qu'on peut *apprendre* successivement deux philosophes de cette importance comme on apprend l'un après l'autre les commerces extérieurs de deux pays européens. Husserl m'avait pris, je voyais tout à travers les perspectives de sa philosophie qui m'était d'ailleurs plus accessible, par son apparence de cartésianisme. J'étais « husserlien » et devais le rester longtemps. En même temps l'effort que j'avais fourni pour *comprendre*, c'est-à-dire pour briser mes préjugés personnels et saisir les idées de Husserl à partir de ses principes propres et non des miens, m'avait philosophiquement épuisé pour cette année-là. Je commençai Heidegger et j'en lus 50 pages mais la difficulté de son vocabulaire me rebuta. En fait cette difficulté n'était pas insurmontable pour moi puisque je l'ai lu sans peine à Pâques dernières – sans peine et sans avoir progressé entre temps dans ma connaissance de l'allemand (...). Mais l'essentiel était certainement la répugnance que j'avais à m'assimiler cette philosophie barbare et si peu savante après la géniale synthèse *universitaire* de Husserl. Il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

semblait que, avec Heidegger, la philosophie fût retombée en enfance, je n'y reconnaissais plus les problèmes traditionnels, la conscience, la connaissance, la vérité et l'erreur, la perception, le corps, le réalisme et l'idéalisme, etc. Je ne pouvais *venir* à Heidegger qu'après avoir épuisé Husserl »[36].

Il est certain que la lecture de Pâques 1939 fut facilitée par la publication chez Gallimard l'année précédente d'une anthologie – due à H. Corbin – contenant la traduction de plusieurs textes heideggériens majeurs[37]. Sartre a bénéficié, grâce à Corbin, de l'accès à au moins trois analyses heideggériennes importantes pour le développement de sa propre pensée. Celle de la liberté du *Dasein* comme fondement abyssal de tous les fondements (cf. *Vom Wesen des Grundes*) ; celle de l'angoisse comme révélateur ontologique fondamental (cf. *Sein und Zeit* et *Was ist Metaphysik ?*) ; celle de la métaphysique advenant dans le *Dasein* (cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*).

Notre passage des *Carnets* permet de remonter un peu plus loin dans le temps. Lorsqu'il retravaille son factum à Berlin, Sartre découvre *Sein und Zeit* sans en faire de lecture approfondie. Une note rédigée quelques lignes plus haut dans le même Carnet[38] confirme en outre que son attention a bien été attirée par *Was ist Metaphysik ?* lors de sa publication dans la Revue *Bifur*.

À partir de ces quelques constatations, nous pouvons engager la confrontation entre Sartre et Heidegger sur la question de ces tonalités affectives qui jouent chez eux un rôle de révélateur ontologique privilégié. Du côté de Heidegger on pense essentiellement à l'angoisse (secondairement à l'ennui), évoqués dans *Sein und Zeit* et *Was ist Metaphysik* ?[39] Du côté de Sartre, ce sont l'angoisse, la terreur et la

---

[36] *CDG*, p. 404-405.

[37] Cf. S. de Beauvoir, *FA*, t. 2, p. 405. D. Janicaud (*Heidegger en France*, t. 1, *op. cit.*, p. 40-48) rappelle que ce volume contenait la traduction de : 1) *Was ist Metaphysik ?* ; 2) *Vom Wesen des Grundes* ; 3) *Sein und Zeit*, § 46-53, § 72-76 ; 4) *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 42-45 ; 5) *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*.

[38] *CDG*, p. 404, note de bas de page de Sartre.

[39] Nous esquisserons l'analyse de *Vom Wesen der Wahrheit*, texte où s'amorce le fameux « tournant » (« *Kehre* ») et qui donne un éclairage important sur la question des rapports entre *Dasein* et subjectivité dans *Sein und Zeit* – question cruciale pour l'élucidation des rapports entre la pensée du jeune Sartre et la grande œuvre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nausée qui s'imposent à l'analyse. *La Nausée* demeurera notre texte de référence. (Nous ne cachons pas ce que peut avoir de périlleux la confrontation d'une œuvre de fiction et d'œuvres purement philosophiques).

Examinons en premier lieu les séquences où l'angoisse et la terreur apparaissent au sein même du récit sartrien, avant d'ouvrir la discussion proprement philosophique sur le rapport à la pensée heideggérienne de ces tonalités. Elles s'inscrivent chez Sartre dans une métaphysique de la spontanéité infinie de conscience, certes profondément originale par sa critique radicale de l'idée de subjectivité, mais fort éloignée de l'analytique du *Dasein* comme ipséité facticielle et finie.

Le lendemain de l'explication silencieuse avec le docteur Rogé, le Journal de Roquentin ne contient que cette seule phrase, soulignée : « Il ne faut pas avoir peur » (*OR*, p. 85). Contenue vingt-quatre heures par le travail sur Rollebon et la joie de revoir prochainement Anny, la crise éclate le vendredi 12 Février. Un épais brouillard flotte sur Bouville, noyant les contours rassurants du monde familier. Roquentin avance à tâtons à travers les rues, frôlé par des silhouettes fantomatiques. Au café Mably, « une sale ombre glaciale » (*OR*, p. 86) l'accueille – deux lampes allumées sur douze. Étrange, le patron n'est pas encore là ; un silence pesant règne à la place de l'animation habituelle ; à la fenêtre une face se colle un instant au carreau, puis disparaît. Dans un coin, un couple aux gestes inquiétants – la femme caresse sa blouse et ses mains tressautent comme des bêtes repoussantes, l'homme touche les bottines maculées de sa compagne pour remettre un lacet. Dans la pénombre ce ne sont que frôlements, grattements, courses furtives, qui dessinent un ballet fantastique. Perdant soudainement tous ses appuis, Roquentin est submergé par l'angoisse – sa gorge se noue, une idée horrible surgit : et si à l'étage le patron était mort ? Quittant brusquement l'ombre inquiétante du café, il fuit à travers la ville fantôme – partout une atmosphère cotonneuse qui enveloppe les vagues silhouettes, absorbe les lumières, étouffe les sons. Enfin, une lueur – il recule brusquement, horrifié : c'est un étalage de viandes sanglantes. La mort, encore, il faut fuir plus

---

heideggérienne de 1927. C'est aussi dans ce but que nous évoquerons la *Lettre sur l'humanisme*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

loin, jusqu'au havre rassurant de la bibliothèque. Mais le répit est bref. Bientôt Roquentin se retrouve seul et la salle de lecture prend un aspect étrange. « Le brouillard avait envahi la pièce : pas le vrai brouillard, qui s'était dissipé depuis longtemps – l'autre, celui dont les rues étaient encore pleines, qui sortait des murs, des pavés. Une espèce d'inconsistance des choses » (*OR*, p. 92). Les livres sont toujours bien rangés, et pourtant un désordre menaçant sourd des rayonnages, comme si le quadrillage rassurant des régions du savoir était impuissant à contenir une redoutable indétermination. Les objets « ne fixaient plus rien du tout : il semblait que leur existence même était mise en question, qu'ils avaient la plus grande peine à passer d'un instant à l'autre. Je serrai fortement dans mes mains le volume que je lisais : mais les sensations les plus violentes étaient émoussées. Rien n'avait l'air vrai ; je me sentais entouré d'un décor de carton qui pouvait être brusquement déplanté. Le monde attendait, en retenant son souffle, en se faisant petit – il attendait sa crise, sa Nausée, comme M. Achille l'autre jour » (*OR*, p. 92). Roquentin balbutie : « *Tout* peut se produire, *tout* peut arriver » (*OR*, p. 92). *Tout* peut arriver – *l'angoisse sourd de l'indétermination des choses et des êtres lorsqu'elle reflue sur l'existence propre*. Jaillissant hors de la bibliothèque, il retraverse précipitamment le jardin public, retourne au café – vide. L'angoisse vire à la terreur.

« Une véritable panique s'empara de moi. Je ne savais plus où j'allais. Je courus le long des Docks, je tournai dans les rues désertes du quartier Beauvoisis : les maisons me regardaient fuir, de leurs yeux mornes. Je me répétais avec angoisse : où aller ? où aller ? *Tout* peut arriver. De temps à autre, le cœur battant, je faisais un brusque demi-tour : qu'est-ce qui se passait dans mon dos ? Peut-être ça commencerait derrière moi et, quand je me retournerais, tout d'un coup, ce serait trop tard. Tant que je pourrais fixer les objets, il ne se produirait rien : j'en regardais le plus que je pouvais, des pavés, des maisons, des becs de gaz ; mes yeux allaient rapidement des uns aux autres pour les surprendre et les arrêter au milieu de leur métamorphose. Ils n'avaient pas l'air trop naturels, mais je me disais avec force : c'est un bec de gaz, c'est une borne-fontaine et j'essayais, par la puissance de mon regard, de les réduire à leur aspect quotidien. Plusieurs fois, je rencontrai des bars sur ma route : le café des Bretons, le bar de la Marne. Je m'arrêtais, j'hésitais devant leurs rideaux de tulle rose :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut-être ces boîtes bien calfeutrées avaient-elles été épargnées, peut-être renfermaient-elles encore une parcelle du monde d'hier, isolée, oubliée. Mais il aurait fallu pousser la porte, entrer. Je n'osais pas ; je repartais. Les portes des maisons, surtout, me faisaient peur. Je craignais qu'elles ne s'ouvrissent seules. Je finis par marcher au milieu de la chaussée » (*OR*, p. 94). Au bout de la rue Roquentin atteint les quais, fuit devant l'eau noire qui cache toutes sortes de monstres menaçants, retourne brusquement au jardin public où il tombe sur un maniaque sexuel en train de séduire une petite fille par ses gestes obscènes ; comme dans un cauchemar, il assiste impuissant et horrifié à la scène. « Ça ne peut pas ne pas arriver » : la terreur vient d'une spontanéité monstrueuse perçue comme un destin[40].

Trois jours plus tard – notons cet intervalle de temps conséquent –, alors que tous ses repères ont commencé de s'effacer, Roquentin, à la bibliothèque, interrompt définitivement son livre sur Rollebon, ce qui réveille brutalement l'horreur d'exister[41]. « La Chose » fond sur lui, l'enveloppe – et cette Chose innommable, c'est lui-même, fadeur molle éprouvant son inconsistance radicale dans le dégoût. « J'existe. C'est doux, si doux, si lent. Et léger : on dirait que ça tient en l'air tout seul. Ça remue. Ce sont des effleurements partout qui fondent et s'évanouissent. Tout doux, tout doux. Il y a de l'eau mousseuse dans ma bouche. Je l'avale, elle glisse dans ma gorge, elle me caresse – et la voilà qui renaît dans ma bouche. J'ai dans la bouche à perpétuité une petite mare d'eau blanchâtre – discrète – qui frôle ma langue. Et cette mare, c'est encore moi. Et la langue. Et la gorge, c'est moi »[42]. La révélation

---

[40] Cf. *supra*, p. 99, n. 12.

[41] La description par le romancier de l'écroulement des repères rassurants du monde quotidien constitue un clin d'œil possible à *Sein und Zeit* (plus lointainement à *Was ist Metaphysik ?*) où l'angoisse révèle, comme c'est bien connu, le pur être-au-monde du *Dasein* dans et par la destruction des renvois ustensiles de l'*Umwelt* familier. Mais dans le roman sartrien c'est la nausée et non l'angoisse qui apparaît en ce point du récit de Roquentin, pour révéler l'existence brute en décompression d'où naît la conscience. (Expérience métaphysique, et en ce sens très éloignée de la révélation au *Dasein* de son pur être-au-monde dans l'angoisse).

[42] *OR*, p. 117. Ce passage confirme le lien étroit entre l'épreuve métaphysique de l'existence fléchissante et une certaine matrice existentielle où elle est pensée dans le récit de fiction : peur de la féminité menaçante symbolisée dans l'image de la chair. Cf. S. Doubrovsky, « Le Neuf de Cœur... », Revue « Obliques », p. 68-69. Il analyse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

affective, quoique multiple et instable, présente cependant deux versants assez nettement distingués par le récit. En premier lieu, angoisse et terreur manifestent le rapport de la conscience humaine à cette spontanéité infinie d'arrachement à la vie qui la hante. L'angoisse affleure dans ces séquences où Roquentin éprouve le vertige nu de la possibilité (« tout peut arriver »). Des crises de panique secouent par ailleurs Roquentin dans sa fuite éperdue devant ce qui semble être une irrépressible tentation d'ordre sexuel et qui manifeste la présence en lui d'une monstrueuse et incontrôlable spontanéité[43]. (Le romancier n'a évidemment pas à effectuer les distinctions de sens que nous tentons ici). La Conclusion de *La transcendance de l'Ego* apporte les précisons essentielles touchant à la différence entre la terreur et l'angoisse, nous les analyserons plus loin en nous contentant ici d'une brève esquisse[44]. L'angoisse révèle la spontanéité de conscience infinie comme créativité radicalement imprévisible (« tout peut arriver ») ; la terreur en revanche est plutôt l'expérience, pour la conscience humaine, de cette spontanéité comme « fatalité » (*TE*, p. 82), c'est-à-dire comme puissance qui l'emporte en brisant toute résistance. La conscience humaine fuit, terrifiée, sans que cette fuite lui permette en quoi que ce soit d'échapper à son destin.

En second lieu, la spontanéité de conscience peut se laisse aspirer par les choses en se dégradant dans l'expérience de l'horrible palpitation de la vie. Ce dégoût s'exprime dans l'étrange *cogito* de Roquentin, éprouvé à même les mouvements de sa gorge et de sa langue. Sartre critique ici implicitement le *cogito* cartésien – il le pastiche même –,

---

le rêve de Roquentin consécutif au fiasco du rapport sexuel avec Madeleine, la patronne du restaurant. Ce rêve « consécutif à la consommation de l'acte charnel montre le sexe de la femme comme source fortement anxiogène, lieu de cauchemar précisément *nauséeux* (...). Le dégoût radical du sexe féminin, projeté comme *rêve* au terme de l'acte sexuel accompli, est introjecté comme *fantasme* dans l'acte manqué (...) : dès l'instant où je cesse de pouvoir prouver que je suis un homme, voilà *que je me transforme en femme*. Telle est la logique du fantasme sartrien qui règle minutieusement le déroulement de la Nausée ».

[43] La séquence de la fuite à travers la ville aboutit en effet à la scène d'exhibitionnisme du jardin public. Chez Freud la terreur ou effroi (« *Schreck* ») se manifeste lorsqu'un danger surgit si brusquement que le sujet ne peut s'y préparer. Dans la séquence ce danger est clairement une excitation sexuelle. (Cf. *infra*, p. 832, n. 43).

[44] Cf. *infra*, p. 831-836.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en accentuant le caractère affectif (non réflexif) de la révélation primordiale de l'existant à lui-même ou, si l'on préfère, en déterminant la spontanéité originelle de conscience non pas comme pure mais bien comme dégradée. Peut-être veut-il aussi se démarquer du *cogito* husserlien : à la substance pensante (*Ego*) absolument certaine d'elle-même dans sa réflexion apodictique, où se constitue le sens de tout ce qui est, succède l'épreuve d'une spontanéité dégradée anonyme empâtée par l'existence brute, ou l'intuition d'une spontanéité pure de recréation de soi[45]. Les images utilisées par Sartre pour expliciter le : « j'existe » dans le passage cité – eau mousseuse dans la bouche, douceur, frôlements, effleurements – expriment symboliquement comme chair l'affalement de la spontanéité de conscience. « Je me lève en sursaut, dit Roquentin : si seulement je pouvais m'arrêter de penser, ça irait déjà mieux. Les pensées, c'est ce qu'il y a de plus fade. Plus fade encore que la chair. Ça s'étire à n'en plus finir et ça laisse un drôle de goût. Et puis il y a les mots, au-dedans des pensées, les mots inachevés, les ébauches de phrase qui reviennent tout le temps : « Il faut que je fini... J'ex... Mort... M. de Roll est mort... Je ne suis pas... J'ex... » Ça va, ça va... et ça ne finit jamais. C'est pis que le reste parce que je me sens responsable et complice. Par exemple, cette espèce de rumination douloureuse : *j'existe*, c'est moi qui l'entretiens. Moi. Le corps, ça vit tout seul, une fois que ça a commencé. Mais la pensée, c'est *moi* qui la continue, qui la déroule. J'existe. Je pense que j'existe. Oh, le long serpentin, ce sentiment d'exister – et je le déroule, tout doucement... Si je pouvais m'empêcher de penser ! J'essaie, je réussis : il me semble que ma tête s'emplit de fumée... et voilà que ça recommence : « Fumée... ne pas penser... Je ne veux pas penser... Je pense que je ne veux pas penser. Il ne faut pas que je pense que je ne veux pas penser. Parce que c'est encore une pensée ». On n'en finira donc jamais ?[46] » Glissade vertigineuse que l'existence, fuite sans

[45] Si l'on se souvient qu'à Berlin Sartre lisait le matin les *Ideen... I* en réservant l'après-midi à l'avancement de son factum, on peut voir dans la formule que nous commentons (« J'existe ») une critique du *cogito* husserlien tel qu'il apparaît dans la voie cartésienne vers la réduction. Nous reviendrons dans notre troisième Partie, de manière plus circonstanciée, sur les rapports entre spontanéité transcendantale sartrienne et *Ego* transcendantal husserlien.

[46] *OR*, p. 118-119.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

point d'arrêt, « je pense que je pense que je pense »... L'existence se creuse en tournoyant. « Ma pensée c'est *moi* : voilà pourquoi je ne peux pas m'arrêter. J'existe parce que je pense... et je ne peux pas m'empêcher de penser. En ce moment même – c'est affreux – si j'existe, *c'est parce que* j'ai horreur d'exister. C'est moi, *c'est moi* qui me tire du néant auquel j'aspire : la haine, le dégoût d'exister, ce sont autant de manières de *me faire* exister, de m'enfoncer dans l'existence »[47]. Cette insoutenable fadeur, Roquentin tente vainement de la circonscrire en s'entaillant la main. Pris de panique il ressort précipitamment de la bibliothèque, tombe sur l'annonce dans le journal du viol de la petite Lucienne – sa raison sombre alors complètement, il fuit à travers les rues, hors d'haleine : c'est lui le maniaque criminel qui court, hagard, l'œil fixé sur l'insupportable vision de la chair martyrisée.

Qu'en est-il des rapports entre cette auto-donation métaphysique de la spontanéité de conscience dans des tonalités-affectives et l'analytique existentiale du *Dasein* d'*Être et temps ?* Dès 1927 cette dernière œuvre affirmait avec force que l'angoisse pouvait jouer un rôle de révélateur ontologique originaire, et il est probable que Sartre en écrivant ces pages de *La Nausée* sur le sentiment de l'existence a voulu se confronter à cette compréhension. Comment d'autre part ces rapports changent-ils si l'on se reporte, en aval d'*Être et temps*, à une œuvre du « tournant » comme *Qu'est-ce que la métaphysique ?*[48]

La Nausée, selon notre hypothèse de lecture, est une fiction portée par des convictions métaphysiques : les crises d'angoisse et de terreur traversées par Roquentin lui révèlent la spontanéité monstrueuse qui l'habite – cette conscience inhumaine qui hante sa conscience humaine[49]. Qu'il s'agisse de spontanéité se vérifie dans la phrase du

---

[47] *N*, p. 119. Le tour anticartésien du *cogito* est manifeste. Sartre accepte d'évoquer un « Je pense » tout en subvertissant *de facto* radicalement l'*Ego cogito* à la manière de Descartes. En effet Roquentin, loin de suggérer qu'il n'est précisément parlant qu'une chose qui pense, affirme plutôt qu'il n'« est » absolument rien qu'une spontanéité se recréant à chaque instant dans un tourbillon où toute identité se perd radicalement. Noter l'intrication des affects au sein de l'expérience concrète : la spontanéité s'éprouve à la fois dans le « vertige » et dans le « dégoût ».

[48] Œuvre connue de Sartre, rappelons-le, depuis 1931.

[49] C'est *après* publication de *La Nausée* que Sartre s'oriente vers une autre métaphysique, qu'il appelle « métaphysique de la réalité-humaine » en hommage à un Heidegger anthropologisé (à tort). Voir *Lettres au castor*, t. 2, p. 39. Sartre cite cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

passage cité où l'auto-donation de la conscience spontanée (« la pensée, c'est moi qui la continue ») est opposée à la donation des choses inertes (« le corps, ça vit tout seul »). Cette spontanéité métaphysique, en outre, n'est pas un *Ego* (nous avons ici attracteur de champ pour la future phénoménologie transcendantale de *La Transcendance de l'Ego*) – ce qui éloigne Sartre d'emblée de la métaphysique traditionnelle de l'âme comme *subjectum* –, mais elle n'est pas même un *ipse* – ce qui cette fois constitue un écart par rapport à *Être et temps*[50]. C'est en ce sens que nous reprenons la qualification de *La transcendance de l'Ego* (spontanéité « monstrueuse »)[51]. La conscience humaine *subit* dans le malaise la puissance de cette spontanéité qui la *force* à se recréer à chaque instant : « j'existe, je pense que j'existe, je pense que je pense que j'existe ».... Dans cette fuite vertigineuse jamais l'ipséité ne parvient à prendre forme[52].

---

phrase capitale du livre de Heidegger : *Kant und das Problem der Metaphysik* (cf. *supra*, p. 59, n. 107) : « La métaphysique de la réalité-humaine n'est pas seulement une métaphysique *sur* la réalité-humaine ; c'est la métaphysique venant... à se produire *en tant que réalité-humaine* ». Nous reviendrons dans notre Conclusion générale sur l'évolution de Sartre en 1939-1940, par delà la phénoménologie transcendantale de Berlin, vers une « métaphysique de la réalité-humaine » inspirée de Heidegger (moyennant le contresens, issu en partie de l'erreur de traduction de H. Corbin, sur le concept de *Dasein*). Notons qu'en faisant de l'angoisse une expérience métaphysique, Sartre par avance récuse les interprétations de *La Nausée* qui réduiraient cet affect à un simple état psychique, interprétable par exemple dans le cadre d'une psychanalyse du « cas Roquentin », voire du « cas Sartre ».

[50] Le texte de *La Nausée*, précisément par ses qualités littéraires – raccourcis saisissants (« la Chose, c'est moi »), assimilations audacieuses (« la gorge, c'est moi »), pastiche ironique (« si j'existe c'est *parce que* j'ai horreur d'exister »)... –, maintient des équivoques que l'analyse philosophique doit essayer, sinon de dénouer totalement, du moins d'expliciter. *En particulier la prise de conscience de Roquentin n'est pas parfaitement pure* : son moi, qui disparaît au tout début de la crise lors du surgissement de « la Chose », ne tarde pas à réapparaître (« j'existe ») en créant une expérience ambiguë. Nous le savons par l'article sur l'*Ego* (*TE*, p. 71) : toute conscience cherche à se masquer sa spontanéité en créant la représentation illusoire d'un moi.

[51] *TE*, p. 80.

[52] De ce point de vue, la séquence de la petite Lucienne, qui fait suite à celle, disons, du « *cogito* existentiel » que nous sommes en train d'analyser, confirme l'intuition métaphysique initiale tout en noyant cette dernière dans un flot de schèmes de pensée fortement marqués existentiellement – ici fait retour la sexualité du sujet singulier Sartre dans son désir ambivalent (violer-être violé) (*OR*, p. 121-123) : « un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il y a dans la première philosophie de Sartre *une volonté de désubjectivation de l'instance ontico-ontologique plus radicale que dans* Être et temps *où le* Dasein, *pour n'être évidemment pas un* subjectum, *n'en est pas moins un* ipse *(facticiel et fini).* Le maître ouvrage de Heidegger pour sa part s'efforce d'accomplir une sorte de pas en dehors de la métaphysique du *subjectum*, tout en restant dans l'horizon d'une analytique existentiale de l'*ipséité*. La fiction de Sartre, de son côté, esquisse une métaphysique de la spontanéité de conscience *totalement anonyme* : *ni* subjectum *ni même* ipse[53]. Analysons de plus près ces rapports complexes entre nos deux penseurs.

Que l'« analytique existentiale » d'*Être et temps* renvoie la question du « sens de l'être » à cet étant privilégié (le *Dasein*) qui *a à* être son être, sans en aucune façon être comme sujet-subsistant (*subjectum*), c'est une affirmation qui court comme un fil rouge tout au long de l'ouvrage. L'analytique existentiale du *Dasein* est la clé de cette compréhension du sens de l'être radicalement renouvelée par rapport à toute l'histoire de l'onto-théologie, à quoi vise ultimement toute l'élucidation. C'est en rétrocédant au *Dasein* comme clé de cette question du sens de l'être que Heidegger s'efforce de sortir de la détermination métaphysique de la réalité-humaine comme *subjectum.* L'ouvrage publié est inachevé mais sa visée, telle que l'expose son Introduction, est très fermement dessinée. L'œuvre devait interpréter, dans sa première Partie, le *Dasein* comme être-au-monde (Section 1), puis comme temporalisation (Section 2) et, sur cette base, libérer (Section 3) le « sens de l'être » comme « être-temporal » (« *Temporalität* »). La seconde Partie devait, au « fil conducteur de la problématique de l'être-temporal ainsi dégagée », esquisser une « destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie »[54] en s'arrêtant plus

---

doux désir sanglant de viol me prend par-derrière (...) on me prend par-derrière, on me force de penser... ».

[53] Notons ici un point de contact entre la première philosophie de Sartre et la dernière philosophie de Merleau-Ponty, déployée comme philosophie de la chair dans *Le visible et l'invisible*. Cf. notre article, « La récession à la chair et les difficultés de l'ontologie », paru dans : *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible* (textes réunis par M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet, Cahiers de *Chiasmi international*, N° 1, Milano, *Associazione Culturale Mimesis*, 2004), p. 133-149.

[54] *SUZ*, § 8, p. 39-40 ; trad. fr., *ET*, p. 49.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

particulièrement à Kant, Descartes et Aristote. Qu'est-ce que le *Dasein* ? Rien de plus (mais rien de moins non plus) que ce en quoi le « sens de l'être » est en question, et ce d'une manière radicalement autre que celle dont, dans la tradition onto-théologique, l'étantité de l'étant et l'étant suprême ont pu être en question au cœur de la « réalité-humaine ».

Dans le *Dasein* et en lui seul peut se réveiller la question du sens de l'être recouverte par l'histoire de l'onto-théologie depuis ses origines. Pour celui qui s'enquiert du sens de l'être comme tel (« *das Erfragte* »), il convient d'interroger cet étant hors série (« *Befragtes* ») quant à son être (« *Gefragtes* ») : le *Dasein*[55]. Si ce dernier est la clé de la réponse à la question du sens de l'être, c'est *parce qu'il est compréhension de ce sens – et rien d'autre.* La question du sens de l'être se caractérise « par une « rétro- » et « pré-référence » du questionné (être) au questionner en tant que mode d'être d'un étant. Ce concernement essentiel du questionner par son questionné appartient au sens le plus propre de la question de l'être. Or cela signifie simplement que l'étant qui a le caractère du *Dasein* est lui-même en rapport – et peut-être même en un rapport insigne – à la question de l'être. Or à travers ce rapport un étant déterminé ne se trouve-t-il pas déjà assigné en sa primauté d'être ? »[56] La réponse est positive : le *Dasein* est cet étant dont tout l'être est d'être questionnement du sens de l'être. Il a, écrit Heidegger, « un privilège insigne par rapport à tout autre étant (...). Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant il y va en son être *de* cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être. À cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. *La compréhension de l'être est elle-même une déterminité d'être du* Dasein. Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il *est* ontologique »[57]. Si donc le *Dasein* est cet étant insigne dont tout

---

[55] *SUZ*, p. 5 ; trad. fr. *ET*, p. 28-29.

[56] *SUZ*, p. 8 ; trad. fr. *ET*, p. 30.

[57] *SUZ*, p. 12 ; trad. fr. *ET*, p. 32. Pour bien entendre les deux dernières phrases affirmant que le *Dasein* a une compréhension du sens de l'être *comme tel*, il faut admettre (bien que Heidegger ne le dise pas ici explicitement) que le *Dasein* possède,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'être est d'exister (« *Existenz* »), c'est en ceci (et en ceci seulement) qu'il est compréhension du sens de l'être – en gardant à l'esprit la novation radicale par rapport à tout ce que la tradition a dit de la connaissance par la subjectivité humaine de l'étant suprême ou de l'étantité de l'étant[58].

De son côté *La Nausée* prétend aussi révéler une dimension d'existence plus profonde que toute subjectivité subsistante (égologique), mais ce n'est pas en déployant une analytique non métaphysique du *Dasein* compris comme *ipse*. Bien plutôt en projetant une métaphysique de la spontanéité consciente *individuée mais radicalement impersonnelle* qui non seulement n'est pas un *Ego*, *mais n'est pas même un* ipse. La métaphysique profondément renouvelée de l'existence contenue dans la fiction sartrienne ne recoupe donc nullement l'analytique heideggérienne *Dasein*, et ce pour au moins trois raisons décisives.

La première, la plus obvie, c'est que le *Dasein* n'est pas conscience (au sens de : *Bewusstsein*), alors que la spontanéité monstrueuse habitant toute réalité-humaine (de prime abord et le plus souvent son insu) *est* conscience de part en part.

La seconde, c'est que l'élucidation du *Dasein* s'effectue dans l'horizon d'une analytique existentiale qui tente de *dépasser* la métaphysique, là où Sartre pense la spontanéité dans des fictions à contenu métaphysique.

La troisième, c'est que le *Dasein* est un *ipse*, ce que n'est nullement la spontanéité (laquelle est absolument impersonnelle).

Le *Dasein* certes existe – c'est affirmé, comme on vient de le voir, dès l'Introduction de *Sein und Zeit*– mais pas comme subjectivité-subsistante et consciente, de sorte que toute l'analytique existentiale se déploie dans l'effort pour préserver cet écart qui menace sans cesse de s'annuler. Cet effort est particulièrement perceptible lorsque dans la première Section, Heidegger esquisse les principaux traits ontologiques du *Dasein* en défaisant difficilement le langage de la subjectivité. Le *Dasein* n'est pas un *Ego*, dit-il, et pourtant il se rapporte à son être *propre* comme *le sien* ; ce n'est pas une *existentia* en tant qu'elle

---

outre sa compréhension de son être *propre*, une compréhension de l'être *qui n'est pas le sien* (c'est-à-dire du monde).

[58] *SUZ*, § 4, p. 12 ; trad. fr. *ET*, p. 32-33.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pourrait être distinguée de toute *essentia,* et pourtant il est *son* être sur le mode de l'avoir-à-être. « L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, affirme-t-il, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est *à chaque fois mien (je meines).* Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis (*überantwortet*) à son propre être. C'est de son *être* même que, pour cet étant, il y va à chaque fois »[59]. On pourrait donc affirmer, mais avec la plus grande prudence : « L'« essence » (« *Wesen* ») du *Dasein* réside (*liegt*) dans son existence (*Existenz*) »[60]. Par où l'on veut seulement souligner, hors de toute idée d'*existentia* au sens de l'onto-théologie, que le *Dasein* existe foncièrement comme pouvoir-être, mise en question constante de son propre être. Il faut en outre ajouter que cette mise en question porte toujours la marque du propre – mais non de *l'Ego* : c'est sa propre existence singulière – fût-ce sur le mode de la fuite inauthentique – que le *Dasein* possibilise. « L'être *dont* il y va pour cet étant en son être est à chaque fois mien. Le *Dasein* ne saurait donc jamais être saisi ontologiquement comme un cas ou un exemplaire d'un genre de l'étant en tant que sous-la-main (*als Vorhandenem*). À cet étant-ci, son être est « indifférent », ou, plus précisément, il « est » de telle manière que son être ne peut lui être ni indifférent ni non plus indifférent. L'advocation (*Ansprechen*) du *Dasein,* conformément au caractère de *mienneté* (*Jemeinigkeit*) de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom *personnel* : « je suis », « tu es » »[61].

Cette compréhension fondamentale du *Dasein* comme *celui qui existe sans jamais être un sujet-subsistant* court à travers toute l'analytique existentiale dont elle constitue une sorte de fil d'Ariane. Esquissons à ce propos quelques remarques rapides en suivant *Être et temps*, pour servir d'horizon à l'interprétation du statut de la spontanéité dans *La Nausée.*

À peine Heidegger a-t-il esquissé les traits ontologiques du *Dasein* qu'il précise (*SUZ*, § 10) : l'analytique existentiale se sépare de *tout* ce que la tradition a pu dire de la subjectivité. Elle se distingue de

---

[59] *SUZ*, p. 41-42 ; trad. fr. *ET*, p. 54.

[60] *SUZ*, p. 42 ; trad. fr. *ET*, p. 54 (soulignement modifié).

[61] *SUZ*, p. 42 ; trad. fr. *ET*, p. 54. Ce passage est utilisé par Sartre dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 8-9.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'anthropologie grecque (déterminant l'homme comme *zôon logon ekhon*) et chrétienne (interprétant l'homme comme *imago Dei*) ; de la métaphysique cartésienne dans laquelle l'*Ego cogito* définit l'essence de la subjectivité ; de la *Lebensphilosophie* de Dilthey qui, tout comme la philosophie de Bergson, enracine la subjectivité dans la vie ; de la phénoménologie transcendantale husserlienne (dont la récession à l'*Ego cogito* subit l'emprise du cartésianisme), avec de ses prolongements dans une philosophie de la personne telle que l'exposent le second Livre des *Ideen* ou l'œuvre de M. Scheler[62]. C'est donc en déposant toute idée de subjectivité-subsistante que *Sein und Zeit* perce jusqu'à l'être-au-monde d'un projet-jeté d'existence. Quand il est abordé dans son rapport à l'être qu'il n'est pas (le monde) le *Dasein* est pensé

[62] *Sein und Zeit* ne consacre que quelques lignes (*op. cit.*, p. 47-48 ; trad. fr., p. 57) à la critique de la conception phénoménologique de la subjectivité. Si Husserl est à peine mentionné, en revanche la théorie schelérienne de la personne dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, fait l'objet d'une analyse un peu plus circonstanciée. Quoique affirmant inlassablement : « la personne n'est pas un être substantiel chosique », Scheler ne s'est nullement approché selon Heidegger du concept de *Dasein*. Husserl est pris longuement à partie dans le Cours heideggérien de 1925 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*GA*, *Bd* 20). Est critiquée la réduction telle que la pratique la seconde Section des *Ideen... I*, c'est-à-dire la séparation d'une région d'être, celle de l'immanence absolue, objet d'une évidence apodictique qui contraste avec la donation du transcendant toujours douteuse. En déterminant l'*Ego* transcendantal comme « immanent, absolu et pur », Husserl tente de satisfaire aux réquisits d'une science absolument rigoureuse, mais il perd de vue de ce fait même l'être de l'étant que nous sommes en tant que projet jeté d'existence. Dans le mouvement même par lequel le phénoménologue conquiert l'essence pure de l'*Ego* apodictiquement certain de lui-même, constituant le sens de tout ce qui est, il *abandonne* l'existence facticielle et finie. Quant à la réalité psychique constituée, telle que le second Livre des *Ideen* l'élucide (la n. 1 de la p. 47 de *Sein und Zeit* montre que Heidegger avait eu connaissance de ces inédits), son sens ontologique demeure complètement pris dans la *Vorhandenheit*. Ni du côté de l'*Ego* transcendantal constituant, ni du côté de la réalité psychique constituée, la phénoménologie husserlienne ne parvient pour Heidegger à dépasser de quelque manière que ce soit les limites d'une philosophie de la subjectivité-subsistante, en perçant jusqu'à l'ontologie de l'existence facticielle et finie. Il faut remarquer à ce propos que *La transcendance de l'Ego* critique l'égologie transcendantale husserlienne d'un point de vue *totalement différent*, celui d'une philosophie transcendantale de la spontanéité de conscience infinie et absolue.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme transcendance, être-*à* et non être-*dans* le monde[63]. Il n'est auprès des ustensiles du monde qu'en tant que projet-jeté et non pas comme une chose peut être auprès d'une autre. La « facticité » (« *Faktizität* ») du *Dasein* n'a rien à voir avec la factualité d'un étant intramondain, qu'il soit simple chose ou ustensile. L'analytique existentiale doit détruire ces interprétations qui perdent de vue l'irréductible spécificité de l'être du *Dasein*, que ce soient les auto-interprétations spontanées du *Dasein* (qui de prime abord et le plus souvent se comprend comme chose) ou les interprétation savantes de la tradition philosophique. Cette destruction du *subjectum* libère l'ipséité comme avoir-à-être et possibilisation de soi-même – ici apparaissent les nettes divergences entre Sartre et Heidegger.

Le monde est, comme totalité des renvois ustensiles, en suspens dans un *projet* fondamental du *Dasein* en direction de *lui-même*[64]. Dans son rapport au monde, le *Dasein* existe en ce sens qu'il *a* constamment *à* être son être sien – ce qui implique qu'il puisse précisément ne pas être en propre : il existe soit en se perdant dans ce monde qu'il mondanéise (c'est l'inauthenticité), soit en se ressaisissant (c'est l'authenticité). Ce jeu de l'aliénation et de la désaliénation achève d'arracher l'ipséité à l'emprise de l'ontologie de l'étant intramondain (qui, lui, est toujours ce qu'il est dans l'indifférence à son être et sans avoir à l'être) – plus précisément : de le soustraire à la domination de l'égologie (directement issue de cette ontologie) à la manière cartésienne ou husserlienne.

« Qui suis-je ? » se demande le *Dasein*, et il répond de prime abord et le plus souvent : « *moi-même* », soutenu en cela par toutes les philosophies du sujet-subsistant. « La question *qui ?* puise sa réponse dans le Je lui-même, dans le « sujet », le « Soi-même ». Le *qui* est ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et

---

[63] Dans sa « Note sur l'intentionnalité », Sartre forge son concept de transcendance d'éclatement en rendant un hommage discret à ces pages *d'Être et temps* (qu'il ne lit d'ailleurs pas correctement, guidé qu'il est par son concept de spontanéité transcendantale de conscience, totalement étranger à la problématique heideggérienne).

[64] Ce que contestera Sartre dans *L'être et le néant* (*op. cit.*, p. 251) : « Être dans le monde, dit-il, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même ; mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur ». L'affirmation est déjà esquissée dans les *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 226.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des vécus, et qui se rapporte alors à cette multiplicité. Ontologiquement, nous le comprenons comme ce qui est à chaque fois, déjà et constamment sous-la-main dans et pour une région close – comme ce qui gît au fond en un sens éminent : *subjectum*. Celui-ci, en tant qu'il reste même dans une altérité multiple, a le caractère du *Soi-même*. On peut bien récuser l'idée de substance de l'âme, de choséité de la conscience ou d'objectivité de la personne, il n'en reste pas moins que, du point de vue ontologique, l'on continue de poser quelque chose dont l'être conserve explicitement ou non le sens de l'être-sous-la-main. La substantialité, tel est le fil conducteur ontologique de la détermination de l'étant à partir duquel la question du *qui* ? reçoit une réponse. Tacitement, le *Dasein* est d'emblée conçu comme sous-la-main »[65]. Contre quoi l'ipséité doit être pensée comme ek-sister se ressaisissant, au delà de sa dispersion, en tant que résolution singulière vers sa possibilité la plus propre (sa mort) – ou au contraire se laissant aller à se faire annoncer ce qu'il est par son *Umwelt*.

Mais à son tour la première philosophie de Sartre pose ici la question : ne faut-il pas radicaliser la critique de l'*Ego* en une critique du « soi-même » auquel *Être et temps* invite à s'arrêter, en rétrocédant alors jusqu'à la spontanéité *rigoureusement impersonnelle et sans visage* ? Ce n'est toutefois manifestement pas ce chemin qu'emprunte *Sein und Zeit*, dont l'élucidation du « souci » *consolide* au contraire la détermination du *Dasein* comme ipséité. Car lorsque Heidegger rassemble en un tout structurel les différents moments de l'être-au-monde, c'est pour découvrir un existant en souci *de lui-même* et préoccupé par *son* monde dans lequel il est jeté – le *Dasein*, qui se projette constamment en avant de lui-même (« *Sich vorweg* »), à partir d'un don préalable de l'existence (« *Schon-sein-in* »), et en se rendant présent à son monde-de-préoccupation (« *als Sein-bei* »)[66]. Heidegger précise alors que « le *Dasein* est un étant pour lequel, en son être, il y va de cet être même. Le « y aller de... » s'est clarifié dans la constitution d'être du comprendre comme être qui se projette vers le pouvoir-être le plus propre. C'est en-vue-de celui-ci que le *Dasein* est

[65] *SUZ*, p. 114 ; trad. fr. *ET*, p. 100-101.
[66] *SUZ*, p. 327-328 ; trad. fr. *ET*, p. 230.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à chaque fois comme il est »[67]. Cet en-avant-de-soi (projet) est toujours-déjà jeté dans le monde (facticité), selon un mode variable (le plus souvent celui de l'identification inauthentique au monde de la préoccupation). Quand donc Heidegger écrit : « *Die Substanz des Menschen ist die Existenz* »[68], il s'efforce bien d'accomplir (malgré il faut le reconnaître un langage plus qu'ambigu), un véritable pas hors de la métaphysique de la subjectivité subsistante, mais c'est pour penser toutefois ce qui reste un *ipse* en souci de *lui-même*.

En 1937, alors que Sartre mettait la dernière main à *La Nausée*, la Société française de philosophie se réunit autour de J. Wahl pour discuter du thème : « Subjectivité et transcendance ». Heidegger à cette occasion rédigea une Lettre où il écrivait : « Je dois (...) redire que mes tendances philosophiques, bien qu'il soit question dans *Sein und Zeit* d'« *Existenz* » et de « Kierkegaard », ne peuvent pas être classées comme *Existenzphilosophie* (...). La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme ; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel »[69]. J. Wahl, après lecture de la Lettre,

---

[67] *SUZ*, p. 191 ; trad. fr. *ET*, p. 147.

[68] *SUZ*, p. 212 ; trad. fr. *ET*, p. 159 : « La substance de l'homme est l'existence ». Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger revient sur cette phrase pour prévenir toute interprétation « existentialiste » (c'est Sartre qui est visé). Il concède que *Sein und Zeit* pouvait inciter à cette mésinterprétation en raison d'une certaine persistance dans l'œuvre du langage de la métaphysique. C'est pourquoi il propose la reformulation suivante : « En tant qu'ek-sistant (*als der Ek-sistierende*), l'homme assume le *Da-sein*, lorsqu'en vue du « souci » il reçoit le là (*Da*) comme l'éclaircie (*Lichtung*) de l'Être ». *Ueber den « Humanismus ». Brief an J. Beaufret, Paris*, texte écrit en 1946 et publié en 1947 (Berne, Francke). Rééd. dans *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 311-360 : *Brief über den Humanismus* ; trad. fr. R. Munier, *Lettre sur l'humanisme*, (Paris, Aubier-Montaigne, 1964). (*Wegmarken*, p. 324 ; trad. fr., p. 66-67). (Nous utiliserons ultérieurement les abréviations : *UH* et *LH*). Notons que Sartre est exécuté dans la *Lettre* assez injustement, sur la base de la médiocre Conférence de 1945 (*L'existentialisme est un humanisme*), et sans le moindre commencement d'analyse de la question de l'humain dans *L'être et le néant*.

[69] *Bulletin de la Société française de philosophie*, 37e année, p. 193. J. Wahl a développé dans les années trente une interprétation anthropologisante de Heidegger qui a peut-être influencé Sartre (« Heidegger et Kierkegaard », in *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 349-370). « *Existenzphilosophie* » vise probablement Jaspers. La dénomination pourrait-elle convenir à la première philosophie de Sartre ? Jusqu'à un certain point seulement, si l'on admet que Heidegger critique ici une réduction de *Sein und Zeit* à une *anthropologie*. Or la métaphysique de Sartre avant-guerre, nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

maintint les droits de l'interprétation anthropologico-existentielle de *Sein und Zeit*[70], et un an plus tard la traduction par Corbin des morceaux choisi de Heidegger confortait cette approche en raison de la traduction de *Dasein* par « réalité-humaine ». De ce point de vue, il faut noter une nette évolution de la pensée sartrienne. Dans les années d'entre-deux-guerres, les convictions métaphysiques inchoatives du jeune Sartre, en suspens dans ses premier écrits littéraires (en particulier *La Nausée*), ne le poussaient nullement en direction de l'élaboration de ce que Heidegger appelle une « interprétation de l'existence de l'homme ». *Bien plutôt le jeune penseur portait-il ses pas vers ce plus originaire en l'homme que l'homme : la spontanéité infinie sans visage ainsi que l'existant brut ou cette dernière se perd sans retour* – « la Chose a fondu sur moi, elle se coule en moi, j'en suis plein »[71]. Après la guerre, la Conférence sur l'existentialisme a marqué un tournant avec le développement d'un intérêt marqué pour une élucidation de l'homme dans son historicité concrète, occultant cette métaphysique originale d'avant-guerre qui *ne voulait surtout pas* se clore sur une simple exploration de la réalité-humaine. (Le nouvel humanisme sartrien est alors pris à partie par Heidegger).

La seconde Section d'*Être et temps* confirme la volonté de rupture par rapport à toutes les conceptions antérieures de la subjectivité subsistante, mais consolide aussi et surtout la détermination du *Dasein* comme ipséité. Il faut maintenant, explique Heidegger, se diriger vers une « interprétation originaire »[72] de l'étant que nous sommes, c'est-à-dire comprendre comment il peut être, authentiquement, un tout – mettre « existentialement en lumière l'être du *Dasein* en son *authenticité* et *totalité* possible »[73]. C'est dans son rapport authentique

---

l'avons dit, ne se réduit nullement à une anthropologie, au contraire : *la réalité-humaine finie y apparaît comme radicalement débordée par deux infinis : celui de l'existence brute chosique d'une part, celui de la spontanéité anonyme d'autre part.*

[70] Cf. J. Wahl, « Heidegger et Kierkegaard, *Recherches philosophiques*, art. cité. Cet article très confus ramène franchement *Sein und Zeit* à une « Analytique de l'être humain » (*op. cit.*, p. 358). (J. Wahl traduit systématiquement « *Dasein* » par « être humain »).

[71] *OR*, p. 117.

[72] *SUZ*, p. 231 ; trad. fr. *ET*, p. 173.

[73] *SUZ*, p. 233 ; trad. fr. *ET*, p. 174.

Facebook - La culture ne devrait pas être conquiert

(le « devancement »)[74] à sa propre mort que le *Dasein* se totalise en se projetant vers un possible ultime, absolu *et radicalement propre*. Il faut s'arrêter ici un instant, car la question de la mort constitue un important point de divergence entre l'analytique existentiale heideggérienne et les premières convictions métaphysiques de Sartre. Chez ce dernier la spontanéité n'est aucunement pensée dans l'horizon de la mortalité comme possibilité de l'impossibilité de l'existence ; bien plutôt est-elle déliée de tout lien interne avec la mort, qui est comprise comme extinction pure et simple de toute les possibilités de conscience[75]. Individuée mais anonyme, cette spontanéité n'est aucunement appropriée à soi par son être-pour-sa-propre-mort.

En devançant sa propre mort, le *Dasein* s'ouvre au contraire, dans un inachèvement radical, à un possible principiellement non réalisable et essentiellement appropriant. Sa totalisation est projection extatique et non pas identité substantielle d'un *subjectum*. Les choses de la nature, les vivants, les personnes naissent, se développent, et cessent, le *Dasein* existe fini. Manière authentique pour le *Dasein* d'être en souci de sa propre existence, le « devancement » de la mort est l'avancée in-terminable d'un projet d'existence jeté, échéant *et fini*. Comme G. Vattimo l'a justement dit, la mort est d'un seul et même souffle « possibilité authentique » (possibilité la plus propre) et « authentique possibilité »[76] – possibilisation fondamentale de tous les possibles du *Dasein* qui jamais ne se réalise, car elle est la possibilité de l'impossibilité même du *Dasein*. « Avec la mort, écrit Heidegger, le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-être *le plus propre* (...). Par cette pré-cédence, tous les rapports à d'autres *Dasein* sont pour lui dissous. Cette possibilité la plus propre, absolue, est en même temps la possibilité extrême. En tant que pouvoir-être, le *Dasein* ne peut jamais dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme la *possibilité la plus propre, absolue, indépassable*.

---

[74] Sur le « devancement » (« *Vorlaufen* »), cf. *SUZ*, § 53.

[75] Cf. H. Birault, « Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre », paru dans *Autour de J.-P. Sartre. Littérature et philosophie* (Paris, Gallimard « Idées », 1981), p. 183-208.

[76] G. Vattimo, *Introduction à Heidegger*, *op. cit.*, p. 57.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comme telle elle est une pré-cédence *insigne* »[77]. Dans cet en-avant-de-soi soi primordial, le *Dasein* est, en outre, toujours-déjà jeté. Enfin, c'est sur le mode de la fuite que le *Dasein* de prime abord et le plus souvent se rapporte à son ultime possibilité. « Existence (*Existenz*), facticité (*Faktizität*), échéance (*Verfallen*) caractérisent l'être pour la fin et sont par conséquent constitutives du concept existential de la mort. *Le mourir se fonde, quant à sa possibilité ontologique, dans le souci* »[78]. Certitude d'un irréalisable primordial, l'anticipation de la mort n'a rien de l'évidence apodictique dans laquelle le sujet s'assure de sa pure essence pensante. Et il n'y a pas d'autre manière existentielle de se rapporter authentiquement à sa propre mort qu'en *devançant* cette possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et indéterminée.

Soulignons ici l'écart considérable par rapport *La Nausée*. En éprouvant dans l'angoisse (et la terreur) la surrection de la spontanéité impersonnelle qui porte son existence, Roquentin ne s'ouvre aucunement à son pouvoir-mourir singularisant, mais plutôt à une indéterminité anonyme – qui par ailleurs suscite le dégoût lorsqu'elle se dégrade en s'incarnant (tonalité-affective absente d'*Être et temps*)[79]. Ce qui est angoissant c'est qu'en chacun de nous règne une créativité impersonnelle absolument imprévisible qui fait que « tout peut arriver » – nous sommes pris de vertige parce que rien n'empêche que « ça » fasse en nous ceci plutôt que cela ou à l'inverse cela plutôt que ceci[80]. À

---

[77] *SUZ*, p. 250-251 ; trad. fr. *ET*, p. 185.

[78] *SUZ*, p. 251 ; trad. fr. *ET*, p. 185.

[79] Du point de vue de la matrice existentielle qui porte cette métaphysique inchoative, rappelons que Sartre n'a pas vécu, du moins pour la période que nous examinons, dans la l'angoisse de la mort (comme par exemple Nizan). Nizan, écrit Sartre dans le portrait qu'il fit de son ami en 1960, « m'avait assez dit pourtant qu'il avait peur de mourir, mais étant assez fou pour me croire immortel, je le blâmais, je lui donnais tort : la mort ne valait pas une pensée » (*Sit. IV, op. cit.*, p. 145). Cette métaphysique de la spontanéité radicalement anonyme sera un attracteur de champ pour la phénoménologie transcendantale de *La transcendance de l'Ego* : la conscience transcendantale sera déterminée comme *radicalement non subjective* (ni *Ego*, ni même *ipse*). Cf. *infra*, p. 663, n. 169 ; p. 672-673.

[80] C'est l'une des interprétations possibles, nous le verrons, du cas d'obsession analysé par Janet et repris par *La transcendance de l'Ego* (*TE*, p. 80-81).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'opposé, dans *Sein und Zeit*, la problématique du devancement authentique et rigoureusement appropriant de la mort finit par emporter toute l'analytique existentiale. En effet lorsque la question : « Le *Dasein* se jette-t-il à chaque fois facticement dans un tel être pour la mort »[81] ?, relance l'interrogation en direction d'une attestation existentielle du devancement, c'est à nouveau le caractère de l'ouverture extatique à l'irréalisable primordial qui vient en avant (et donc la critique de toute métaphysique du sujet subsistant), mais c'est simultanément la *réaffirmation résolue du caractère d'ipséité du* Dasein *qui réapparaît*. Comme « conscience » (« *Gewissen* »), le *Dasein* est « appelé » (« *angerufen* ») à se reprendre sur son aliénation dans le On, « convoqué » (« *aufgerufen* ») à la possibilisation *en propre* de *son* être fini – et donc aussi à l'assomption de sa facticité[82]. « L'appelant n'est « mondainement » déterminable par *rien* en son *qui*. Il est le *Dasein* en son étrang(è)reté, il est l'être-au-monde originellement en tant qu'hors-de-chez-lui, il est le « que » nu dans le rien du monde »[83].

Moins que jamais dans « l'appel de la conscience » le *Dasein* ne peut être déterminé comme subjectivité subsistante, mais plus que jamais aussi il doit être pensé comme convocation de l'*ipse* à sortir de l'anonymité du On. Il s'agit donc d'une expérience sans équivalent dans *La Nausée* où Roquentin, loin d'éprouver son existence authentique dans la « reprise de soi », *s'arrache plutôt à l'inauthenticité quotidienne dans les crises où il n'est plus du tout « lui-même »* ; soit que, pris de nausée, il s'affale dans l'existence chosique indéterminée ; soit que, dans la terreur et l'angoisse, il subisse les foudres d'une monstrueuse spontanéité anonyme qui le détruit. Heidegger, de son côté, écrit : « La conscience se manifeste comme appel du souci : l'appelant est le *Dasein*, s'angoissant dans l'être-jeté (être-déjà-dans...) pour son pouvoir-être. L'appelé est ce même *Dasein*, con-voqué à son pouvoir-être le plus propre (en-avant-de-soi). Et le *Dasein* est

---

[81] *SUZ*, p. 266 ; trad. fr. *ET*, p. 194.

[82] *SUZ*, p. 273 ; trad. fr. *ET*, p. 198 (modifiée).

[83] *SUZ*, p. 276-277 ; trad. fr. *ET*, p. 200. « Étrang(èr)eté » traduit « *Unheimlichkeit* ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

convoqué par l'appel hors de l'échéance dans le On (être-déjà-auprès-du-monde de la préoccupation »)[84].

Répondre pour le *Dasein* à l'appel, c'est se comprendre comme projet fini et jeté, c'est-à-dire existant grevé d'une insurmontable « nullité » (« *Nichtigkeit* ») parce qu'ayant sans cesse à être ce qu'il est sans jamais pouvoir l'être de manière définitive. D'un mot, c'est « être en dette » (« *schuldig sein* »), d'une dette qui jamais ne peut être éteinte[85]. En s'assumant comme ipséité finie et facticielle, le *Dasein* atteste existentiellement, par sa « résolution » (« *Entschlossenheit* ») où se scelle son authenticité, de sa capacité à « devancer » (« *vorlaufen* ») sa mort[86]. « La résolution devient authentiquement ce qu'elle peut être en tant qu'être compréhensif pour la fin, c'est-à-dire que devancement dans la mort. La résolution n'« a » pas simplement du rapport avec le devancement comme avec un autre d'elle-même. Elle abrite en elle l'être authentique pour la mort comme la modalité existentielle possible de sa propre authenticité »[87]. Dans la « résolution devançante » (« *vorlaufende Entschlossenheit* »)[88], le *Dasein* est *lui-même* sans être aucunement *subjectum.* « Comment le *Dasein*, demande Heidegger, peut-il exister unitairement selon les guises et les possibilités citées de son être ? De toute évidence, seulement pour autant qu'il *est lui-même* cet être en ses possibilités essentielles, seulement pour autant que *je* suis à chaque fois cet étant »[89]. La *forme d'ipséité* de l'existence est ici fortement réaffirmée, là où la première métaphysique de Sartre va jusqu'à déposer cette forme pour libérer l'expérience absolument sans visage d'une spontanéité se perdant dans les limbes d'une vie repoussante ou surgissant dans l'éther inhumain d'une pure recréation impersonnelle (mais individuée)[90].

La triple ek-stase constitutive de la temporalité arrache le *Dasein* à lui même en scellant sa radicale déhiscence, qui le sépare définitive-

---

[84] *SUZ*, p. 277 ; trad. fr. *ET*, p. 201 (modifiée, ainsi que le soulignement).
[85] *SUZ*, § 58, en particulier p. 283-285 ; trad. fr. *ET*, p. 204-206.
[86] *SUZ*, § 60.
[87] *SUZ*, p. 305 ; trad. fr. *ET*, p. 218. (Soulignement modifié).
[88] *SUZ*, § 62 (titre).
[89] *SUZ*, p. 317 ; trad. fr. *ET*, p. 225.
[90] *TE*, p. 78.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment de toute *Vorhandenheit* en le déterminant en même temps positivement comme *ipse* se projetant résolument en avant de lui-même. Même si dans *La Nausée* l'élucidation de l'existence tient en quelques pages (séquences enchaînées du *cogito* charnel et du viol fantasmé de la petite Lucienne) riches d'images et d'invention narrative plus que d'élaboration conceptuelle, l'opposition à Heidegger est clairement perceptible (*OR*, p. 118-122). Le roman en effet ne laisse nullement apercevoir une quelconque *forme de l'existence*, fût-ce celle de la temporalisation ek-statique de l'*ipse*, mais plutôt une fuite éperdue où, à chaque instant, tout se détruit et tout se recrée sans cesse. Dans *Sein und Zeit* en revanche, le *Dasein* ek-siste en *donnant forme* aux trois horizons constitutifs de la mondanéité du monde lui-même : « l'avenir » (« *Zukunft* ») constitue la possibilisation du monde, « l'avoir-été » (« *Gewesen* ») constitue la facticité de l'être jeté dans le monde, et le « présentifier » (« *Gegenwärtigen* ») constitue l'êttre-auprès de la situation [91].

Au terme de cette analyse, le *Dasein* apparaît donc, hors de toute pensée de la subsistance du *subjectum,* comme triple ek-stase, mais bien aussi comme *ipse,* c'est-à-dire comme existence finie qui se *projette vers elle-même.* « La temporalité, dit Heidegger, est le « hors-de-soi » originaire en et pour soi-même »[92]. Si le *Dasein* « existe de manière finie »[93], et si donc *Être et temps* accomplit ce pas hors de la métaphysique de la subjectivité-subsistante par récession à l'ipséité finie et facticielle, le jeune Sartre pour sa part, dans les années d'avant-guerre, déploie dans le registre de la fiction littéraire, *une nouvelle métaphysique de la conscience comme spontanéité infinie et sans visage.*

Ajoutons une remarque importante touchant à la connaissance par Sartre des œuvres heideggériennes d'après *Être et temps*. On sait maintenant, depuis la publication de l'inédit *Vérité et existence*, rédigé en 1948, que Sartre n'a connu que très tardivement le texte essentiel

[91] *SUZ*, p. 325-326 ; trad. fr. *ET*, p. 229 (soulignement modifié).
[92] *SUZ*, p. 328-329 ; trad. fr. *ET*, p. 231.
[93] *SUZ*, p. 329 ; trad. fr. *ET*, p. 231.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de Heidegger : *De l'essence de la vérité*[94]. N'ayant eu aucune connaissance avant-guerre de la Conférence de Heidegger qui est à l'origine du texte, Sartre ne put pas deviner qu'après 1927 la pensée heideggérienne entama ce fameux « tournant » qui la poussa au delà du questionnement initial – pour le problème qui nous occupe : vers la recherche d'une pensée et d'un langage d'une part surmontant plus nettement l'emprise de la métaphysique, et d'autre part effectuant une dé-subjectivation plus radicale du *Dasein*. La première visée, très clairement, éloignait toujours plus Heidegger de Sartre, mais la seconde rapprochait jusqu'à un certain point les deux penseurs en ce sens que le jeune Sartre, comme on l'a vu, critiquait de manière virulente l'humanisme en renvoyant l'homme à cette spontanéité impersonnelle et sans visage qui en était le fondement originaire. (La comparaison doit toutefois aussi tenir compte de l'évolution de Sartre lui-même à partir de 1945). Heidegger pour sa part n'eut jamais connaissance de la pensée sartrienne d'avant-guerre – il faut même ajouter qu'il ne lut jamais après-guerre *L'être et le néant*, se contentant des informations très sommaires fournies par J. Beaufret sur la philosophie française de l'époque qui le poussèrent à cataloguer sans autre forme de procès Sartre comme un penseur existentialiste et humaniste (relevant donc de ce courant qu'il critiquait sévèrement dans sa *Lettre sur l'humanisme*).

Quoiqu'il en soit de cette mutuelle ignorance regrettable, analysons brièvement comment la pensée heideggérienne s'infléchit, à la fin des années trente[95], pour répondre, d'un seul et même souffle, à la double exigence de radicalisation de la dé-subjectivation de l'étant que nous sommes (le *Dasein*) et de dépassement de la problématique, encore prise dans la métaphysique, du « sens de l'être » en celle de la « vérité de l'être ». *Dasein* tend désormais à signifier : éclaircie de l'être qui,

---

[94] *Vom Wesen der Wahrheit*, Conférence remontant à 1930, remaniée en 1940 (Cf. O. Pöggeler, *La pensée de M. Heidegger*, Paris, Aubier, 1967, p. 133 n. 20) et publiée seulement en 1943 chez Klostermann. Rééd. dans *Wegmarken* (*op. cit.*). (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *WW*). Trad. fr. Biemel-de Waelhens, *Questions I* (Paris, Gallimard, 1968) : *De l'essence de la vérité*. (Abréviation ultérieure : *EV*). Le texte *Vérité et existence* a été édité par A. Elkaïm-Sartre (Paris, Gallimard, 1989). (Abréviation ultérieure : *VE*).

[95] J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger* (Paris, P.U.F., 1987, p. 23-25), fait remonter à 1937-1938 l'amorce de la *Kehre*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de lui-même, se dispense en se refusant – et par là même « dépassement » de toute métaphysique. *De son côté la pensée sartrienne « tourne » dans l'immédiat après-guerre* par rapport à l'ontologie phénoménologique développée dans *L'être et le néant* en cherchant à penser, au plus près de l'engagement politique concret, une morale et une philosophie de l'histoire appelant l'homme à se libérer de toute les aliénations.

« Dans son contenu, écrit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, ek-sistence (*Ek-sistenz*) signifie ek-stase (*Hinaus-stehen*) en vue de la vérité de l'être »[96]. Dans la Lettre qu'il adresse le 23 Novembre 1945 à J. Beaufret, Heidegger affirme dans le même sens : « « Dasein » : *être le-là* et *le-là* est précisément *aétheia* : décèlement (*Unverborgenheit*), ouverture »[97]. Dans *Être et temps*, cette ouverture était encore déterminée comme ipséité-au-monde – et non comme éclaircie de l'être– et l'être-au-monde à son tour déterminé comme temporalisation de l'ipséité. Émerge chez Heidegger au tournant des années quarante une nouvelle problématisation de la question de l'être – non plus dans la perspective *transcendantale-horizontale* d'un *sens* de l'être qui se temporaliserait dans la temporalité ekstatique du *Dasein*, mais dans la perspective *alétheiologique-eksistentiale* d'une *vérité* de l'être dans laquelle le *Dasein* se tiendrait et à laquelle il aurait à correspondre[98].

Ce « *tournant* » ou « *retournement* » (« *Kehre* » ou « *Umkher* »)[99] signifie que l'être n'est plus désormais temporal parce qu'il constitue l'unité horizontale de la temporalité ekstatique du *Dasein*, mais plutôt qu'en tant qu'historial *en lui-même* l'être « destine l'homme à l'eksistence du *Da-sein* comme à son essence »[100]. Ce renversement d'une prééminence de la temporalité-historialité propre au *Dasein* en une prééminence de l'histoire destinale de l'être, s'annonce dans la Conférence *De l'essence de la vérité*. Arrêtons-nous un instant sur cette œuvre, pour examiner le rapport de la pensée heideggérienne du

---

[96] *UH*, p. 324 ; trad. fr. *LH*, p. 65.
[97] Lettre présentée et traduite par R. Munier, *LH*, p. 183-184.
[98] F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F., 1990.
[99] *UH*, p. 325 ; trad. fr. *LH*, p. 69.
[100] *UH*, p. 334 ; trad. fr. (modifiée) *LH*, p. 95 et 97.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tournant avec la pensée sartrienne, elle-même en mutation, de l'après-guerre.

Dans sa forme finale ce texte suggère que c'est l'*être lui-même* qui se donne en se retirant, dans un clair-obscur insurmontable qui constitue l'essence même de sa « vérité ». Au *Dasein* il est refusé désormais qu'il puisse faire plus qu'entrapercevoir la « vérité de l'être », du sein d'une insurmontable « errance ». Profonde mutation de sens du *Dasein, plus radicalement dé-subjectivé qu'il ne l'avait jusqu'ici été*[101]. Certes, *De l'essence de la vérité* reconduit bien de « l'accord » ou de « l'as-similation » de l'énoncé à la chose[102], à l'ouverture du *Dasein* comme à sa condition de possibilité. Mais cette récession de la vérité à la liberté du *Dasein* veut dire maintenant ceci : libre, le *Dasein* ne l'est que dans la mesure où il se donne l'injonction d'ouvrir l'étant à la vérité de son être – de le révéler tel qu'en lui-même il est. Nulle trace d'arbitraire en cela, il s'agit de répondre à l'être tel qu'il est – dispense et retrait. Nulle trace non plus d'un choix du *Dasein* pour ou contre l'authenticité à la manière d'*Être et temps*. « Comment, demande Heidegger, peut seulement advenir quelque chose comme l'opération de prédonner une mesure et l'injonction de s'accorder ? Seulement ainsi que ce prédonner s'est déjà libéré dans un ouvert pour un manifeste régnant à partir de cet ouvert et qui lie chaque représenter. Se libérer pour une mesure qui lie n'est possible que comme être-libre pour le manifeste d'un ouvert »[103].

Si on explicite le sens de cette liberté, on découvre clairement l'écart avec la « liberté pour la mort »[104] de *Sein und Zeit*. Il ne s'agit plus tant désormais d'arracher l'étant à sa dissimulation dans l'attitude de la « résolution devançante », que de « laisser-être » (« *sein lassen* ») l'être en respectant le cèlement qui toujours accompagne comme son ombre le « décèlement » (« *Entbergung* »)[105]. Dans sa vérité origi-

---

[101] « S'enquérir du sens de l'être, c'est encore entretenir une visée gouvernée par la subjectivité qui situe, d'entrée de jeu, l'être dans l'horizon, donc dans la poigne de sa compréhension » (J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, *op. cit.*, p. 94).

[102] *WW*, § 2. Trad. fr. modifiée.

[103] *WW*, p. 183 ; trad. fr. (modifiée) *EV*, p. 172.

[104] *SUZ*, p. 266, 384 ; trad. fr. *ET*, p. 194, 265.

[105] *WW*, p. 188 ; trad. fr. (modifiée) *EV*, p. 178.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

naire l'être se dispense en se réservant, se donne en se retirant, comme les Grecs l'ont entraperçu[106] – Heidegger disait déjà en 1927 en commentant le Fragment 1 d'Héraclite, que l'*alétheiea* grecque devait être comprise comme « non-cèlement » (« *Unverborgenheit* »), frappant une expression qui faisait signe vers ce clair-obscur de la présence[107].

En 1948, dans son commentaire de la Conférence de Heidegger (*Vérité et existence*), Sartre procède à une sorte de *re-subjectivation de la vérité ontologique* conforme à son propre tournant de l'après-guerre vers l'humanisme existentialiste, *mais en reniant par là même sa première métaphysique anti-humaniste et anti-subjective*[108], et en s'opposant donc frontalement à *De l'essence de la vérité*.

Dans *Sein und Zeit* il était au pouvoir du *Dasein* de se choisir dans l'inauthenticité en esquivant sa propre mort, en fuyant l'appel de la conscience et en se faisant annoncer son existence par le On – et dès lors de laisser s'obscurcir la vérité de son propre être et de l'être de l'étant intramondain. *Ou au contraire* de se choisir dans l'authenticité – en révélant par la même dans leur vérité la plus propre son être propre et celui du transcendant. Le *Dasein*, pour n'être plus du tout *subjectum*, n'en conservait donc pas moins une forme d'initiative dans sa capacité à dévoiler où à voiler l'être. En revanche la liberté du

---

[106] *WW*, p. 186 ; trad. fr. (modifiée) *EV*, p. 176.

[107] *SUZ*, p. 218 ; trad. fr. *ET*, p. 163.

[108] Quelques brèves citations de *Vérité et existence* suffiront ici. « La révélation de l'En-soi (...), c'est l'absolu-sujet » (*op. cit.*, p. 19). « Le fondement de la Vérité est la liberté » (*op. cit.*, p. 35 ; cf. aussi p. 41, 67, 93) – il faut entendre : la liberté *du sujet*. « C'est l'Être qui supporte la visée d'être qui est structure du projet vérifiant ou créateur » (*op. cit.*, p. 74). « Tout éclairement de l'Être se fait par anticipation et sous condition de vérification future » (*op. cit.*, p. 52). « Le dévoilement de l'Être se fait dans l'élément de la liberté, puisque il se fait dans et par le projet » (*op. cit.*, p. 93). La longue étude de l'ignorance dans *Vérité et existence* est fondée sur deux convictions : que l'ignorance, en premier lieu, est voulue – par peur de la vérité (*op. cit.*, p. 82-108). Que d'autre part elle repose sur la finitude du choix humain (*op. cit.*, p. 109-136). « L'ignorance ne vient pas d'un refus du monde qui me cacherait ses secrets » – mais de moi-même comme sujet (*op. cit.*, p. 46). Il y a un lien manifeste entre ces analyses et celles des *Cahiers pour une morale* où le pour soi est pensé comme responsable du dévoilement ou contraire de l'occultation de l'en soi (cf. p. ex., *CM*, p. 306 *sq.*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dasein, dans *De l'essence de la vérité*, est en suspens dans l'histoire des éclaircies de l'être qui le destine à l'errance ou à la vérité. Avec cette dernière œuvre, on ne saurait donc être plus loin du choix subjectif de la vérité ou de l'ignorance qui est précisément au cœur de *Vérité et existence*. La liberté, pour *De l'essence de la vérité*, se définit : « Laisser être l'étant – à savoir, comme l'étant qu'il est – (...) s'adonner à l'ouvert et à son être-ouvert, dans lequel tout étant entre et demeure et que celui-ci apporte pour ainsi dire avec lui. Cet ouvert, la pensée occidentale l'a conçu à son début comme *ta alétha*, le non-celé »[109]. Être libre en conséquence signifie : « S'adonner à l'être-décelé de l'étant (...). Le laisser-être – c'est-à-dire la liberté – est en lui-même ex-posant (*aus-setzend*), ek-sistant (*ek-sistent*). L'essence de liberté, vue à la lumière de l'essence de la vérité, apparaît maintenant comme exposition (*Aussetzung*) à l'être-décelé de l'étant »[110]. Le *Dasein* n'arrache pas l'être à sa dissimulation dans la « résolution devançante », mais plutôt : l'être s'éclaircit, et alors le *Dasein* est dans la vérité. Ou bien l'être se retire, et alors le *Dasein* erre. « La liberté, écrit Heidegger, est l'abandon au décèlement de l'étant comme tel. L'être-décelé lui-même se trouve préservé dans l'abandon ek-sistant, par lequel l'être-ouvert de l'ouvert, c'est-à-dire le « Là » est ce qu'il est »[111]. Se faisant maintenant annoncer ce qu'il est par l'histoire des éclaircies de l'être, Le *Dasein* n'est plus le point-source de toute lumière et de toute obscurité – avec cette radicalisation de la finitude, l'ek-sistence du *Dasein* se dé-subjective radicalement, *entraînant maintenant l'opposition frontale de Heidegger à la pensée sartrienne de l'après-guerre, telle qu'il la reçoit à travers J. Beaufret*[112].

---

[109] *WW*, p. 186 ; trad. fr. (modifiée) *EV*, p. 175-176.

[110] *WW*, p. 186 ; trad. fr. (modifiée) *EV*, p. 176.

[111] *WW*, p. 186 ; trad. fr. *EV*, p. 177 (modifiée).

[112] Cf. D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. 1, *op. cit.*, p. 85-91. À l'automne 1945, Heidegger reçut par F. de Towarnicki deux numéros de la Revue *Confluences* où étaient parus une série d'articles de J. Beaufret intitulés : « À propos de l'existentialisme ». Dans ces articles la philosophie de Sartre, quoique restituée avec attention et sympathie, en particulier dans son rapport à la phénoménologie husserlienne, était quand même fortement rapprochée d'un simple existentialisme humaniste (Cf. J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, *op. cit.*, p. 17). Ce rapprochement maladroit fut manifestement la seule chose que Heidegger retint des textes de J. Beaufret, dont tout le contenu pourtant attestait clairement qu'il ne s'agissait que d'une simplification.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Cet "être" du là, et lui seul, affirme Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme*, comporte le trait fondamental de l'ek-sistence, c'est-à-dire de l'in-stance extatique dans la vérité de l'Être »[113]. L'être se donne et le *Dasein* répond en offrant sa pensée. Pensée et langage n'accomplissent l'être dans sa vérité qu'en tant que l'être lui-même les jette dans cette vérité. « Toute efficience (*Wirken*) repose dans l'être et de là va à l'étant. La pensée, par contre, se laisse revendiquer par l'être pour dire la vérité de l'être. La pensée accomplit cet abandon (*Lassen*). Penser est *l'engagement par l'être pour l'être* »[114]. L'être s'éclaircit et, en s'éclaircissant, fait advenir la pensée. Dès lors, on ne saurait en effet être plus loin du Sartre de *Vérité et existence* – encore ne faut-il pas oublier comment Sartre avait déjà entrepris avant-guerre une critique radicale et originale de l'humanisme et de l'idée de subjectivité. De sorte que la fameuse « Lettre » adressée par Heidegger à J. Beaufret en 1946 n'adresse de critique pertinente qu'à un penseur très incomplètement connu.

Du point de vue de Heidegger dans la *Lettre*, si le *Dasein* ek-siste dans l'histoire des éclaircies de l'être, un chemin s'ouvre pour repenser à neuf – hors de l'emprise de la conception métaphysique des rapports entre l'homme et l'être – l'*humanitas* de l'*homo humanus*. Il faut désormais penser l'ek-sistence non plus du tout comme sujet existant par qui et pour qui être il y a, pas même comme ipséité au monde, mais comme *ex-position à vérité de l'être*. « Car si l'essence de l'homme, commente remarquablement R. Munier, repose dans l'eksistence comme accueil de la venue de l'Être, si l'homme ne se définit comme homme que dans ce rapport extatique à la vérité de l'Être comme tel, ce qui importe en une telle pensée n'est pas l'homme, mais l'Être ou ce qui par l'homme advient de l'Être »[115].

Le rapport de cette pensée heideggérienne du « tournant » à la pensée sartrienne en mutation dans les années d'après-guerre, est complexe. D'une part, la compréhension heideggérienne de l'ek-sistence accomplit un pas décisif en dehors de ce cercle métaphysique

---

[113] *UH*, p. 323 ; trad. fr. *LH*, p. 61.

[114] *UH*, p. 311 ; trad. fr. *LH*, p. 29.

[115] R. Munier, Introduction à la *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 17. Loin que le « sens de l'être », dit-il aussi, se dessine dans la *vorlaufende Entschlossenheit*, l'*Entwurf* du *Dasein* n'est que réponse au *Wurf* de l'être (*ibid.* p. 14).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

où la pensée de Sartre reste très manifestement enfermée[116]. Reportons-nous en effet aux *Cahiers pour une morale* de 1947-1948. La thématique de la « création » envahit le texte sartrien à partir du passage du Second Cahier intitulé : « La conversion »[117]. Partout Sartre réaffirme que l'homme est « pouvoir créateur »[118], que ce pouvoir s'efface dans l'aliénation et qu'on le reconquiert dans la conversion. « Dans l'authenticité, écrit-il, je choisis de dévoiler l'Autre. Je vais aussi créer les hommes dans le monde »[119]. En outre, cette authenticité enveloppe une mode de révélation de l'être en soi qui hérite très clairement de la fonction créatrice du Dieu de l'onto-théologie. « Originellement l'homme est générosité, son surgissement est création du monde. Il n'est pas d'abord pour ensuite créer (...) mais dans son être même il est création du monde »[120]. Par ailleurs, si l'on se tourne vers *Vérité et existence*, on doit constater que ce texte tente de répondre à *Vom Wesen der Wahrheit* sur le terrain de la métaphysique, comme en atteste par exemple ce passage qui ouvre la réflexion sartrienne. « Connaître, c'est tirer l'Être de la nuit de l'Être sans pouvoir l'amener à la translucidité du Pour-soi. Connaître, c'est malgré tout conférer une dimension d'être à l'Être : la luminosité. La vérité est donc une certaine dimension d'être qui vient à l'Être par la conscience. La vérité est l'être-tel-qu'il-est d'un être pour un absolu-sujet »[121].

---

[116] Cf. l'Introduction de 1949 à *Qu'est-ce que la métaphysique*, où Heidegger affirme que si la métaphysique a bien entraperçu la vérité de l'être comme « décèlement » (*alétheia*), elle l'a recouvert tout aussi irrémédiablement. « Dans la pensée qui pense la vérité de l'être, écrit-il, la métaphysique est dépassée (*überwunden*) » (*Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? »*, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 363 ; trad. fr. R. Munier : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Introduction, *Questions I*, p. 26). Ce « dépassement » signifie : « pensée de l'être lui-même dans l'être (*andenken an das Sein selbst*) » (*Wegmarken*, *op. cit.*, p. 363 ; trad. fr. *Sit. I*, p. 26-27).

[117] *CM*, p. 488. Cf. A. Flajoliet, « Ontologie, morale, histoire », art. cit.

[118] *CM*, p. 542.

[119] *CM*, p. 515.

[120] *CM*, p. 514. Cf. aussi p. 510 : « L'homme se trouve héritier de la mission du Dieu mort : tirer l'Être de son effondrement perpétuel dans l'absolue indistinction de la nuit ».

[121] *Vérité et existence*, *op. cit.*, p. 19.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

D'autre part, Heidegger tente d'enfermer la pensée de Sartre dans un existentialisme humaniste que ce dernier défend certes en 1945, mais qu'il avait combattu férocement avant-guerre[122].

La *Lettre sur l'humanisme* résume bien ces deux critiques faites à une pensée prise dans la métaphysique et célébrant le sujet humain comme maître et possesseur de toutes choses. Pas plus qu'elle ne pense la « vérité de l'être » – mais bien plutôt l'étantité de l'étant ou l'étant suprême –, pas plus ne pense-t-elle le *Dasein* ek-sistant, mais bien plutôt l'homme comme *subjectum* en ses innombrables figures (du *zôon logon ekhon* à la volonté de puissance, en passant par la *creatura Dei* et l'*Ego cogito...*).

Résumons-nous. En écrivant *La Nausée*, Sartre s'engage dans une fiction à contenu résolument métaphysique suggérant que la conscience humaine se fonde dans une spontanéité anonyme et sans visage, ne possédant donc pas même cette forme de l'ipséité que Heidegger confère au *Dasein* dans son analytique existentiale non métaphysique de 1927. D'autre part Heidegger, au tournant des années quarante, refond complètement son concept de *Dasein* (déterminé désormais comme instance ek-statique dans la vérité de l'être) en s'engageant dans une entreprise de « dépassement » de la métaphysique et de critique de l'humanisme en nette opposition aux orientations de la morale et de la théorie de la vérité sartriennes d'après-guerre, qui mobilisent pour leur part une franche métaphysique de la liberté créatrice en l'homme.

Nous pouvons maintenant confronter l'élucidation de l'affect originairement révélateur de l'existence – l'angoisse – dans *La Nausée* d'une part, dans *Sein und Zeit* et *Was ist Metaphysik ?* d'autre part.

2.2 L'angoisse devant sa propre mort et devant le surgissement de l'existence anonyme

Nous avons vu en parcourant quelques pages significatives de *La Nausée* que l'angoisse apparaît toujours comme cette affection primordiale par laquelle l'existant s'appréhende comme spontanéité

[122] Cf. notre article, « Sartre, Heidegger et la question de l'humanisme », paru dans *J.-P. Sartre, du mythe à l'histoire* (sous la direction de G. Wormser, Lyon, éd. Sens Public, 2005, p. 133-163).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

anonyme se recréant à chaque instant dans une totale gratuité. En outre, nous avons vu qu'elle n'était pas dissociable de la terreur, affection révélant spécifiquement cette même spontanéité comme destin auquel la conscience humaine ne peut pas échapper. La spontanéité de conscience étant toujours en voie de ressaisissement par les choses, l'apparition de la terreur et de l'angoisse chez Roquentin n'est en outre jamais très éloignée de celle de la nausée. Sartre fait donc une place essentielle à deux affects qui ont chez lui un rôle de révélateur ontologique fondamental – la terreur et la nausée – mais qui n'ont aucune place chez Heidegger. Concentrons donc notre analyse sur l'affection commune aux deux problématiques : l'angoisse, et tournons-nous d'abord vers *Sein und Zeit*. Si dans *La Nausée* comme dans *Sein und Zeit* l'angoisse a une portée ontologique – elle n'est pas un simple sentiment psychologique –, ce qu'elle est censée révéler en revanche est très différent dans les deux œuvres. Chez Sartre c'est la spontanéité de conscience anonyme créatrice de « soi » tandis que chez Heidegger c'est l'ipséité mondanéisante. Dans *La Nausée* la spontanéité pure est absolument sans forme – « ça existe » et non pas « j'existe » –, et en outre elle n'est pas « au monde » – bien plutôt s'arrache-t-elle radicalement au monde. En outre le lien très étroit que la seconde Section d'*Être et temps* établit entre ipséité et possibilisation de sa mort propre est sans équivalent dans le roman sartrien.

Dans *Sein und Zeit*, l'angoisse apparaît au cours de l'élucidation des moments constitutifs de *l'être-au*-monde, étant entendu que l'être-au-*monde* comme tel a déjà été déployé. Cet ordre de l'explicitation dans l'analytique existentiale est essentiel pour bien marquer la différence avec l'affectivité fondamentale sartrienne qui tente de révéler une spontanéité *plus profonde* que l'*ipse* mondanéisant. Chez Heidegger, il faut *commencer* par déployer la mondanéité du monde *avant* d'évoquer l'engagement affectif du *Dasein* dans la mondanéisation. Ce qui revient à dégager « l'être de l'étant qui fait encontre dans le monde ambiant »[123] – l'ustensilité qui s'organise en systèmes de renvois finalisés. Puis à montrer que la « mondialité du monde ambiant »[124] s'annonce dans la perturbation des renvois ustensiles. Enfin à expliquer

[123] *SUZ*, § 15, titre.
[124] *SUZ*, § 16, titre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que ces renvois, en tant qu'il s'intègrent les uns aux autres en une totalité signifiante portée par le projet d'existence du *Dasein*, sont la mondanéité du monde même. Mais cette totalité à son tour est suspendue à l'« en-vue-de-quoi » (« *Worumwillen* ») propre au *Dasein* [125].

Si l'on s'attache aux modalités de l'ouverture du *Dasein* au monde, il est tout d'abord clair que le monde, dès lors qu'il est ainsi soutenu par un *projet vers soi-même*, est fondamentalement *compris* comme « significativité » (« *Bedeutsamkeit* »)[126]. Mais ce n'est pas tout : « le comprendre est toujours in-toné »[127]. Mesurons l'écart avec *La Nausée* : dans *Sein und Zeit*, n'est senti que ce qui est compris[128]. Que signifie la « tonalité affective » (« *Stimmung* ») au niveau de l'être-au-monde ? Pour notre propos essentiellement ceci : le sentiment d'être jeté dans le monde projeté – et non pas donc, comme dans *La Nausée*, le sentiment d'exister comme spontanéité radicalement inconsistante menacée de glisser à l'existence brute. Pour le *Dasein*, explique Heidegger, l'existence lui a été remise comme charge – il peut bien être projet de monde, cela signifie qu'il a été d'abord jeté dans ce projet. « Dans l'être-intoné (*Gestimmtheit*), le *Dasein* est toujours déjà tonalement (*stimmungsmässig*) ouvert comme *cet* étant à qui le *Dasein* a été remis en son être comme être qu'il a à être en existant »[129]. Si dans *La Nausée* il y a bien quelque chose comme une « remise » de l'existant à son existence, c'est cependant sous cette

---

[125] *SUZ*, p. 84 ; trad. fr. *ET*, p. 81.

[126] *SUZ*, p. 143 ; trad. fr. *ET*, p. 118.

[127] *SUZ*, p. 143 ; trad. fr. *ET*, p. 118.

[128] Si dans *Sein und Zeit* ce qui est intoné est aussi compris, puisqu'il y va d'un *projet* jeté, dans le roman de Sartre il n'y a plus rien à comprendre parce que *l'angoisse détruit à sa racine l'ipséité même*. L'étude de la « conscience » (« *Gewissen* ») montre clairement que l'appel n'est pas seulement éprouvé par le *Dasein* dans l'angoisse. Heidegger écrit en effet (*SUZ*, p. 286-287 ; trad. fr. *ET*, p. 206) : « Dans la mesure où il y va pour le *Dasein* – comme souci – de son être, il se convoque lui-même – en tant que On factice échéant – à son pouvoir-être depuis l'étrang(èr)eté. L'appel est rappel qui *pro*-voque (...) : à la possibilité d'assumer soi-même en existant l'étant jeté qu'il est ; il est *rappel* : à l'être-jeté, afin de *comprendre* celui-ci comme le fondement nul qu'il a à assumer dans l'existence. Le rappel pro-voquant de la conscience donne au *Dasein* à *comprendre* qu'il doit – à titre de fondement nul de son projet nul se tenant dans la possibilité de son être – se ramener de la perte dans le On vers lui-même, autrement dit qu'il est *en dette* ». (Soulignement modifié).

[129] *SUZ*, p. 134 ; trad. fr. *ET*, p. 113.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forme (proprement sartrienne) du fait que le narrateur est livré à cette spontanéité monstrueuse qui l'habite en le terrorisant et en le plongeant dans l'angoisse. Pour ce qui est du *Dasein*, Heidegger affirme qu'il est livré à son être, même s'il tente de se masquer le sentiment angoissant du fait « d'être remis (*Überantwortetsein*) au Là. Dans l'esquive elle-même le Là *est* en tant qu'ouvert. Ce caractère d'être du *Dasein*, voilé en son « d'où » (*Woher*) et son « vers où » (*Wohin*), mais en lui-même d'autant plus ouvertement dévoilé, ce « *qu'*il est », nous le nommons *l'être-jeté* (*Geworfenheit*) de cet étant en son Là, de telle sorte qu'en tant qu'être-au-monde il est le Là. L'expression d'être-jeté doit suggérer la *facticité de la remise* (*Faktizität der Überantwortung*) » – ce qui, précise Heidegger, signifie tout autre chose que la « factualité » (« *Tatsächlichkeit* »)[130] d'un sous-la-main. *Mais précisément,* dans le roman sartrien, les crises d'angoisse et de panique vécues par Roquentin signifient que son existence est ramenée, non pas à sa « facticité » au sens indiqué par Heidegger, mais au Fait originaire de son surgissement sans raison au milieu de l'existant brut.

En revanche, il y a une certaine convergence entre Heidegger et Sartre pour distinguer la peur banale et les tonalités affectives dotées d'une capacité de révélation proprement ontologique. Comme c'est bien connu, le mode insigne du sentiment d'être jeté dans le projet de monde, c'est dans *Sein und Zeit* l'angoisse. La peur ne révèle qu'un étant menaçant à l'intérieur du monde, l'angoisse révèle l'être-au-monde projetant même, en tant que le *Dasein* y est jeté. Comment penser, se demande Heidegger, l'être-au-monde dans l'unité totalisatrice de ses moments ? Cette unité, répond-il, n'apparaît que comme conversion de l'inauthenticité (où le *Dasein* se perd dans son monde familier en se faisant annoncer par ce dernier ce qu'il est) à l'authenticité (où le *Dasein* s'éprouve dans l'angoisse comme pure possibilisation en propre de la mondanéité du monde). Dans l'inauthenticité le *Dasein* s'identifie au On du monde commun, dans la « *Grundbefindlichkeit* »[131] qu'est l'angoisse il existe en propre, jeté dans le monde comme monde. Dans *La Nausée* l'angoisse signifie bien aussi l'effondrement du monde familier, mais ce qui est libéré est très

[130] *SUZ*, p. 135 ; trad. fr. *ET*, p. 114.
[131] *SUZ*, p. 182, 184 ; trad. fr. *ET*, p. 142, 143.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

différent : non pas le projet même de monde où l'existant serait jeté, mais la spontanéité de conscience dont on ne peut dire ni qu'elle est un *ipse* (tous les traits personnalisants ont disparu) ni qu'elle est « au monde » (elle se recrée pour ainsi dire *ex nihilo* et sans appui). En revanche, pour Heidegger, l'angoisse ramène le *Dasein* 1) à lui-même 2) en tant que jeté au monde que lui-même projette.

Heidegger explicite ainsi le second point – la révélation de l'être-jeté-au-monde : « Le devant-quoi (*Wovor*) de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel »[132]. À l'opposé de ce qui se passe dans la peur, précise-t-il, « la menace n'a pas le caractère d'une importunité déterminée qui frapperait l'étant menacé du point de vue déterminé d'un pouvoir-être factice particulier. Le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé. Non seulement cette indéterminité laisse factuellement indécis quel étant intramondain menace, mais elle signifie qu'en général ce n'est pas l'étant intramondain qui est « pertinent ». Rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde ne fonctionne comme ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse. La totalité de tournure de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main découverte de manière intramondaine est comme telle absolument sans importance. Elle s'effondre. Dans l'angoisse ne fait encontre ni ceci ni cela dont il pourrait retourner en tant que menaçant »[133]. Rien d'étant ni de localisable (ça « oppresse et coupe le souffle »)[134], mais bien le seul monde comme tel.

Cette volonté d'attirer l'angoisse sur le terrain de la révélation proprement ontologique par disparition de toute détermination ontique se retrouve dans *La Nausée*. Car, comme on l'a vu, la crise d'angoisse et d'effroi, déclenchée chez Roquentin par la possible mort de M. Fasquelle, se développe dans une ville fantôme où tous les repères familiers disparaissent tandis que le narrateur sent monter en lui de monstrueuses possibilités d'action – « tout peut arriver ». Mais d'une part la description est transposée d'une analytique existentiale à une fiction métaphysique, et d'autre part le contenu de la révélation change : non plus le pur être-au-monde de l'*ipse*, mais des possibilités renvoyant en dernière instance à une spontanéité sans visage et non

[132] *SUZ*, p. 186 ; trad. fr. *ET*, p. 144 (soulignement modifié).
[133] *SUZ.*, p. 186 ; trad. fr. *ET*, p. 144.
[134] *SUZ*, p. 186 ; trad. fr. *ET*, p. 144.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

configuratrices de monde. « Ce pour-quoi [en vue de quoi] l'angoisse s'angoisse, écrit en revanche Heidegger, se dévoile comme *ce devant-quoi* elle s'angoisse : l'être-au-monde. L'identité du devant-quoi de l'angoisse et de son pour-quoi s'étend même jusqu'au s'angoisser lui-même. Car celui-ci est en tant qu'affection un mode fondamental de l'être-au-monde. L'identité existentiale de l'ouvrir avec l'ouvert, identité telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde, *l'être-à comme pouvoir-être isolé, pur, jeté*, atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection insigne qui est devenue le thème de l'interprétation. L'angoisse isole et ouvre ainsi le *Dasein* comme « *solus ipse* » »[135]. Elle révèle à elle-même l'ipséité dans son exigence de se possibiliser en propre en révélant par là même le monde comme tel dans sa nudité. Le *Dasein* cesse de se faire annoncer ce qu'il est par le monde familier des ustensiles où « On » – tout le monde et personne en particulier – se retrouve dans la préoccupation affairée.

Par rapport à la réinterprétation de la quotidienneté médiocre en termes de perte de soi dans le On, l'angoisse apparaît comme *conversion à une possible authenticité*. Il serait peut-être possible de dire qu'elle l'est aussi dans *La Nausée*, mais avec cette différence majeure que dans cette dernière œuvre l'angoisse rappelle à son indéterminité foncière la spontanéité anonyme – il ne s'agit aucunement d'un rappel *à soi* de l'*ipse*. L'angoisse, écrit Heidegger, « ramène le *Dasein* de son identification échéante au « monde ». La familiarité (*Vertrautheit*) quotidienne se brise. Le *Dasein* est isolé *(vereinzelt)*, mais *comme* être-au-monde. L'être-à revêt la « modalité » existentiale du *hors-de-chez-soi* (*des Un-zuhause*). Ce n'est pas autre chose que veut dire l'expression d'« étrang(èr)eté » (*Unheimlichkeit*) »[136]. Rétrospectivement, le statut de « l'échéance » (« *Verfallen* »)[137] s'éclaire : c'est une incoercible tendance à fuir cette angoissante possibilisation en propre, pour se faire annoncer ce qu'on est par le

[135] *SUZ*, p. 188 ; trad. fr. *ET*, p. 145 (soulignement modifié).

[136] *SUZ*, p. 189 ; trad. fr. *ET*, p. 146. « *Unheimlichkeit* » pourrait se traduire (cf. M. Haar et M. B. de Launay, « Cahier de l'Herne » consacré à *M. Heidegger*, *op. cit.*, p. 32) : « inquiétante étrangeté » et rendrait alors très bien l'atmosphère des séquences de *La Nausée* mettant en scène l'angoisse et la terreur de Roquentin.

[137] *SUZ*, § 35-38.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monde de l'affairement en commun. « Ce devant quoi fuit l'échéance comme fuite devient désormais visible phénoménalement. Elle fuit non pas *devant* l'étant intramondain, mais au contraire justement *vers* lui, comme vers l'étant auprès duquel la préoccupation, perdue dans le On, peut se tenir dans une familiarité rassurée. La fuite échéante *dans* le chez-soi de la publicité est fuite *devant* le hors-de-chez-soi, c'est-à-dire l'étrang(èr)eté qui se trouve dans le *Dasein* en tant qu'être-au-monde jeté, remis à lui-même en son être. Cette étran(gè)reté traque incessamment le *Dasein* et menace, quoique implicitement, sa perte quotidienne dans le On »[138].

Dans *La Nausée* la montée, chez Roquentin, du sentiment d'inquiétante étrangeté a un sens très différent. Ce n'est pas la conversion du On au *solus ipse* facticiel et fini, mais plutôt la conversion à la spontanéité créatrice infinie anonyme par arrachement au sujet intramondain figé dans son illusoire identité auto-justificatrice. L'inauthenticité de l'affairement méprisable des bourgeois de Bouville, médecins, armateurs, industriels, députés... , signifie principalement leurs vains efforts pour se constituer en sujets-subsistants coulés dans le bronze des droits et des devoirs en se masquant *ipso facto* la radicale contingence de leur apparition sur terre[139]. Certes la polémique contre le sujet-substantiel est commune à *Sein und Zeit* et à *La Nausée*. Mais, outre le fait évident que la pensée sartrienne reste attachée à une détermination de l'existant que nous sommes comme *conscience*, l'authenticité comme arrachement angoissant au *subjectum* substantiel n'est pas guidée par la même visée chez nos deux auteurs : d'un côté c'est le *solus ipse* facticiel et fini qui est libéré, de l'autre c'est la spontanéité créatrice anonyme, totalement gratuite et injustifiable.

Par ailleurs il faut aussi rappeler que l'effondrement du monde familier révélant à Roquentin sa radicale « étrang(èr)eté » est vécue

---

[138] *SUZ*, p. 189 ; trad. fr. *ET*, p. 146.

[139] La fameuse interpellation qui clôt la visite au musée Bouville (« Adieu, salauds ! ») doit être rapportée à la distinction sartrienne classique (cf. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 84-85) entre deux aspects de l'inauthenticité : fuir son absolue liberté (les lâches), fuir sa contingence (les salauds). La fuite devant la spontanéité absolue constitutive de la conscience pure est au centre de *La transcendance de l'Ego*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

autant dans la terreur que dans l'angoisse, c'est-à-dire dans une affection proprement sartrienne – sans équivalent du côté de *Sein und Zeit* ; la terreur désigne en effet l'expérience, par la conscience humaine, de l'hyperpuissance de la spontanéité infinie dans laquelle elle est jetée, et qui la mène alors même qu'elle s'efforce désespérément de la fuir.

Pensée par Heidegger comme « *Grundbefindlichkeit* » où le *Dasein* se révèle à lui-même dans sa possible authenticité de *solus ipse*, l'angoisse est prête à jouer le rôle essentiel qui lui est dévolu dans la seconde Section d'*Être et temps*. Cette Section essaye de comprendre comment le *Dasein peut être, authentiquement, un tout.* Il ne l'est, explique Heidegger, que comme totalité ouverte, suspendue à sa mort certaine comme à son « pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable »[140]. Dans ce pouvoir-être comme pouvoir-mourir le *Dasein* est jeté, et cet être-jeté dans la mort se dévoile à lui plus originairement et plus instamment dans la tonalité de l'angoisse. Dans l'angoisse de la mort, le *Dasein* est, plus que dans toute autre mode de l'ouverture, devant *lui-même*. En fuyant cette angoisse il se perd dans l'anonymat rassurant du « On meurt »[141]. L'ipséité du *Dasein* s'affirme et se consolide dans le devancement angoissé de la mort en s'éloignant toujours plus de la spontanéité sans visage du roman sartrien. « La tonalité transporte le *Dasein* devant l'être-jeté de son « qu'il-est-Là ». Mais l'affection qui est en mesure de tenir ouverte la menace constante et pure et simple qui monte de l'être isolé le plus propre du *Dasein*, c'est l'angoisse. C'est en elle que le *Dasein* se trouve devant le rien de la possible impossibilité de son existence. L'angoisse s'angoisse *pour* le pouvoir-être de l'étant ainsi déterminé, et elle ouvre ainsi la possibilité extrême. Comme le devancement isole purement et simplement le *Dasein* et, dans et isolement de lui-même, le fait devenir certain de la totalité de son pouvoir-être, à cette auto-compréhension du *Dasein* à partir de son fond appartient l'affection fondamentale de l'angoisse. *L'être pour la mort est essentiellement angoisse.* L'attestation univoque, quoique « seulement » indirecte en est donnée par l'être pour la mort qu'on a caractérisé, lorsqu'il

[140] *SUZ*, p. 251 ; trad. fr. *ET*, p. 185.
[141] *SUZ*, § 51.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pervertit l'angoisse en peur lâche et annonce, avec le surmontement de celle-ci, la lâcheté devant l'angoisse »[142].

Nulle part dans *La Nausée* n'apparaît un lien aussi fort et aussi essentiel entre l'angoisse et l'expérience de la mort. Certes, la séquence capitale de la crise de panique de Roquentin fuyant à travers la ville pour finalement tomber sur le maniaque sexuel du jardin public, commence bien par des images de mort (le cadavre de M. Fasquelle, une tête sanglante à la devanture du charcutier). Mais, comme nous l'avons montré, l'angoisse sourd non pas de ces images, mais d'une conscience d'indétermination menaçante : *tout* peut arriver[143].

On doit noter sur ce point qu'une œuvre comme *Qu'est-ce que la métaphysique ?* radicalise l'interprétation de l'angoisse dans un sens qui nous rapprocherait de l'analyse sartrienne si cette dernière n'était pas totalement prise dans une métaphysique que la Conférence de 1929 tente résolument de surmonter. Arrêtons-nous quelque instants sur cette œuvre connue de Sartre dès 1931.

---

[142] *SUZ*, p. 266 ; trad. fr. *ET*, p. 193-194 (soulignement modifié).

[143] Cf. *supra*, p. 228-230. L'interprétation de la « conscience » (« *Gewissen* ») comme attestation existentielle de l'être-pour-la-mort confirme que la fonction essentielle de l'angoisse est bien de révéler l'ipséité à elle-même. Perdu dans le On, le *Dasein* est *rappelé*, dans l'angoisse, à son pouvoir-être le plus propre. L'interprétation de la « conscience » confirme que l'angoisse est bien l'affection fondamentale dans laquelle s'apparaît *l'ipséité jetée au monde comme monde (dans sa nudité d'être-au-monde).* « L'appelant n'est « mondainement » déterminable par *rien* en son *qui.* Il est le *Dasein* en son étrang(èr)eté, il est l'être-au-monde originellement jeté en tant qu'hors-de-chez-lui, il est le « que » nu dans le rien du monde. L'appelant est non-familier au On-même quotidien – quelque chose comme une voix *étrangère.* Et qu'est-ce qui pourrait être plus étranger au On, perdu qu'il est dans la diversité du « monde » de sa préoccupation, que le Soi-même isolé sur soi dans l'étran(gèr)eté, jeté dans le rien ? « Ça » appelle, et pourtant cela ne donne rien à entendre à l'oreille préoccupée et curieuse qui puisse après coup être répété et publiquement commenté. Et en effet, que pourrait bien relater le *Dasein* à partir de l'étrang(èr)eté de son être jeté ? *Que lui reste-t-il d'autre que le pouvoir-être de lui-même, dévoilé dans l'angoisse* ? Comment pourrait-il appeler autrement qu'en une con-vocation à ce pouvoir-être dont il y va uniquement pour lui ? » (*SUZ*, p. 276-277 ; trad. fr. *ET*, p. 200). (Soulignement modifié).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si le prototype du questionnement métaphysique est la formule leibnizienne : « Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? »[144], la pensée qui *retourne au fondement* de la métaphysique s'exprime dans l'interrogation : qu'en est-il de ce rien/néant sur le fond duquel s'enlève nécessairement la question de l'étant en tant qu'étant[145] ? Comment penser le rien/néant ? La question du rien/néant doit d'abord être « élaborée », elle ne se formule pas dans l'immédiateté de l'évidence première. Négativement elle doit être d'abord arrachée aux recouvrements de l'histoire de la métaphysique, au sein de laquelle c'est toujours à partir du *jugement* négatif – donc sous la juridiction de l'entendement et de la logique – que le problème du néant est abordé. L'entendement et la logique un fois déposés[146], il reste à libérer

---

[144] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, *Philosophische Schriften*, t. 6, p. 602 de l'édition Gehrardt (Hildesheim-New-York, 1978, G. Olms).

[145] « *Das Nichts* » est traduit par J.-L. Marion : « le Rien/Néant » (« L'angoisse et l'ennui, pour interpréter *Was ist Metaphysik ?* », *Archives de philosophie*, t. 43, 1980, p. 133). Nous utilisons en règle générale la traduction de R. Munier, dans le « Cahier de l'Herne » consacré à *M. Heidegger* (*op. cit.*, p. 47-58) : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (La traduction de Corbin, connue de Sartre, est reprise dans *Questions I*). Pour le texte allemand (*Was ist Metaphysik ?*), nous utilisons l'éd. *Wegmarken*, F./Main, Klostermann, 1978, p. 103-121. Rappelons nos abréviations : *WM*, *QM*.

[146] Heidegger affirme (*WM*, p. 107-108 ; trad. fr. *QM*, « Cahier de l'Herne », p. 49), que « le rien est plus originel que le ne-pas et la négation ». Il faudrait examiner comment la Conférence de Heidegger tente d'échapper à l'emprise de la détermination métaphysique du néant, et se demander pourquoi et comment le néant dans les premières tentatives littéraires de Sartre reste pensé à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique. Il est au moins clair que Sartre échappe au reproche de penser le rien à partir de la négation, puisque dans *La Nausée* par exemple il y a une sorte d'expérience affective originelle du rien dans l'angoisse et la terreur, où la conscience s'éprouve dans son inconsistance radicale de spontanéité qui n'« est » jamais parce qu'elle se fait être constamment à chaque instant de façon totalement gratuite. Mais l'existence spontanée n'est pas exactement le néant, même si quelques allusions de l'essai sur l'*Ego* et de la « Note » sur l'intentionnalité suggèrent un rapprochement ; la première véritable théorisation du néant apparaît chez Sartre seulement en 1939-1940, dans *L'imaginaire* et dans les *Carnets de la drôle de guerre*. Quoiqu'il en soit, Sartre échappe au moins à cette constante de toutes les analyses classiques du néant consistant à l'aborder à partir du *jugement négatif*. Cf. Bergson, « Le possible et le réel », in *La pensée et le mouvant*, *O*, p. 1337. (Le rien comme terme du *langage* usuel lié aux exigences pratiques et à l'intelligence judicative). Aristote, *Analytica Priora* I, 23, 40 b 23-24. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. Barni, *op. cit.*, p. 298-299 : les formes du rien (*ens rationis, nihil privativum, ens imaginarium, nihil*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

positivement cette question. D'une manière qui n'est pas sans évoquer la démarche pratiquée par *Sein und Zeit* (§ 2) et par le Cours de 1925 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (§ 16), Heidegger questionne dans la Conférence le *Dasein* quant à son être pour savoir ce qu'il en est ultimement du rien/néant[147]. Ce qui doit pouvoir être compris et explicité, c'est, bien plus profondément que la simple connaissance d'un manque déterminé, l'épreuve par le *Dasein* d'une défaillance radicale de l'étant en totalité. Deux *Stimmungen* sont la clé de cette épreuve.

En premier lieu, l'ennui. « La totalité de l'étant, écrit Heidegger, doit d'abord être donnée pour pouvoir, comme telle absolument, tomber sous le coup de la négation, en laquelle le rien lui-même aurait alors à se montrer »[148]. Comment cela est-il possible ? Comment l'étant en totalité peut-il être « donné » si nous avons déposé l'entendement et, avec lui, toute possibilité de former un concept – ou plus exactement une Idée – de l'étant en totalité comme monde ? La réponse est dans une tonalité hors série (l'ennui) qui nous place *au milieu de l'étant dans son indétermination radicale*. « S'il est sûr que jamais nous ne saisissons (*erfassen*) absolument en soi l'ensemble de l'étant, il est non moins certain que nous nous trouvons pourtant placés au cœur de l'étant dévoilé en quelque façon dans son ensemble (*inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt*) »[149]. L'ennui peut en effet faire irruption dans notre quotidienneté affairée, lorsque nous sommes tout aux choses de notre *Umwelt* (dont nous prenons soin, auxquelles nous avons affaire, que nous employons, produisons, entreprenons...) ; *la préoccupation est alors radicalement dévitalisée, tout sombre dans l'indifférence*. Le véritable ennui « est loin encore, lorsque c'est seulement tel livre ou tel spectacle, telle occupation ou tel désœuvrement qui nous ennuient. Il se déclare lorsque « l'ennui nous gagne » (*es einem langweilig ist*). L'ennui

---

negativum) sont pensées à partir de l'analytique de la connaissance objective comme détermination *judicative* de l'intuition sensible. (Cf. l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*).

[147] Cf. J.-L. Marion, « L'étant et le phénomène », in *Phénoménologie et Métaphysique*, *op. cit.* p. 202 *sq.*

[148] *WM*, p. 109 ; trad. fr. *QM*, p. 50.

[149] *WM*, p. 109 ; trad. fr. *QM*, p. 50 (modifiée).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

profond, s'étirant comme un brouillard silencieux dans les abîmes du *Dasein*, confond toutes choses, les hommes et nous-mêmes avec eux, dans une étrange indifférence (*Gleichgültigkeit*). Cet ennui manifeste l'étant dans son ensemble (*das Seiende im Ganzen*) »[150].

Un tournant est pris par rapport à *Être et temps*. Dans cette dernière œuvre, ce à partir de quoi est libérée l'expérience de l'*ipse* mondanéisant comme tel et dans sa nudité, c'est la *préoccupation* de « *quelqu'un* » au sein de son *Umwelt*. Ici l'ennui, qui amorce l'expérience du rien/néant, met en jeu, selon l'expression juste de R. Munier, une « puissance neutre affectant une zone impersonnelle de l'humain »[151], tandis qu'à la place de l'*Umwelt* vient l'étant radicalement indifférencié (le proto-étant).

Dans le roman de Sartre, l'ennui joue un rôle dans la révélation ontologique de l'existant brut contingent, mais de manière très fugitive – les trois tonalités affectives fondamentales restent l'angoisse, la terreur et la nausée. Ce qui est une fois de plus frappant, c'est qu'en mettant en scène l'ennui dans *La Nausée* Sartre n'apparaît pas du tout préoccupé par un quelconque projet de dépassement de la pensée métaphysique. Reportons-nous pour le vérifier au « Carnet Dupuis » qui remonte, rappelons-le, à l'époque de la toute première élaboration du « factum sur la contingence ».

Sartre intitule : « De l'ennui » un bref développement consacré à décrire une expérience manifestement métaphysique. « Ce monde des faits où je vis me paraît étrange. Je reconnais au passage les événements comme de petits *homunculi* manqués et éphémères. Je m'ennuie. Je me sens de plain pied avec cette réalité. Réalité métaphysique de l'ennui. Les hommes s'ennuient. Les animaux s'ennuient. Rapport des plantes avec l'ennui. Impression intellectuelle mais qui devient parfois sensible. L'Arbre : étoffe : l'ennui. Qu'est-ce donc que l'ennui ? C'est où il y a à la fois *trop* et *pas assez*. Pas assez parce qu'il y a trop, trop parce qu'il n'y a pas assez »[152]. L'ennui chez Sartre ne précède pas l'angoisse comme dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* – ni non plus d'ailleurs la nausée –, bien plutôt leur succède-t-il comme le calme après la tempête. La prise de conscience, dans l'angoisse et la nausée,

---

[150] *WM*, p. 109-110 ; trad. fr. *QM*, p. 50.

[151] « Cahier de l'Herne » consacré à *M. Heidegger*, *op. cit.*, p. 50, n. 3.

[152] *OR*, p. 1684.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la gratuité absolue de la spontanéité et de la contingence de l'existence fléchissante, conduit à la suspension de tous les intérêts ainsi qu'au gel de tous les affects. Ayant compris la vanité des moments parfaits, Anny se survit dans l'absolu dégoût d'elle-même et de toutes choses. Roquentin, après l'arrêt définitif du livre sur Rollebon, l'ultime crise du jardin public et l'échec de la rencontre avec Anny, sombre dans un calme désespoir. « Toute ma vie est derrière moi. Je la vois tout entière, je vois sa forme et les lents mouvements qui m'ont mené jusqu'ici. Il y a peu de choses à en dire : c'est une partie perdue, voilà tout. Voici trois ans que je suis entré à Bouville, solennellement. J'avais perdu la première manche. J'ai voulu jouer la seconde, et j'ai perdu aussi. Du même coup, j'ai appris qu'on perd toujours. Il n'y a que les Salauds qui croient gagner. À présent, je vais faire comme Anny, je vais me survivre. Manger, dormir. Dormir, manger. Exister lentement, doucement, comme ces arbres, comme une flaque d'eau, comme la banquette rouge du tramway (...). Je m'ennuie, c'est tout. De temps en temps, je bâille si fort que les larmes me roulent sur les joues. C'est un ennui profond, profond, le cœur profond de l'existence, la matière même dont je suis fait »[153].

Cependant l'ennui, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* ne suffit pas pour libérer l'expérience du rien/néant (dans laquelle bientôt Heidegger reconnaîtra explicitement la donation de l'être dans sa vérité). L'ennui certes est bien plus qu'un sentiment psychologique provoqué par telle chose ou telle personne étante, mais l'être de l'étant comme rien/néant ne se manifeste pleinement que lorsque *l'angoisse* vient *ébranler radicalement l'étant indifférencié* au milieu duquel on s'ennuie. Ici la Conférence de 1929 est plus radicale que le maître ouvrage de 1927 : il s'agit de libérer, non plus tant l'*ipse* mondanéisant comme projet facticiel et fini que l'effondrement, simultanément, de tout projet de soi ainsi que de l'étant indéterminé dans son ensemble. Par sa radicalité, l'épreuve de l'angoisse dans *Qu'est-ce que*

---

[153] *OR*, p. 185-186. La fin du passage entre en résonance avec l'existence de l'auteur. Cf. *Les Mots* (*op. cit.*, p. 81) « Un enfant gâté n'est pas triste ; il s'ennuie comme un roi. Comme un chien. Je suis un chien : je bâille, les larmes roulent, je le les sens rouler. Je suis un arbre, le vent s'accroche à mes branches, et les agite vaguement. Je suis une mouche, je grimpe le long d'une vitre, je dégringole, je recommence à grimper (...) ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la métaphysique ? nous rapproche de ce que Sartre s'efforce de penser dans *La Nausée* (la spontanéité sans visage glissant à l'existence brute) ; par son intime liaison en revanche à une entreprise de dépassement de la métaphysique, elle nous éloigne totalement du roman.

L'indétermination menaçante de ce devant quoi et de ce pour quoi on s'angoisse signifie désormais dans la Conférence : « un malaise nous gagne »[154]. Heidegger interroge : « Que signifient le « un » et le « nous » ? (...) Cela nous gagne, dans l'ensemble. Toutes choses et nous-mêmes nous abîmons dans une indifférence. Cela, toutefois, non au sens d'un simple disparaître (*Verschwindens*) ; au contraire, dans leur recul comme tel, les choses et nous se tournent vers nous. Ce recul (*Wegrücken*) de l'étant dans son ensemble, qui nous investit (*umdrängt*) dans l'angoisse, nous oppresse (*bedrängt*). Aucun appui ne reste. Il ne reste et vient sur nous – dans la dérive (*Entgleiten*) de l'étant – que cet « aucun » »[155]. L'étant indifférencié s'effondre – en l'affaire c'est de lui que tout semble partir – et alors vacille l'existence du *Dasein*. « Dans l'angoisse, poursuit Heidegger, nous « sommes en suspens ». Plus précisément : l'angoisse nous tient en suspens, parce qu'elle porte à la dérive l'étant dans son ensemble. D'où vient que nous-mêmes – nous, ces hommes étant – glissons dans cette dérive au cœur de l'étant. C'est pourquoi ce n'est au fond ni « toi », ni « moi » qu'un malaise gagne, mais un « nous ». Seul est encore là, dans l'ébranlement (*Durchschütterung*) de ce suspens où l'on ne peut se tenir à rien, le pur *Da-sein* »[156]. L'effondrement du monde familier et le malaise qui l'accompagne ne signifient plus comme en 1927, on le voit, la surrection du pur être-au-monde, *mais plutôt l'effondrement sur soi de l'étant indifférencié qui dérobe tout appui au* Dasein, *submergé dès lors par l'angoisse*. « Dans l'angoisse, commente justement J.-L. Marion, la menace advient au *Dasein* de par l'étant lui-même qui, de sa propre initiative en quelque manière, glisse, dérape et, s'effondrant, dérobe tout sol ontique à l'appui du *Dasein* : dans un « repos fasciné » (« *ein gebannte Ruhe* », *Wegmarken*, 113), le *Dasein*

[154] *WM*, p. 111 ; trad. fr. *QM*, p. 51.
[155] *WM*, p. 111 ; trad. fr. *QM*, p. 51.
[156] *WM*, p. 111 ; trad. fr. *QM*, p. 51 (modifiée).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

décèle que, cependant, *« es bleibt kein Halt »* (*Wegmarken*, 111), puisque l'étant se dissipe et se défait : si le *Dasein* perd sa tenure quotidienne de l'étant, il le doit au manque de tenue de l'étant lui-même. De même que l'étant prend l'initiative d'obséder le *Dasein*, de même le glissement de l'étant dans le Néant/Rien dénonce une retraite organisée : le désert de l'étant en général suppose la désertion du *Dasein* par l'étant, qui passe au Néant /Rien, comme des traîtres passent à l'ennemi. Lors de l'angoisse le *Dasein*, pour ainsi dire, se découvre abandonné par l'étant, d'une trahison silencieuse, totale et impensable. La rareté même de cette trahison (*« selten genug »*) (*Wegmarken*, 111) confirme qu'il ne dépend point du *Dasein* de prendre l'initiative de l'angoisse : seul l'étant peut le menacer de son glissement comme d'une obsession »[157]. L'étant indifférencié nous oppresse d'une présence obsédante dans le mouvement même où il s'effondre sur soi. La Conférence creuse plus profond que *Sein und Zeit*, jusqu'au *naufrage de l'ipséité dans l'effondrement sur soi du proto-étant*. Cet effondrement, précise Heidegger, *c'est* la manifestation originelle du rien/néant dans la tonalité de l'angoisse : l'épreuve qui porte toute la métaphysique à son insu, et sur la trace de laquelle on s'était mis en route, a été atteinte. Car le rien d'étant n'est autre que l'être dans sa vérité.

Avec cette élucidation, nous ne sommes, à vue de pays, pas si éloignés de *La Nausée* (moyennant bien entendu le fossé qui continue de séparer une tentative de dépassement de la métaphysique et une fiction métaphysique). En effet, l'angoisse dans *Was ist Metaphysik ?* n'est plus assignée à révéler le ressaisissement de l'ipséité dans son pouvoir-mourir le plus propre, mais bien le néant/rien surgissant de l'effondrement de l'étant dans son ensemble. Or dans la séquence du début de crise du café Mably (le lundi 15 Février), Roquentin fait bien l'épreuve angoissée de l'effondrement de toutes les déterminations du monde environnant. *Toutefois Sartre ne pas suggère pas qu'une expérience du rien/néant est alors libérée* – la conscience comme existence anonyme n'est pas déterminée comme néant mais comme spontanéité de recréation de soi *échouant* à sombrer dans le néant.

---

[157] J.-L. Marion, « L'angoisse et l'ennui... », *op. cit.*, p. 128 (pagination des références modifiée).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Roquentin a cette formule significative : « C'est moi qui me tire du néant auquel j'aspire » (*OR*, p. 119). Cette phrase affirme que si la conscience désire s'anéantir elle est pour ainsi dire condamnée à exister – néant et existence de la conscience ne se sont pas encore clairement rejoints ; peut-être parce que le roman n'affirme pas avec une très grande conviction que si toute conscience humaine désire être, elle ne peut qu'échouer nécessairement dans son entreprise, de sorte qu'elle n'« est » au total absolument rien[158].

La troisième Partie de la Conférence de Heidegger s'attache à expliciter l'épreuve du rien/néant, puis à montrer en quoi elle conditionne la transcendance et, à partir de là, la métaphysique même. Ce qui confirme que, même si elle constitue, comme la fiction sartrienne, une expérience ontologique plus radicale que celle de l'*ipse* au monde, l'angoisse de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* n'en reste pas moins essentiellement liée à un mouvement de dépassement de la métaphysique qui nous éloigne nettement du roman.

Quelques mots rapides sur cette explicitation et cette refondation suffiront ici. Concernant la première, Heidegger précise que dans l'angoisse, le rien/néant se manifeste, paradoxalement comme *n'étant pas* l'étant et, simultanément, comme *ne faisant qu'un avec* l'étant indifférencié. Ce dernier « devient chancelant » (« *hinfällig* »)[159], ce qui ne signifie pas qu'il soit en quelque façon « anéanti » (« *vernichtet* »), ni qu'il fasse l'objet d'une « négation » (« *Verneinung* »)[160]. Non, le proto-étant s'effondre sur soi (implosion) et repousse, expulse – effet de souffle, manifestation du proto-étant au *Dasein* angoissé qui recule. « Il y a, dans l'angoisse, écrit Heidegger,

---

[158] Voir les dernières lignes du roman, dans lesquelles Roquentin songe à sauver sa vie d'un naufrage total par l'écriture d'une histoire « belle et dure comme de l'acier » (*OR*, p. 210).

[159] *WM*, p. 112 : trad. fr. *QM*, p. 52. Dans les *Carnets de la drôle de guerre* – et dans la Conclusion de *L'imaginaire* – , apparaît la thèse selon laquelle la conscience est néant surgissant de l'existence brute. Cf. p. ex. *CDG*, p. 439 : « L'irruption du pour-soi dans l'Être comme néantisation de l'en-soi se caractérise comme un mode existentiel irréductible à l'en-soi ». Cette affirmation justifierait sans doute, du point de vue de Heidegger, de réintégrer dans l'histoire de la métaphysique un certain type de conviction sartrienne touchant au néant – mais pas forcément selon nous la conception proprement onto-phénoménologique du néant de *L'être et le néant.*

[160] *WM*, p. 112,-113 ; trad. fr. *QM*, p. 52 (modifiée).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un mouvement de retraite devant (*Zurückweichen vor...*) qui, assurément, n'est plus une fuite, mais un repos fasciné. Ce retrait devant... prend son issue du rien (*nimmt seinen Ausgang vom Nichts*). Celui-ci n'attire pas à soi ; il est, au contraire, essentialement répulsif (*wesenhaft abweisend*). Mais la répulsion qui écarte de soi (*Abweisung von sich*) est comme telle le renvoi (*Verweisen*), provoquant la dérive (*entgleitenlassende*), à l'étant qui s'abîme (*versinkende*) dans son ensemble. Ce renvoi répulsif (*abweisende Verweisung*) dans son ensemble, à l'étant dérivant dans son ensemble, selon quoi le rien investit le *Dasein* dans l'angoisse, est l'essence du rien : le néantissement (*Nichtung*). Il n'est pas plus un anéantissement de l'étant qu'il ne surgit d'une négation. Le néantissement ne se laisse pas non plus mettre au même compte que l'anéantissement et la négation. Le rien lui-même néantit (*das Nichts selbst nichtet*) »[161]. Effondrement *et* manifestation. « Le néantir, précise Heidegger, n'est pas un événement quelconque, mais, en tant que renvoi répulsif à l'étant dans son ensemble, il manifeste (*offenbart*) cet étant dans sa pleine étrang(èr)eté jusqu'alors cachée, comme l'absolument autre – vis à vis du rien »[162].

Nous serions ici très près de l'expérience de l'angoisse dans *La Nausée* s'il ne s'agissait pas ici de tout autre chose que d'une métaphysique de la spontanéité de conscience s'arrachant sans raison au néant en se recréant : du *Dasein instant dans* le rien/néant pour transcender l'étant vers l'être dans sa vérité. « *Da-sein*, affirme Heidegger dans la Conférence, signifie : instance dans le rien (*Hineingehaltenheit in das Nicht*). Se tenant instant dans le rien, le *Dasein* est à chaque fois déjà au-delà de (*über... hinaus*) l'étant dans son ensemble. Cet être-au-delà (*Hinaussein*) de l'étant, nous l'appelons la transcendance (*Transzendenz*). Si, au fond de son essence, le *Dasein* ne transcendait pas, nous dirons maintenant : s'il ne se tenait pas, dès le départ, instant dans le rien, il ne pourrait jamais se rapporter à de l'étant, ni même, de ce fait, à soi. Sans manifestation originelle du

---

[161] *WM*, p. 113 : trad. fr. *QM*, p. 52. Le verbe *nichten* a peut-être suggéré à Sartre de forger le néologisme « néantiser », qu'il commence d'utiliser dans *L'imaginaire* (*op. cit.*, p. 356).

[162] *WM*, p. 113 ; trad. fr. *QM*, p. 52 (modifiée).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rien, pas d'être-soi ni de liberté »[163]. Issue du rien, l'ipséité projetante est radicalement finie – nous somme bien à l'amorce de la *Kehre* qui, d'un seul et même souffle, conduisit la pensée de Heidegger à une radicalisation de la finitude et de la dé-subjectivation du *Dasein*, en même temps qu'à la libération de la pensée de l'être dans sa vérité[164]. « L'instance du *Dasein* dans le rien sur le fond de l'angoisse cachée, écrit-il dans la Conférence, fait de l'homme le lieu-tenant (*Platzhalter*) du rien. Nous sommes à ce point finis que ce n'est nullement par décision ni vouloir propres que nous pouvons nous porter originellement devant le rien. Tel est l'abîme que la dimension de finitude creuse dans le *Dasein* que la finitude le plus propre et la plus profonde se refuse à notre liberté »[165]. Le rien-néant dans lequel le *Dasein* comme liberté finie est en suspens « déploie son essence comme l'être (*west als das Sein*) »[166].

Pour sa part le jeune Sartre, dans ses premiers écrit littéraires d'avant-guerre, dé-subjective l'existence de la conscience en un sens extrêmement différent : en en faisant une spontanéité métaphysique sans visage (monstrueuse) quasi-infinie. En marge du passage de *Kant et le problème de la métaphysique* où Heidegger affirme : « Plus originaire que l'homme est en lui la finitude du *Dasein* », Sartre aurait

---

[163] *WM*, p. 114 ; trad. fr. *QM*, p. 53 (modifiée). Observons que la « Note sur l'intentionnalité », rédigée selon toute vraisemblance à Berlin, tente (maladroitement) de décrire la conscience humaine comme transcendance à l'aide de l'image de l'éclatement – donc d'une pensée du néant. Cette « Note », que nous analysons en détail plus loin (cf. *infra*, partie III ch. 1), est rendue confuse par la persistance d'une problématique transcendantale dans laquelle la conscience pure surgit comme néant au milieu de l'existant brut. L'influence de Heidegger sur la conception sartrienne de la transcendance dans ses rapports au néant est plus nette dans la Conclusion de *L'imaginaire* et dans les *Carnets de la drôle de guerre*.

[164] Cf. J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, chap. 5. J. Grondin affirme (*op. cit.*, p. 88) que dans *Être et temps*, la finitude du *Dasein* n'est pas encore pensée dans sa radicalité, car elle signifie essentiellement ceci : le *Dasein* « existe fini », dès lors qu'il « se choisit de façon authentique ».

[165] *WM*, p. 117 ; trad. fr. *QM*, p. 54 (modifiée).

[166] *Nachwort zu : « Was ist Metaphysik ? »*, in *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 304 ; trad. fr. de R. Munier (*Questions I*, *op. cit.*, p. 76) : Postface à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pu écrire : « *Plus originaire que l'homme est en lui l'infinité de la spontanéité* »[167].

2.3 La nausée, expérience métaphysique : Aristote au jardin

Les premières pages de *La Nausée* font défiler rapidement toute une série d'expériences pénibles où Roquentin, échoué à Bouville pour écrire la biographie de l'obscur marquis de Rollebon, revit une même impuissance à saisir un objet banal devenu subitement repoussant (galet, loquet, papier). À chaque fois se lève une étrange « nausée dans les mains »[168]. C'est pour tenter de comprendre ce qu'il a éprouvé répétitivement comme souffrance énigmatique que Roquentin entreprend la rédaction de son Journal. Le lecteur devine assez rapidement l'origine de son insurmontable dégoût : l'entraperception d'une sorte de *vie obscure* des choses, à travers l'humidité sombre du galet, la résistance têtue du loquet, la croûte de boue où disparaît la feuille de cahier d'écolier. La séquence du papier mérite d'être citée *in extenso*, non seulement parce qu'elle contient *in nuce* tous les développements ultérieurs sur l'expérience nauséeuse de l'existence fléchissante, mais encore par la finesse de la mise en intrigue et la richesse de la métaphorisation.

Au café Mably, le mardi 26 Janvier, reprenant son Journal de la veille, Roquentin se reproche d'avoir écrit : « Rien de nouveau » (*OR*, p. 14). Rien de nouveau ? Si, justement. « En fait une petite histoire, qui n'est ni honteuse ni extraordinaire, refusait de sortir (...). Ce matin, à huit heures et quart, comme je sortais de l'hôtel Printania pour me rendre à la Bibliothèque, j'ai voulu et je n'ai pas pu ramasser un papier qui traînait par terre. C'est tout et ce n'est même pas un événement. Oui, mais pour dire toute la vérité, j'en ai été profondément impres-

---

[167] *Kant und das Problem der Metaphysik*, *op. cit*, p. 207 ; trad. fr. De Waelhens-W. Biemel : *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 285. (Ce passage a été traduit par Corbin en 1938).

[168] *OR*, p. 16. J. Pacaly (*op. cit.*, p. 129) repère dans ces expériences une « phobie de contact ». Dans son interprétation psychanalytique (qui rejoint en partie celle de S. Doubrovsky), la surdétermination sexuelle inconsciente de l'expérience est centrale – ce qui se signifie unitairement dans les phobie de Roquentin, c'est le sens de la féminité menaçante. (Dans la conceptualité freudienne : l'angoisse de castration).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sionné : j'ai pensé que je n'étais plus libre » (*OR*, p. 14). Comme si brusquement ces papiers souillés que Roquentin palpait jusqu'ici avec délectation étaient devenus absolument repoussants. « Donc, aujourd'hui, je regardais les bottes fauves d'un officier de cavalerie, qui sortait de la caserne. En les suivant du regard, j'ai vu un papier qui gisait à côté d'une flaque. J'ai cru que l'officier allait, de son talon, écraser le papier dans la boue, mais non. (...) Je me suis approché : c'était une page réglée, arrachée sans doute à un cahier d'école. La pluie l'avait trempée et tordue, elle était couverte de cloques et de boursouflures, comme une main brûlée. Le trait rouge de la marge avait déteint en une buée rose ; l'encre avait coulé par endroits. Le bas de la page disparaissait sous une croûte de boue. Je me suis baissé, je me réjouissais déjà de toucher cette pâte tendre et fraîche qui se roulerait sous mes doigts en boulettes grises... Je n'ai pas pu.

Je suis resté courbé, une seconde, j'ai lu « Dictée : le Hibou blanc », puis je me suis relevé, les mains vides. Je ne suis plus libre, je ne peux plus faire ce que je veux.

Les objets, cela ne devrait pas *toucher*, puisque cela ne vit pas. On s'en sert, on les remet en place, on vit au milieu d'eux : ils sont utiles, rien de plus. Et moi, ils me touchent, c'est insupportable. J'ai peur d'entrer en contact avec eux tout comme s'ils étaient des bêtes vivantes.

Maintenant je vois ; je me rappelle mieux ce que j'ai senti, l'autre jour, au bord de la mer, quand je tenais ce galet. C'était une espèce d'écœurement douceâtre. Que c'était donc désagréable ! Et cela venait du galet, j'en suis sûr, cela passait du galet dans mes mains. Oui, c'est cela, c'est bien cela : une sorte de nausée dans les mains » (*OR*, p. 15-16).

À Roquentin ses phobies révèlent, dans la répulsion, l'existence brute des choses en déstructuration ou, identiquement, le glissement de sa conscience à cette existence brute où elle se prend. Mesurons, à la lecture de ce passage, l'exceptionnelle maîtrise de l'écrivain en 1938 par rapport aux premiers tâtonnements du « factum sur la contingence » que S. de Beauvoir qualifiait, rappelons-le, d'ennuyeuse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

méditation[169]. La Section VII du « Carnet Dupuis », intitulée « De la contingence », suggère assez bien ce que pouvait être l'espèce de dissertation philosophique critiquée par S. de Beauvoir. Sartre y ébauche une « théorie » (*OR*, p. 1684) de la contingence, fort peu assurée, mais éclairante pour comprendre la conviction métaphysique portant certains passages décisifs du récit de fiction. Il y retravaille les catégories essentielles de la logique modale : possible, contingent (réel), nécessaire[170]. Dans son approche, l'être nécessaire s'oppose (de manière très classique) à l'existence contingente. « Distinction, écrit Sartre (*OR*, p. 1684), de l'existence et de l'être. Ce qui est n'existe pas. Exemple : une idée »[171].

Il poursuit par l'étude du possible, dont il fait une simple représentation mentale, de sorte que finalement seuls le nécessaire (l'être) et le contingent (l'existence réelle) sont d'authentiques modalité ontologiques. « Essence objective et essence formelle. Problème du possible. On fait du possible l'inverse du nécessaire. Si tout est nécessaire, rien n'est possible que ce qui est : soit. Mais faut-il en conclure que si rien n'est nécessaire tout est possible autre que ce n'est ? »[172] Non, pour Sartre la contingence de l'existence ne signifie pas qu'elle pourrait

---

[169] *FA*, t. 1, p. 123. Cf. la lettre de Sartre à S. de Beauvoir écrite au Havre en 1931 (*Lettres au Castor*, t. 1, *op. cit.*, p. 46) : j'ai pris, dit Sartre, « la décision de laisser là cette maudite perception qui ne m'amuse pas du tout et de commencer la Contingence ». L'expression finale évoque en effet plutôt la mise en route d'une réflexion théorique que l'écriture d'un roman. Non sans ironie, Sartre explique alors qu'il est allé dans un square contempler longuement... un arbre dont il ignorait le nom (en fait un marronnier), affirmant qu'enfin au Havre « il avait compris ce que c'était qu'un arbre » (*Lettres*, *op. cit.*, p. 47). C'est, outre un rappel de la leçon d'écriture de Flaubert à Maupassant transmise par Charles Schweitzer (G. Idt, *OR*, p. XXIII), l'anticipation burlesque de l'expérience dramatique de la contingence par Roquentin dans l'œuvre finale.

[170] Dans le § VI de l'Introduction de *L'être et le néant*, ces trois catégories continuent de structurer les analyses. Le phénomène d'en soi est déterminé comme « contingent » en ce sens qu'il « ne peut ni être dérivé du possible, ni ramené au nécessaire » (*EN*, p. 34).

[171] « Carnet Dupuis », *OR*, p. 1684. Ici – il faut le noter : dans une médiocre ébauche remontant probablement à 1932 – se justifie la lecture heideggérienne selon laquelle la philosophie sartrienne est structurée par l'opposition métaphysique traditionnelle essence-existence.

[172] « Carnet Dupuis », *OR*, p. 1684.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exister autrement qu'elle n'existe. Ce serait introduire le possible au cœur même du réel, alors que le possible se réduit à une pure pensée qui laisse intouchée l'existence réelle. « Que signifierait un possible qui n'aurait aucune réalité formelle ? Que peut signifier un possible qui n'est pas *pensé ?* Rien. Un possible n'existe pas en soi, il existe dans une pensée »[173]. L'existence réelle et contingente, dans tout ce passage, signifie donc ce que nous avons appelé dans notre Introduction l'existence brute *absolument compacte*[174]. Mais Sartre continue en modifiant – sans en prendre clairement conscience – la signification du contingent, qui désigne maintenant l'existence brute *en décompression*. L'idée de « puissance » inhérente aux choses est réhabilitée. La conceptualité se fait moins rigoureuse et tend à se rapprocher d'une sorte de schématisation de la pensée.

« Le possible, écrit en effet Sartre, est une catégorie de la pensée préparatoire du nécessaire parce que dans le nécessaire il y a choix, élimination. Mais dans le contingent : pas d'élimination. Ce qui existe entraîne ce qui existe et l'entraîne sans que ce soit nécessairement, le lien entre eux est aussi contingent. Le rapport entre deux faits existants ne peut donc être ni de principe à conséquence ni de moyen à fin. C'est une transformation sans rigueur d'un fait en un autre fait. Ne possède pas la puissance de s'affirmer, ni d'exister tel quel, glisse hors du sujet. Du passage d'un état à un autre état, il y a trop. Désordre, monotonie, tristesse » (*OR*, p. 1685). Les métaphores viennent au secours de la théorisation défaillante. Car, se demande Sartre, peut-on « exprimer » la contingence ? La réponse est négative. « Possibilité de comprendre la contingence, non de l'exprimer. Tout au plus peut-on la faire sentir » (*OR*, p. 1685). « Exprimer » renvoie ici à une pure saisie conceptuelle impossible, « comprendre, sentir », à une signification dégradée. Sartre tente de préciser quelque peu cette distinction.

« Chaque chose est comme une pensée où il y a trop. Il y a une vraie pensée possible dans cette pensée, non pas comme [tirable] pour analyse, en puissance : comme la canne est en puissance dans l'arbre. Je vois bien que nous avons une faculté pour comprendre un rapport non de notion à notion, mais d'objet entier à objet entier (parce qu'il

[173] « Carnet Dupuis », *OR*, p. 1684-1685.
[174] Cf. *supra*, p. 48 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

y a trop) : la compréhension. La nature est dans la position d'une personne qui voudrait s'exprimer par idées et qui ne pourrait s'exprimer que par objet, qui devrait donc à la place d'une simple touche de rouge faire paraître une maison entière, qui de là devrait passer à un autre objet entier, la matière de chaque objet faisant dévier la pensée. De là le sens enveloppé des paysages » (*OR*, p. 1685). Ici les choses retrouvent cette « puissance » que le concept d'existence absolument compacte leur avait ôté. En toute chose gît un sens enveloppé, pour ainsi dire « pris » dans une matière qui le dégrade en réprimant son essor. Sens dès lors « compréhensible » mais pas dans la clarté du concept. « Existence chez chacun de nous d'une sympathie avec cette manière de rapporter l'objet tout entier à l'objet tout entier : *compréhension* » (*OR*, p. 1685). Sartre esquisse ici une conception de la « compréhension » assez singulière en ceci qu'il ne la rapproche pas mais plutôt l'éloigne de la pensée comme constitution d'un sens idéal. Cette compréhension relève très probablement de l'imagination plus que du concept – de l'écriture littéraire plus que de la philosophie – précisément parce qu'elle doit appréhender l'existence fléchissante dans son équivocité de spontanéité dégradée. La pensée conceptuelle, étant par nature une pensée de survol par idéalisation, jamais ne pourrait atteindre ce qui constitue la texture même de ces choses provoquant la nausée : l'existence en déstructuration. Dans la compréhension en revanche la pensée se dégrade jusqu'à se laisser engorger pour ainsi dire par cette existence – elle se schématise.

L'autre point à souligner, c'est que, en désignant par le terme de « compréhension » la couche pré-expressive de l'expérience, Sartre suggère que cette dernière est pour ainsi dire promise à l'expression et non pas radicalement inexprimable.

L'expérience métaphysique de l'existence brute se décomprimant hante nombre de séquences de *La Nausée*. Par quelles techniques Sartre parvient-il à configurer cette expérience dans le monde de la fiction littéraire ? D'une part il choisit un *genre littéraire* très particulier – le nouveau fantastique de Kafka et de M. Blanchot. D'autre part il crée une multitude de métaphores par un jeu complexe d'oppositions entre qualités sensibles primordiales.

Commençons par le premier point. Sartre dans ses *Carnets* explique que ses premiers écrits d'avant-guerre – et en particulier ses nouvelles (on pense à « Dépaysement ») – cherchaient à développer une sorte d'*herméneutique des choses*. « J'avais compris qu'il fallait présenter

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le sens encore adhérant aux choses, car il ne s'en détache jamais complètement et, pour le manifester, montrer rapidement quelques-uns des objets qui le recèlent et faire sentir leur équivalence, de façon que ces solides se repoussent et s'annulent dans l'esprit du lecteur, comme un clou chasse l'autre, et qu'il ne reste plus pour finir, à l'horizon de ce chaos bigarré, qu'un sens discret et tenace, très précis mais échappant pour toujours aux mots »[175]. Il ajoute – ce qui nous conduit droit à *La Nausée* : « J'ai poussé la tendance au secret jusqu'à *déshumaniser complètement le secret des choses* »[176]. Ce procédé constitue le ressort même du récit fantastique, tel qu'il ressort du moins de l'interprétation sartrienne de Blanchot (*Aminadab*) et de Kafka (*Le procès*)[177].

Dans son article sur *Aminadab* en effet (rédigé en 1943), Sartre ébauche une interprétation du genre fantastique qui évoque fortement son roman de 1938. Il analyse l'indétermination du sens ultime des événements dans un récit fantastique comme le ressaisissement de ce sens par la matérialité des événements. Le choix de ce genre littéraire

---

[175] *CDG*, p. 359-360.

[176] *CDG*, p. 360 (nous soulignons). Cf. aussi *CDG*, p. 359 : « J'ai poussé la furie du secret – contre Barrès – dans *La Nausée* jusqu'à vouloir saisir les sourires secrets des choses vues absolument sans les hommes. Roquentin, devant le jardin public, était comme moi-même devant une ruelle napolitaine : les choses lui faisaient des signes, il fallait les déchiffrer ».

[177] Cf. *supra*, p. 131-132, notre commentaire des *Mots* : dans le récit fantastique l'angoisse sourd de l'indétermination même du sens (naturel ou surnaturel) à donner au récit. Voir aussi la poésie de F. Ponge telle que Sartre l'interprète dans son très bel article de 1944 : « L'homme et les choses » (*Sit. I*, p. 226-270). Avec les poèmes de Ponge, écrit-il (*Sit. I*, p. 241), nous sommes « au cœur des choses mêmes, et nous les voyons soudain comme des pensées empâtées par leurs propres objets. Comme si cette idée partie pour devenir idée de chaise se solidifiait tout à coup d'arrière en avant et *devenait* chaise ». Ce « langage pétrifié » (*Sit. I*, p. 241), poursuit Sartre, c'est l'en soi chosique même. Cette métaphore de la pétrification constitue le point de fuite métaphysique de la définition du phénomène d'en soi dans l'Introduction de *L'être et le néant* (*EN*, p. 32) : « affirmation dans laquelle l'affirmé vient remplir l'affirmant et se confond avec lui », de sorte que « cette affirmation ne peut pas s'affirmer, par trop de plénitude et par inhérence immédiate du noème à la noèse ». Bien que Sartre évoque dans l'article sur Ponge l'expérience « phénoménologique » des « choses mêmes » (*Sit. I*, p. 240) sur la quelle reposerait selon lui la poésie de Ponge – voir le monde avec les yeux du galet (*Sit. I*, p. 242) – pour nous il s'agit plus précisément d'une expérience phénoménologique *sous attracteur métaphysique*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

répond donc très exactement aux exigences de figurer une expérience métaphysique où la spontanéité de conscience, source de tout sens, glisse à l'existence fléchissante et s'englue dans cette dernière en s'opacifiant. Dans le monde fantastique, écrit Sartre, « les choses manifestent une pensée captive et tourmentée, à la fois capricieuse et enchaînée, qui ronge par-en dessous les mailles du mécanisme, sans jamais parvenir à s'exprimer. La matière n'y est jamais tout à fait matière, puisqu'elle n'offre qu'une ébauche perpétuellement contrariée du déterminisme, et l'esprit n'est jamais tout à fait esprit, puisqu'il est tombé dans l'esclavage et que la matière l'imprègne et l'empâte. Tout n'est que malheur : les choses souffrent et tendent vers l'inertie sans y parvenir jamais ; l'esprit humilié, en esclavage, s'efforce sans y atteindre vers la conscience et la liberté »[178]. Le monde fantastique est bien celui de l'existence brute se déstructurant pour libérer une conscience inchoative, ou symétriquement celui de la fragile conscience s'éteignant, étouffée par l'existence brute. La suite montre que Sartre reste ici pris dans la conceptualité métaphysique la plus classique, celle de la *vie* comme union de l'âme de du corps, où ce dernier dégrade irrémédiablement la première. « Le fantastique offre l'image renversée de l'union de l'âme et du corps : l'âme y prend la place du corps, et le corps celle de l'âme, et pour penser cette image, nous ne pouvons user d'idées claires et distinctes ; il nous faut recourir à des pensées brouillées, elles-mêmes fantastiques (...) »[179]. La prolifération, dans *La Nausée*, d'images empruntées au monde de la vie, vient de là. C'est ce qui nous amène à notre second point.

Dans son livre sur *La Nausée*, G. Idt a recensé de manière très convaincantes les qualités concrètes où se symbolise l'existence contingente en décompression, et observe qu'elles s'opposent systématiquement aux qualités symbolisant l'être nécessaire (ou essence)[180]. En suivant ses suggestions, on obtient une suite d'opposés.

Dans le registre tactile, on a les oppositions suivantes :

Mou, tendre, flasque, doux, *vs* dur.

Liquide, pâteux, épais, sirupeux, boueux, *vs* solide.

Mouillé, moite, poisseux, gras, huileux, *vs* sec.

---

[178] « *Aminadab* ou du fantastique considéré comme un langage », *Sit. I*, p. 115.

[179] « *Aminadab* ou du fantastique considéré comme un langage », *Sit. I*, p. 115.

[180] G. Idt, *La Nausée*, *op. cit.*, p. 42-43.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tiède, *vs* froid, glacial.
Bouffi, gonflé, boursouflé, gros, *vs* ferme.
Dans le registre visuel, on les oppositions suivantes :
Flou, flottant, confus, louche, amorphe, vague, *vs* net, rigide.
Dans le registre gustatif, on a les oppositions suivantes :
Sucré, fade, doux, douceâtre, écœurant, tourné, *vs* épicé.

En outre, une opposition-mère structure tout le récit : celle de *l'éternité morte ardemment désirée* (pure, belle, froide, rigoureuse, inerte) et de la *vie repoussante où nous sommes jetés* – avec des adjectifs comme : taché, souillé, obscène, nu, inachevé, pâmé, veule, alangui, louche, las ; des noms comme : digestions, somnolences, dégoût, nausée, chair, fléchissement, éclosion, épanouissement, faiblesse, larve, saleté, ennui ; des verbes comme : s'ouvrir, s'épanouir, bourgeonner, grouiller, déborder, s'abandonner, couler. G. Idt remarque que l'intuition de la vie qui sous-tend *La Nausée* contient paradoxalement deux éléments contraires : la croissance – ce répugnant « bourgeonnement universel » (*OR*, p. 157) – y est pensée comme affalement. Nous voyons ici se constituer l'expérience métaphysique de la naissance comme dégradation de l'existence brute qui dans *L'être et le néant* guidera l'onto-phénoménologie du surgissement du pour soi par décompression de l'en soi[181].

Revenons à Roquentin et à ses phobies. Galet, papier : des objets à deux faces ; l'une, noire et humide, l'autre, claire et sèche[182]. L'écriture d'écolier s'effaçant sous l'effet du ruissellement de l'eau boueuse symbolise l'irruption de l'obscure vie repoussante des choses, menaçant toujours de nous ressaisir lorsque nous devenons impuissants à faire de notre existence (par l'écriture) la matière d'une belle mélodie. À la brusque chute de tension dans le travail d'écriture –

[181] Notons que cette décompression est appelée non seulement « échec » d'un projet originel d'auto-fondation de l'en soi, *mais aussi « avortement » de ce projet* (*EN*, p. 717). Si cette décompression produit, en premier lieu semble-t-il, le « *mouvement* » comme « maladie de l'être » (*EN*, p. 260 *sq.*, 715)), on peut faire l'hypothèse que la *vie* est pour ainsi dire l'aggravation de cette maladie dégradante, et la conscience l'aggravation de cette aggravation, quelque chose comme une pourriture, une moisissure, un chancre, une infection.

[182] Cf. J. Pellegrin, « L'objet à deux faces dans *La Nausée* », *Revue des sciences humaines*, Janvier-Mars 1964.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« M. de Rollebon m'assomme » (*OR*, p. 22) – succède de manière significative la séquence du miroir où la chair se donne à voir dans son obscène nudité. « Au mur il y a un trou blanc, la glace. C'est un piège. Je sais que je vais m'y laisser prendre. Ça y est. La chose grise vient d'apparaître dans la glace. Je m'approche et je la regarde, je ne peux plus m'en aller. C'est le reflet de mon visage. Souvent, dans ces journées perdues, je reste à le contempler. Je n'y comprend rien, à ce visage. Ceux des autres ont un sens. Pas le mien. Je ne peux même pas décider s'il est beau ou laid. Je pense qu'il est laid, parce qu'on me l'a dit. Mais cela ne me frappe pas. Au fond, je suis même choqué qu'on puisse lui attribuer des qualités de ce genre, comme si on appelait beau ou laid un morceau de terre ou bien un bloc de rocher (...). Je m'appuie de tout mon poids sur le rebord de faïence, j'approche mon visage de la glace jusqu'à la toucher. Les yeux, le nez et la bouche disparaissent : il ne reste plus rien d'humain. Des rides brunes de chaque côté du gonflement fiévreux des lèvres, des crevasses, des taupinières (...). L'ensemble me fait une impression de déjà vu qui m'engourdit : je glisse doucement dans le sommeil »[183]. *Dans ce visage qui s'ensommeille, c'est tout l'horrible engluement de l'agile conscience dans l'existence brute qui se signifie*[184]. Deux heures plus tard, la crise de nausée éclate, violente – « ça m'a pris dans un café » (*OR*, p. 24). La séquence est, comme l'ont remarqué J. Pacaly et S. Doubrovsky, très significative[185].

[183] *OR*, p. 22-23. Cf. *Les Mots*, p. 94-95. Sur la métaphore obsédante de l'œil aveugle ou crevé dans l'œuvre sartrienne, cf. *supra*, p. 130, n. 34. L'œil aveugle revient en deux autres endroits dans *La Nausée* (*OR*, p. 26, 95), à chaque pour signifier l'extinction de la conscience ressaisie par la chair. L'œil crevé apparaît dans la scène du déjeuner avec l'Autodidacte (*OR*, p. 145).

[184] « Ce que je vois est bien au-dessous du singe, à la lisière du monde végétal, au niveau des polypes. Ça vit, je ne dis pas non (...). Je vois de légers tressaillements, je vois une chair fade qui s'épanouit et palpite avec abandon. Les yeux, surtout, de si près, sont horribles. C'est vitreux, mou, aveugle, bordé de rouge, on dirait des écailles de poisson » (*OR*, p. 23).

[185] J. Pacaly, *Sartre au miroir*, *op. cit.*, p. 134-138. S. Doubrovsky , « Le neuf de cœur... », Revue « Obliques », *op. cit.*, p. 67-73.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Elle contient trois éléments : excitation sexuelle (je suis entré dans le café Mably pour prendre la patronne), fiasco (la patronne n'est pas là), nausée. Déclenchée par l'échec qui ramène Roquentin à l'affalement féminisant de sa propre chair, la nausée se développe en épreuve de la contingence radicale du monde comme vie obscure et pâmée de l'existant en effondrement. « J'ai senti une vive déception au sexe, un long chatouillement désagréable. En même temps, je sentais ma chemise qui frottait contre le bout de mes seins, et j'étais entouré, saisi, par un lent tourbillon coloré, un tourbillon de brouillard, de lumières, dans la fumée, dans les glaces, avec les banquettes qui luisaient au fond et je ne voyais ni pourquoi c'était là, ni pourquoi c'était comme ça. J'étais sur le pas de la porte, j'hésitais et puis un remous se produisit, une ombre passa au plafond et je me sentis poussé en avant. Je flottais, j'étais étourdi par les brumes lumineuses qui m'entraient de partout à la fois » (*OR*, p. 25).

En reportant, suivant la méthode de déchiffrement de Ch. Mauron, cette séquence sur une séquence parallèle qui se déroule une dizaine de jours plus tard – cette fois-ci l'acte sexuel est consommé – , on comprend que l'appréhension nauséeuse de la *vie* des choses se signifie à travers l'épreuve de la sexualité féminine vécue comme répulsive. L'auteur de *La Nausée* s'irréalise en Roquentin sur une scène imaginaire où la narrateur, dans l'affaissement de tout son être, éprouve l'incoercible dégoût d'une faiblesse qui le réduit à l'état de chair molle. Dans cette défaillance se signifie le glissement de la conscience à l'existence brute se décomprimant dont elle a surgi. Il ne s'agit aucunement d'un sens conceptuel (clair et distinct) qui pourrait être dégagé du récit, mais bien d'un *sens configuré dans et par le récit et ses multiples images, fortement marqué par l'imaginaire singulier de l'auteur*. Nous avons vu que dans *L'être et le néant* les pages consacrées à la « qualité comme révélatrice de l'être », parce qu'elles ébauchent une sorte d'auto-analyse à visée métaphysique, laissent transparaître largement cet imaginaire en affirmant que le désir de possession fait rendre pour ainsi dire au visqueux le sens métaphysique de l'en soi[186].

[186] Cf. *supra*, p. 63-67. Sur la matrice existentielle – la hantise d'une féminisation menaçante – qui porte *La Nausée* et sa métaphysique inchoative, l'article de S. Doubrovsky « Le neuf de cœur... » (Revue « Obliques », *op. cit.*, p. 68-69) est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au café Mably, donc, tout se met à tourner au moment ou s'effondre la réassurance virile. La silhouette de Madeleine flotte, elle a un vague sourire aux lèvres comme dans les cauchemars. La banquette où, la tête toute molle, Roquentin s'affale, est défoncée ; les joueurs de cartes forment dans un coin sombre une masse indistincte – « il y avait un paquet tiède, moitié sur la banquette, moitié sur la table du fond, avec des paires de bras qui s'agitaient » (*OR*, p. 25). Goût sucré dans la bouche, odeurs fades, brouillard recouvrant les choses... la nausée submerge Roquentin. « Un éclair rougeaud couvert de poils blancs. C'est une main » (*OR*, p. 26). Une tache mauve sur fond bleuâtre. Ce sont les bretelles d'Adolphe, qui « se voient à peine sur la chemise bleue, elle sont tout effacées, enfouies dans le bleu, mais c'est de la fausse humilité : en fait, elles ne se laissent pas oublier, elles m'agacent par leur entêtement de moutons, comme si, parties pour devenir violettes, elles s'étaient arrêtées en route sans abandonner leurs prétentions. On a envie de leur dire : « Allez-y, *devenez* violettes, et qu'on en parle plus ». Mais non, elles restent en suspens, butées dans leur effort inachevé. Parfois le bleu qui les entoure glisse sur elles, et les recouvre tout à fait : je reste un instant sans les voir. Mais ce n'est

---

particulièrement éclairant. Mais, comme nous l'avons dit, nous refusons de *réduire* la philosophie sartrienne à n'être que l'exutoire des problèmes existentiels de son auteur – nous maintenons cette règle d'interprétation même pour des textes philosophiques marqués existentiellement, comme les quelques lignes (trop) célèbres consacrées, dans *L'être et le néant*, à l'analyse du visqueux. Ce dernier, explique Sartre, prend sens à partir d'un projet appropriatif. « Cette viscosité est donc *déjà* – dès l'apparition première du visqueux – réponse à une demande, déjà *don de soi* ; le visqueux paraît comme déjà l'ébauche d'une fusion du monde avec moi ; et ce qu'il m'apprend de lui, son caractère de *ventouse qui m'aspire*, c'est déjà une réplique à une interrogation concrète ; il répond avec son être même, avec sa manière d'être, avec toute sa matière » (*EN*, p. 697-698). Cette réponse du visqueux, c'est le *ressaisissement du désir d'appropriation*. « Il donne donc d'abord l'impression d'un être qu'on peut *posséder* (...). Le visqueux est *docile* » (*EN*, p. 700). *Mais voici que tout se retourne*. « Au moment même où je crois le posséder (...) c'est *lui* qui me possède. C'est là qu'apparaît son caractère essentiel : sa mollesse fait ventouse » (*EN*, p. 700). *Le ressaisissement de la spontanéité par l'extériorité d'inertie se signifie dans cette aspiration du possédant par le (la) possédé(e)*. « Le Pour-soi est soudain *compromis*. J'écarte les mains, je veux lâcher le visqueux et il adhère à moi, il me pompe, il m'aspire » (*EN*, p. 700). Cf. S. Doubrovsky, « Sartre, retouches à un autoportrait » (Colloque *Lectures de Sartre*, *op. cit.*, p. 125 *sq.*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'une vague, bientôt le bleu pâlit par places, et je vois réapparaître des îlots d'un mauve hésitant, qui s'élargissent, se rejoignent et reconstituent les bretelles. Le cousin Adolphe n'a pas d'yeux : ses paupières gonflées et retroussées s'ouvrent tout juste un peu sur du blanc. Il sourit d'un air endormi ; de temps à autre il s'ébroue, jappe et se débat faiblement, comme un chien qui rêve »[187]. Les sons se brouillent, du côté des joueurs parviennent des bribes de conversation confuses entrecoupées de silence. Des taches de couleur tressautent absurdement sur le tapis. « Il tombe toujours d'autres cartes, les mains vont et viennent. Quelle drôle d'occupation : ça n'a pas l'air d'un jeu, ni d'un rite, ni d'une habitude. Je crois qu'ils font ça pour remplir le temps, tout simplement. Mais le temps est trop large, il ne se laisse pas remplir. Tout ce qu'on y plonge s'amollit et s'étire. Ce geste, par exemple, de la main rouge (...) : il est tout flasque. Il faudrait le découdre et tailler dedans » (*OR*, p. 27). Le malaise s'estompe avec la musique du phonographe, mais une quinzaine de jour plus tard, au jardin public de Bouville, la crise revient, plus violente que jamais.

Cette ultime crise est aussi un premier dénouement – un premier point d'orgue de l'œuvre. Pour la première fois Roquentin *comprend* ce qu'il éprouvait auparavant comme souffrance muette et absurde : c'était donc l'existence fléchissante qui se révélait à chaque fois dans le dégoût. « Et, tout d'un coup, s'exclame-t-il, d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai *vu* » (*OR*, p. 150).

Cette apogée du récit confirme notre interprétation des écrits littéraires de jeunesse – une conviction métaphysique faiblement structurée s'exprime dans le registre de la métaphore et du récit de fiction. En même temps, un début d'explicitation proprement conceptuelle est confiée à Roquentin qui, le soir même de la crise, se remet à son Journal et revient sur l'événement bouleversant du jour pour essayer, en tâtonnant, d'en dégager un sens possible. La distinction du « Carnet Dupuis » apparaît sous sa plume : maintenant est venu le moment de l'expression par l'écriture, auparavant, au jardin public, l'obscène vision de la racine du marronnier ne pouvait être dite mais seulement « comprise » silencieusement. « Ce moment fut extraordinaire. J'étais là, immobile et glacé, plongé dans une extase horrible.

[187] *OR*, p. 26.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais, au sein même de cette extase quelque chose de neuf venait d'apparaître ; je comprenais la Nausée, je la possédais. À vrai dire je ne me formulais pas mes découvertes ; mais je crois à présent qu'il me serait facile de les mettre en mots » (*OR*, p. 155).

Cette apparente facilité tient au fait que, du point de vue de Sartre, comme nous l'avons dit, la couche pré-expressive de l'expérience est promise en principe à l'expression. Mais à y regarder de plus près la mise en mots crée à Roquentin – et en dernière analyse à Sartre qui se projette en lui – de redoutables difficultés. Il faut trouver une voie entre le langage de la fiction et la langue philosophique. Le premier est exigé si l'on veut respecter jusqu'au bout la règle de l'écriture romanesque, mais on peut douter qu'un tel langage parvienne réellement à *dépasser* la « compréhension » présente dans l'expérience originairement muette en en dégageant un sens articulé. La langue philosophique permettrait de dégager ce sens, mais elle pose deux problèmes : a) Sartre est loin à l'époque de maîtriser parfaitement la métaphysique de l'existence fléchissante qui serait nécessaire à l'explicitation de l'extase du jardin public ; b) en outre, produire un exposé philosophique *in forma* à la fin de l'œuvre n'est guère compatible avec son statut de fiction littéraire. Sartre s'en sort brillamment *en inventant littéralement une langue étrange* mélangeant formules philosophiques et langage de la fiction, concepts et images, énoncés abstraits et phrases descriptives concrètes, fantasmes les plus personnels et fragments de raisonnements logiques.

Selon nous, le centre de cette pensée schématisée aussi virtuose qu'insaisissable, doit être cherché du côté d'une *opposition constante (plus ou moins consciente) à Aristote*. La métaphysique de l'existence fléchissante qui affleure dans l'épisode du jardin public *prend le contre-pied de l'ontologie aristotélicienne de la substance sensible*[188].

---

[188] Cela nous paraît plus probant que de convoquer par exemple la distinction scolastique entre *essentia* et *existentia*. (Sartre pouvait tout à fait connaître sommairement, par exemple par les travaux d'E. Gilson, les discussions scolastiques – Saint Thomas, D. Scot, Suarez... – autour des rapports entre *essentia* et *existentia*). De même nous ne mobiliserons pas dans notre commentaire la distinction kantienne (cf. l'*Unique fondement*) entre réalité effective et nécessité logique. Notre choix de confronter la première métaphysique sartrienne de l'être chosique à Aristote vient en partie de l'interprétation de ce dernier par J.-M. Le Blond (*Logique et méthode chez Aristote*, première éd. Paris, Vrin, 1939, rééd. Vrin, 1970). Pour Le Blond, la métaphysique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous n'affirmons nullement que Sartre a lu l'œuvre du Stagirite au delà de ce qui était nécessaire à tout étudiant intégrant l'E.N.S. et passant l'agrégation de philosophie dans les années vingt ; il s'agit plutôt d'une intuition peu articulée, mais assez sûre, des principales thèses de l'aristotélisme, formée très certainement au cours des années d'étude[189].

En parcourant rapidement les principales oppositions à l'aristotélisme de la pensée de l'existence en décompression dans *La Nausée*, nous confirmerons le rapport étroit des premières fictions sartriennes à l'histoire de l'ontologie, démontré lors de notre confrontation entre Heidegger et Sartre. Reportons-nous pour cela aux analyses de la substance sensible dans les livres Z et H de la *Métaphysique* ainsi que dans la *Physique*. Trois points de divergence se dessinent. a) Là où chez Aristote il y a substantialité essentiellement dans le processus de détermination de la chose par la pensée, Sartre place la réalité effective dans le substrat indéterminé des phénomènes. b) Là où chez Aristote c'est l'acte plutôt que la puissance qui signale la substantialité, chez

---

d'Aristote est « expérimentale » (*op. cit.*, p. 44) ; l'être est compris au fil conducteur de « *schèmes* » issus d'une sorte de pensée pratique.

[189] L'article sur Giraudoux de 1940 (« M. Jean Giraudoux et la philosophie d'Aristote », repris dans *Sit. I*, p. 76-91), montre une bonne connaissance des grandes lignes de l'ontologie aristotélicienne. Dans l'Université où le jeune Sartre apprenait la philosophie, Aristote faisait l'objet de nombreux Cours et publications. Les Leçons de Hamelin à l'E.N.S. (1904-1905) avaient été éditées chez Alcan en 1920 sous le titre : *Le système d'Aristote*. G. Rodier avait publié en 1926 ses *Études de philosophie grecque* (Vrin) dont une partie était consacrée au Stagirite. L. Robin, après la publication de sa magistrale *Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, enseignait à la Sorbonne et apportait d'importantes contributions à la connaissance de l'aristotélisme. Deux de ses articles sont essentiels pour qui tente de confronter le sens de la substance aristotélicienne avec le sens de l'existence chosique dans la première métaphysique sartrienne : « Sur la conception aristotélicienne de la causalité » (*Arch. für Geschichte der Phil.*, XXIII 1-2, 1909-1910) ; « Sur la notion d'individu chez Aristote » (*Revue des sc. phil. et théol.*, XX, 1931). Ajoutons enfin que le professeur de Sartre à l'E.N.S. L. Brunschvicg, outre sa Thèse latine, consacra des analyses importantes à Aristote, d'une part dans ses *Étapes de la philosophie mathématique* (Paris, Alcan, 1912), d'autre part dans *L'expérience humaine et la causalité physique* (Paris, Alcan, 1922).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sartre c'est la puissance plutôt que l'acte. c) Là où chez Aristote la substance c'est d'abord et principiellement la forme, chez Sartre c'est la matière. Reprenons successivement ces trois points.

a) Une partie des analyses sartriennes vise à suggérer *qu'il y a chose réellement étante dans la mesure exacte où il n'y a rien de pensable – l'existence éteint la pensée.* « Ça m'a coupé le souffle, dit Roquentin. Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire « exister ». J'étais comme les autres, comme ceux qui se promènent au bord de la mer, dans leurs habits de printemps. Je disais comme eux « la mer *est* verte ; ce point blanc, là-haut, *c'est* une mouette », mais je ne sentais pas que ça existait, que la mouette était une « mouette-existante » ; à l'ordinaire l'existence se cache. Elle est là, autour de nous, en nous, elle est *nous*, on ne peut pas dire deux mots sans parler d'elle et, finalement, on ne la touche pas. Quand je croyais y penser, il faut croire que je ne pensais rien, j'avais la tête vide, ou tout juste un mot dans la tête, le mot « être ». Ou alors, je pensais... comment dire ? Je pensais *l'appartenance*, je me disais que la mer appartenait à la classe des objets verts, ou que le vert faisait partie des qualités de la mer » (*OR*, p. 150). En irréductible excès par rapport à toute pensée explicative, l'existence est absurde. « Tout à l'heure j'ai fait l'expérience de l'absolu : l'absolu ou l'absurde. Cette racine il n'y avait rien par rapport à quoi elle ne fût absurde (...). Devant cette grosse patte rugueuse, ni l'ignorance ni le savoir n'avaient d'importance : le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence. Un cercle n'est pas absurde, il s'explique très bien par la rotation d'un segment de droite autour d'une de ses extrémités. Mais aussi un cercle n'existe pas. Cette racine, au contraire, existait dans la mesure où je ne pouvais pas l'expliquer. Noueuse, inerte, sans nom, elle me fascinait, m'emplissait les yeux, me ramenait sans cesse à sa propre existence. J'avais beau me répéter : « C'est une racine » – ça ne prenait plus. Je voyais bien qu'on ne pouvait pas passer de sa fonction de racine, de pompe aspirante, à *ça*, à cet aspect huileux, calleux, entêté. La fonction n'expliquait rien : elle permettait de comprendre en gros ce qu'était qu'une racine, mais pas du tout *celle-ci*. Cette racine-ci, avec sa couleur, sa forme, son mouvement figé, était... au-dessous de toute explication » (*OR*, p. 153). Au dessous : dans une indétermination radicale qui nous rapproche de cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« matière » qu'Aristote en *Métaphysique* Z-3 tente *précisément* de distinguer de la substance.

Car la substance, explique-t-il, c'est d'abord le *sujet dont on prédique* ceci ou cela – et il faut penser ici : un sujet pleinement déterminé plutôt qu'un *substrat* indéterminé. En pensant le sujet comme *substrat*, on le pense tout autrement que comme sujet d'attribution – bien plutôt le pense-t-on comme *matière indéterminée*. Mais avec cette matière-substrat on *s'éloigne* de la substance authentique. Cette matière, c'est en effet ce qui subsiste d'une chose quand on en a ôté toutes les qualifications changeantes – déterminations spatiales, temporelles, relationnelles, quantitatives... « J'appelle matière, écrit Aristote, ce qui n'est par soi, ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être est déterminé »[190]. Là où Sartre en conclura : ici, avec la matière, nous tenons la substantialité authentique – l'absolu – de la chose, Aristote affirme : « cela est impossible, car la substance paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable et d'être une chose individuelle (*tode ti*) »[191]. Non pas tant substrat permanent indéterminé du changement que *sujet déterminé d'attribution*, telle est la substance pour le Stagirite. Non pas existence échappant à toute raison, comme aurait dit Sartre, que quiddité (*to ti èn einai*) totalisant les attributs qui définissent strictement la chose.

« La quiddité d'un être, dit fortement *Métaphysique* Z-4, est son essence individuelle et déterminée »[192] – c'est elle qui constitue la substance de premier rang (et non pas la matière). En Z-6, Aristote s'efforce de démontrer que cette essence la plus propre *n'est nullement étrangère à la chose* – au contraire, *elle est la chose même dans son intelligibilité absolument spécifique*. « Chaque être, en effet, ne diffère point, semble-t-il bien, de sa propre substance et on appelle quiddité la substance de chaque chose »[193]. Z-6 confirme donc la polémique constante contre Platon : 1) ce qui est séparable de la chose n'est pas substance (c'est la généralité communautaire). 2) Ce qui est substance

[190] *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 21-22. Trad. fr. Tricot, t. 1 (Paris, Vrin, 1974), p. 354.

[191] *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 28 ; trad. fr., p. 355.

[192] *Métaphysique*, Z, 4, 1030 a 3 ; trad. fr., p. 362.

[193] *Métaphysique*, Z, 6, 1031 a 17-18 ; trad. fr., p. 371.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas séparable de la chose. Sartre : l'essence du cercle et les figures réellement existantes, très approximativement circulaires, sont deux. Aristote : la chose circulaire et la quiddité de cette chose font un[194]. L. Robin résumait ainsi en 1908 l'essentiel de l'argumentation (Z-6, 1031 b-1032 a 2) : il faut admettre, « puisque la Quiddité, c'est la Substance, que certaines quiddités sont les objets immédiats de notre connaissance, qu'elles *ne font qu'un avec les choses*, et que la Substance ne peut être séparée de ce dont elle est la substance. Bien plus, la Quiddité et la Chose n'ont qu'une même notion, et cela par essence, non par accident. Il n'y a pas lieu de distinguer entre la définition de l'Homme en soi et celle de l'homme qui est donnée dans Callias ou dans Socrate ; celle-ci représente la quiddité à aussi bon titre que l'autre ; il n'y a pas de différence entre les deux : elle ont une seule et même définition ; il faut donc rejeter une doctrine qui, mettant la Quiddité à part de ce dont elle est quiddité, érige cette quiddité en substance individuelle »[195].

Si pour Sartre, penser c'est perdre inévitablement la réalité existante – « cette pâte molle parcourue d'ondulations qui ont leur cause et leur fin hors d'elles-mêmes, ce monde sans avenir, où tout est rencontre, où le présent vient comme un voleur, où l'événement résiste par nature à la pensée et au langage, où les individus sont des accidents, des cailloux dans la pâte, pour lesquels l'esprit forge, après coup, des rubriques générales »[196] –, pour le Stagirite penser c'est atteindre la chose dans son intelligibilité rigoureusement spécifiée. Les substances, comme l'affirment les Livres 10 à 12 de *Métaphysique* Z, sont des définitions réelles (c'est-à-dire des définitions de choses). Une chose dans son essence la plus propre, c'est une totalisation de parties en une *forme*, exprimable dans une définition, et qui négligera donc l'aspect matériel de la chose – il faut apprendre à bien distinguer la partition du tout au niveau purement formel, au niveau purement matériel et au niveau du composé. « Ainsi une partie peut être, écrit Aristote, soit une partie de la forme (j'appelle forme, la quiddité), soit une partie du composé de la matière et de la forme, soit une partie de

---

[194] De ce point de vue, on pourrait dire que Roquentin « platonise ».

[195] L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote* (rééd. Hildesheim, G. Olms, 1963), p. 56-58.

[196] « M. J. Giraudoux et la philosophie d'Aristote », *Sit. I*, p. 77.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la matière elle-même. Mais seules les parties de la forme sont des parties de l'énonciation (*logos*) »[197]. La forme ne dépend que des parties formelles, totalisées dans une définition qui exprime la substantialité la plus propre de la chose – la pointe de l'argumentation, comme l'a bien vu P. Ricœur[198], c'est, en refusant que la forme puisse dépendre en quelque manière que ce soit des parties matérielles, de donner par là la prééminence à la forme dans l'ordre de la substance.

La définition quidditative, loin de laisser échapper la chose comme le suggère La Nausée, *en exprime l'unité substantielle la plus propre – Métaphysique* Z-12 établit la possibilité de cette unité de la forme dans la multiplicité des parties formelles. « Il faut bien que soit réellement un, tout ce qui rentre dans la définition : la définition est, en effet, une énonciation (*logos*) une et une énonciation exprimant la substance ; elle doit donc être l'énonciation d'un objet un, puisque la substance signifie, disons-nous, une chose une et un être déterminé »[199]. Définir la chose, c'est déterminer toujours plus finement son essence – spécifier le genre en espèces toujours plus déterminées : l'homme c'est cet animal pourvu de pieds, de deux pieds, de deux pieds non fendus... Le genre se réalise dans l'espèce immédiatement inférieure, l'espèce immédiatement inférieure à son tour dans une espèce inférieure, et ainsi de suite jusqu'à l'*infima species*. « Il est donc manifeste que la définition est l'énonciation formée à partir des différences, et, précisément, de la dernière des différences, tout au moins si la division se fait correctement »[200]. *Le monde des raisons n'est pas celui des existants*, nous dit Sartre, répliquant à Aristote pour lequel au contraire : *de toute chose étante il peut y avoir connaissance* – et même connaissance scientifique (démonstrative).

b) Examinons maintenant – ce sera notre second point – la question de la puissance et de l'acte. La racine du jardin public dans *La Nausée* existe réellement dans la stricte mesure où elle est *inachèvement*

[197] *Métaphysique*, Z, 10, 1035 b 31-33 ; trad. fr., p. 407.
[198] *Platon et Aristote* (Paris, C.D.U., 1964), p. 127.
[199] *Métaphysique*, Z, 12, 1037 b 24-27 ; trad. fr., p. 419-420.
[200] *Métaphysique*, Z, 12, 1038 a 28-30 ; trad. fr., p. 423.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

radical et insurmontable[201]. Elle est, à la rigueur, noirâtre, mais pas *vraiment* noire. « La racine n'*était pas* noire, ce n'était pas du noir qu'il y avait sur ce morceau de bois – c'était... autre chose : le noir, comme le cercle, n'existait pas. (...). Ce noir, là, contre mon pied, ça n'avait pas l'air d'être du noir mais plutôt l'effort confus pour imaginer du noir de quelqu'un qui n'en aurait jamais vu et qui n'aurait pas su s'arrêter, qui aurait imaginé un être ambigu, par-delà les couleurs. Ça *ressemblait* à une couleur, mais aussi... à une meurtrissure ou encore à une sécrétion, à un suint – et à autre chose, à une odeur par exemple, ça se fondait en odeur de terre mouillée, de bois tiède et mouillé, en odeur noire étendue comme un vernis sur ce bois nerveux, en saveur de fibre mâchée, sucrée. Je ne le *voyais* pas simplement ce noir : la vue c'est une invention abstraite, une idée nettoyée, simplifiée, une idée d'homme. Ce noir-là, présence amorphe et veule, débordait de loin, la vue, l'odorat et le goût. Mais cette richesse tournait en confusion et finalement ça n'était plus rien parce que c'était trop » (*OR*, p. 154-155). Brusquement surgissent des profondeurs de la mémoire de Roquentin d'autres sensations, aussi incertaines et confuses que celle du bois mouillé – les bretelles d'Adolphe, au Rendez-vous des Cheminots, *n'étaient pas* violettes, c'étaient deux taches indéfinissable ; le galet du tout début, lisse et boueux, *refusait d'être* quelque chose de précis ; la main de l'autodidacte *n'était pas* une vraie main, mais une sorte de gros vers blanc ; le verre de bière au café Mably *n'était pas* d'une transparence de cristal. « Louches : voilà ce qu'il étaient, les sons les parfums, les goûts. Quand ils vous filaient

[201] Roquentin éprouve cet inachèvement de l'existence en décompression dans le dégoût, comme un horrible ratage où se signifie sa hantise (sexuellement surdéterminée) de la chair répugnante. L'univers n'est qu'une « ignoble marmelade » (*OR*, p. 159) où des choses sans force s'affalent comme de provocantes masses molles. « Tant d'existences manquées et obstinément recommencées et de nouveau manquées – comme les efforts maladroits d'un insecte tombé sur le dos ? (J'étais un de ces efforts). Cette abondance-là ne faisait pas l'effet de la générosité, au contraire ; elle était morne, souffreteuse, embarrassée d'elle-même » (*OR*, p. 157). Cette chute vertigineuse des existants englués dans une faiblesse poisseuse déclenche la colère haineuse de Roquentin. « Il y en avait, il y en avait ! Ça montait jusqu'au ciel, ça s'en allait partout, ça remplissait tout de son affalement gélatineux et j'en voyais des profondeurs et des profondeurs, bien plus loin que les limites du jardin et que les maisons et que Bouville... » (*OR*, p. 159).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapidement sous le nez, comme des lièvres débusqués, et qu'on n'y faisait pas trop attention, on pouvait les croire tout simples et rassurants, on pouvait croire qu'il y avait au monde du vrai bleu, du vrai rouge, une vraie odeur d'amande ou de violette. Mais dès qu'on les retenait un instant, ce sentiment de confort et sécurité cédait la place à un profond malaise : les couleurs, les saveurs, les odeurs, n'étaient jamais vraies, jamais tout bonnement elles-mêmes et rien qu'elles-mêmes. La qualité la plus simple, la plus indécomposable avait du trop en elle-même, par rapport à elle-même, en son cœur » (*OR*, p. 154).

À cet inaccomplissement de l'existence réelle qui semble insurmontable, l'aristotélisme oppose, dans toute substance, l'ordination de la puissance à l'être. Mais il faut nuancer cette opposition en fonction des différents sens de la puissance chez Aristote – nous pouvons schématiquement (en nous reportant à *Physique* III, ainsi qu'à *Métaphysique* Δ, 12 et Θ) en distinguer trois : ce qui ne peut absolument pas se réaliser ; ce qui peut ou non se réaliser ; ce qui, sous forme de pouvoir, pré-esquisse déjà une réalisation. Du sens un au sens trois on progresse en détermination.

Le sens qui se rapproche le plus de l'idée sartrienne d'indétermination et d'imperfection radicales, c'est « l'infini » (« *apeiron* »). De la longue étude qui occupe les chapitres 4 à 8 de *Physique* III, il ressort que l'infini est puissance par excellence, puissance qui, comme le dit fort justement Le Blond à la suite de Hamelin, « *exclut positivement le passage à l'acte* – car l'infini (...) ne peut exister en acte »[202].

Mais il y a aussi chez le Stagirite une puissance qui peut (ou non) se réaliser. On pourrait ici parler de la puissance comme « possibilité ambiguë des contraires »[203]. En ce sens ce qui peut être peut aussi ne pas être – seuls les êtres éternels et incorruptibles échappent à cette contingence (ils sont purement en acte et sans puissance aucune). Cette puissance, c'est ce que la logique modale détermine comme « possible » ou « contingent », à côté des modalités du « nécessaire » et de « l'impossible ». En ce sens (étroit) le possible c'est ce qui peut être (donc la négation de l'impossible) ou n'être pas (donc le non-néces-

[202] J.-M. Le Blond, *op. cit.*, p. 420. Hamelin, *Le système d'Aristote*, *op. cit.*, p. 284-285. Notons cette affirmation de *La transcendance de l'Ego* (*op. cit.*, p. 69) : « L'infini en acte » est une notion « contradictoire ».

[203] L. Robin, *Aristote* (Paris, P.U.F., 1944), p. 82.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

saire). Le célèbre chapitre 9 du *De Interpretatione* refuse le nécessitarisme – sont probablement visés les Mégariques –, en tentant de démontrer par l'absurde que, de deux propositions contradictoires singulières portant sur un événement futur (« il y aura demain une bataille navale »... « il n'y aura pas demain une bataille navale »), on ne peut pas dire que, nécessairement, l'une est vraie ou que nécessairement, l'autre est fausse. Tout au plus peut-on dire : il est nécessaire que l'une ou l'autre soit vraie – laquelle, cela demeure pour le moment présent entièrement indéterminé, et cette indétermination reflète une indétermination dans les choses mêmes[204].

Mais la puissance est *enfin et surtout* esquisse d'actualisation – non pas tant ce qui ne peut pas se réaliser, non pas même ce qui peut ou ne peut pas se réaliser, mais ce qui a toujours déjà commencé de s'actualiser : un *pouvoir*, une *faculté*, une *capacité* déterminés – et nous voici dès lors aux antipodes du jardin de Bouville où tout sombre dans la radicale indétermination de « masses monstrueuses et molles, en désordre – nues d'une effrayante et obscène nudité » (*OR*, p. 151). La puissance aristotélicienne à l'opposé se définit, comme le dit L. Robin, « par rapport aux « œuvres » dans lesquelles elle se manifeste effectivement (*ergon*), c'est-à-dire par rapport à l'« acte », par rapport à l'*energeia* »[205]. Ainsi ordonnée à l'acte (cf. l'*ordinatio ad finem* des scolastiques), la puissance vire de l'indétermination à la *déterminabilité* – elle est ce qui peut s'actualiser si aucun obstacle n'y fait empêchement. « Une chose est possible (*dunaton*), écrit Aristote en *Métaphysique* Θ, 3, si son passage à l'acte (*energeia*), dont elle est dite avoir la puissance (*dunamis*), n'entraîne aucune impossibilité »[206].

L'idée d'un processus continu d'actualisation de la puissance est précisément ce que refuse toute la métaphysique sartrienne de la puissance comme *insurmontable* indétermination. Puissance, nous dit Aristote, c'est une *capacité déterminée qui, si rien ne l'empêche, doit s'actualiser* – est puissance ce qui peut produire un « changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre »[207]. Ainsi

---

[204] Cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, *op. cit.*, p. 167.
[205] L. Robin, *Aristote*, p. 82.
[206] *Métaphysique*, Θ, 3, 1047 a 25-26 ; trad ; fr., p. 492.
[207] *Métaphysique*, Θ, 1, 1046 a 11 ; trad. fr., p. 483.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'architecte a-t-il la capacité d'agir sur les choses qui serviront à bâtir la maison ou sur la maison déjà bâtie, et le médecin de se guérir lui-même, non en tant que médecin mais en tant que malade. De ce sens premier et fondamental se tirent les sens dérivés : capacité à recevoir l'effet du pouvoir actif ou de résister à une action destructrice, ainsi que le sens du terme opposé : impuissance c'est absence (privation) d'une capacité déterminée. On voit bien en particulier que, dans le cas des puissances propres à l'âme, elles ne signifient pas seulement la possibilité nue, mais aussi et surtout l'*habitus* (*hexis*) – la capacité *déterminée* d'agir ou de produire. La pure possibilité indéterminée s'actualise dans une *hexis*, et l'*hexis* à son tour s'actualise dans un acte pleinement achevé (*energeia*, *entelecheia*). À l'acte est ordonnée la puissance, l'acte est suprêmement réel et premier, la puissance lui est entièrement relative[208] – cette thèse cardinale de l'aristotélisme est purement et simplement renversée dans la première littérature métaphysique de Sartre lorsque ce dernier affirme que chaque existant réel est indétermination *radicale, définitive et insurmontable.*

c) Ces remarques nous conduisent à notre troisième point : les rapports entre forme et matière au sein de la nature. À considérer les choses en aristotélicien, le jardin public de Bouville apparaît comme une sorte d'*antiphysis*. En effet, Aristote dans sa *Physique* définit comme êtres naturels (et non pas artificiels) : les plantes, les corps simples (feu, terre, eau, air), les animaux et les leurs parties. Or ce qui distingue les êtres naturels des autres c'est qu'ils ont en en eux-mêmes « un principe de mouvement (*kinésis*) et de fixité (*stasis*) »[209]. Une chose naturelle va d'elle même vers sa fin. C'est ainsi que dans la cosmologie aristotélicienne, par essence le feu tend à se mouvoir vers le haut, la terre vers le bas, et que plus généralement tous les êtres de la nature se définissent par une tendance à réaliser leur forme. *Mais au*

---

[208] L'acte précède la puissance a) logiquement, b) temporellement, c) comme forme, d) comme éternité et incorruptibilité (*Métaphysique*, Θ, 8). Chez Sartre la matière *met en échec* la tendance à la forme, et ce monde où nous vivons, où tout s'agite absurdement, *n'est pas* suspendu aux mouvements éternels d'êtres incorruptibles (eux-mêmes mus par le premier moteur immobile, séparé, et purement en acte). La critique sartrienne (bien connue) de *l'ens causa sui* de la théologie chrétienne se double donc ici d'une critique de la théologie aristotélicienne.

[209] *Physique* II, 1, 192 b 9-10 ; trad. fr. H. Carteron, t. 1 (Paris, Les Belles Lettres, 1973), p. 58.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jardin public de Bouville tout s'agite et pullule dans un désordre et un non-sens absolus, *rien ne naît pour devenir quelque chose.* Roquentin, prenant brusquement conscience qu'autour de lui les choses se meuvent et changent, se demande justement : n'y aurait-il pas ici quelque chose comme un passage du potentiel à l'actuel ? « Je me disais, en suivant le balancement des branches : les mouvements n'existent jamais tout à fait, ce sont des passages, des intermédiaires entre deux existences, des temps faibles. Je m'apprêtais à les voir sortir du néant, mûrir progressivement, s'épanouir : j'allais enfin surprendre des existences en train de naître » (*OR*, p. 156). *Vain espoir, dans ce monde ou nous vivons rien n'advient, tout remue sans but ni raison.* « Sur ces branches hésitantes qui tâtonnaient autour d'elles en aveugles, je n'arrivais pas à saisir de « passage » à l'existence. Cette idée de passage, c'était encore une invention des hommes. Une idée trop claire. Toutes ces agitations menues s'isolaient, se posaient pour elles-mêmes. Elles débordaient de toutes part les branches et les rameaux. Elles tourbillonnaient autour de ces mains sèches, les enveloppaient de petits cyclones. Bien sûr, un mouvement, c'était autre chose qu'un arbre. Mais c'était tout de même un absolu. Une chose. Mes yeux ne rencontraient jamais que du plein. *Ça grouillait d'existences, au bout des branches, d'existences qui se renouvelaient sans cesse et qui ne naissaient jamais.* Le vent-existant venait se poser sur l'arbre, comme une grosse mouche ; et l'arbre frissonnait. *Mais le frisson n'était pas une qualité naissante, un passage de la puissance à l'acte* ; c'était une chose ; une chose-frisson se coulait dans l'arbre, s'en emparait, le secouait, et soudain, l'abandonnait, s'en allait plus loin tourner sur elle-même »[210]. Or Aristote, auquel renvoie directement l'allusion à la puissance et à l'acte, affirmait tout au contraire en entamant l'élucidation des êtres de la nature : ce qui les définit, ce n'est pas d'abord leur matière, *mais bien leur forme vers laquelle ils tendent par leurs différents changements.* Ce fut justement l'erreur d'Antiphon, est-il expliqué dans *Physique* II, 1, de ne définir chaque chose que par sa matière, « sujet prochain et informe par soi »[211] (Ce fut aussi l'erreur de nombre de philosophes présocratiques, est-il

[210] *OR*, p. 156-157 (nous soulignons).
[211] *Physique* II, 1, 193 a 11-12 ; trad. fr., p. 60.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

précisé en *Métaphysique* A, 3-4, de ne s'attacher dans l'étude de la nature qu'aux éléments matériels : comme lorsque Thalès faisait de l'eau le principe de toutes choses, ou qu'Anaximène ramenait toutes les substances à l'air, Héraclite au feu, et Empédocle aux quatre « racines » du monde, l'eau, le feu, l'air, la terre).

Aristote, dans sa *Physique*, impose la prééminence de la forme dans la définition de la chose naturelle en mouvement par quatre arguments. a) « La nature doit être, dans les choses qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement, le type (*morphé*) et la forme (*eidos*), non séparables, si ce n'est logiquement »[212]. b) Si la forme est plus nature que la matière, c'est parce que toute chose est plus pleinement elle-même lorsqu'elle est en acte que lorsqu'elle est en puissance. c) Même lorsqu'en apparence c'est la matière qui semble primer, comme lorsqu'un lit enterré donne non un lit, mais du bois par germination, il suffit d'analyser de plus près le phénomène pour retrouver la primauté de la forme : l'homme engendre l'homme, telle espèce animale ou végétale engendre la même espèce animale ou végétale. d) Si l'on admet que la *phusis* est naissance, génération, croissance, il faut bien admettre que la *phusis*-génération va vers la *phusis*-nature comme vers sa forme où elle trouve son achèvement. Là ou chez Sartre tout l'univers tend à se ramener, selon une formule déjà citée, à une sorte de « pâte molle parcourue d'ondulations qui ont leurs cause et leur fin hors d'elles-mêmes »[213] (bref à la pure matière), chez Aristote la matière est un *pros ti*, elle s'ordonne à la forme où elle trouve son achèvement et sa détermination. (C'était un des points particulièrement soulignés par Hamelin dans son *Système d'Aristote*)[214].

Certes en physique, à la différence de ce qui se passe en mathématique, on s'intéresse à la forme engagée dans la matière, mais la considération de la matière reste seconde par rapport à celle de la forme. D'abord la matière n'est, dans la nature comme dans l'art,

---

[212] *Physique* II, 1, 193 b 4-5 ; trad. fr., p. 61.

[213] « M. J. Giraudoux et la philosophie d'Aristote », *Sit. I*, p. 77.

[214] Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 267 : la matière chez le Stagirite, affirme Hamelin, ne saurait avoir de « réalité », l'ontologie aristotélicienne est « conceptualiste ou idéaliste », c'est l'unité conceptuelle qui fait d'un être un véritable être. Et Hamelin ajoutait (*op. cit.*, p. 271-273) : dans toute production ou génération, l'efficience se concentre dans la forme finale. L'interprétation de L. Robin allait dans le même sens.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'au service de la forme. Ensuite la forme, comme fin, est ce à quoi s'ordonnent les processus matériels. Enfin la matière – c'était la formule relevée par Hamelin – « est un relatif, car autre forme, autre matière »[215]. C'est à une lecture du Stagirite proche de celle de Hamelin que s'arrête Sartre dans son article sur Giraudoux, *précisément pour dessiner de la manière la plus nette possible l'ontologie de la choséité qu'il refuse*. Dans l'univers aristotélicien, écrit-il « le repos intelligible et l'ordre existent d'abord, ils sont la fin du changement et sa seule justification », ils s'incarnent dans des « formes substantielles »[216] qui guident et pré-tracent tout devenir. À quoi s'oppose frontalement le monstrueux jardin public de Bouville, où *rien* ne change sous l'effet d'un forme comprise comme fin – ça se déplace, ça s'altère, ça naît, ça meurt, ça grandit, ça rapetisse, dans le désordre et la confusion la plus totales. *Dans* l'antiphysis *sartrienne, l'efficience est puissance brute et inintelligible, dans la nature aristotélicienne, c'est essentiellement la forme qui est principe d'efficience* (c'est par la présence d'une forme que se met en branle le changement). Car, écrit Aristote en *Métaphysique* Z-7, c'est l'homme qui engendre l'homme – par où il faut entendre : la forme du géniteur provoque et guide la génération et la croissance de l'enfant.

Si aucune finalité n'habite l'univers sartrien, chez le Stagirite le nature produit toujours en vue d'une fin – *eneka tou poiei* – et ne fait rien d'inutile, elle est semblable à un habile architecte qui dispose toutes choses avec sagacité pour arriver à ses fins[217]. Au chapitre 8 du Livre II de la *Physique*, Aristote multiplie les arguments en faveur de la finalité de la nature. Sartre : au jardin public, toutes les plantes végètent dans une existence souffreteuse sans jamais jaillir vers le ciel de toute la force de leur jeune sève. « Tant d'existences manquées et obstinément recommencées et de nouveau manquées – comme les efforts maladroits d'un insecte tombé sur le dos » (*OR*, p. 157).

---

[215] *Physique* II, 1, 194 b 9 ; trad. fr., p. 64. Hamelin, *Le système d'Aristote*, *op. cit.*, p. 265.

[216] *Situations I*, respectivement p. 77 ; p. 78.

[217] Cf. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne* (Paris, 1913). (Rééd. Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Univ. de Louvain et Paris, Vrin, 1946, p. 234-325, notes 25, 26 et 27 pour les occurrences des trois manières de déterminer la finalité de la nature).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Aristote : toute production naturelle aboutit à un terme dernier dans lequel elle s'achève : sa « fin » ; là où s'arrête le devenir lorsqu'il a atteint son but. « Désordre, monotonie, tristesse » (*OR*, p. 1685) qualifiaient déjà le monde de la contingence dans le « Carnet Dupuis ». À l'opposé exact de la nature aristotélicienne, finalisée de part en part, exprimant un ordre harmonieux et foncièrement intelligible, soumise, de la structure la plus générale du cosmos aux plus infimes processus physiques, aux principes d'unité dans la multiplicité, de raison, de simplicité et de constance, la nature sartrienne apparaît comme informe prolifération repoussante d'une matière pourrie, moisie, rongée par la désintégration.

3. Le salut par l'art

Quittons le jardin public et revenons quelques jour en arrière, au café Mably, où nous avions laissé Roquentin en proie à une insurmontable nausée – la banquette s'enfonce, formes et couleurs flottent, les paroles des joueurs de cartes se perdent dans un brouhaha confus. Mais voici que du phonographe jaillit un air de jazz. Avec l'intrusion, dans ce monde flasque des banquettes défoncées et des bretelles mauves, de la parfaite beauté d'une mélodie, la nausée cesse brusquement.

La mélodie : symbole d'un monde transfiguré où les choses n'existeraient plus dans la stupeur muette de leur contingence brute, mais seraient appelées – comme dans la nature aristotélicienne – par leurs formes finales. L'écoute fascinée : image d'une vie non plus débordante et gratuite mais justifiée de part en part. « *Some of these days /You'll miss me honey* » (*OR*, p. 29). Une myriade de petites secousses sonores se précipite vers l'entrée en scène de la voix de Sophie Tucker. Le temps s'est durci comme un ruban d'acier, qui brille au dessus des choses vagues abandonnées à leur misère et à leur contingence. « Quelques secondes encore et la négresse va chanter. Ca semble inévitable, si forte est la nécessité de cette musique : rien ne peut l'interrompre, rien qui vienne de ce temps où le monde est affalé ; elle cessera d'elle-même, par ordre. Si j'aime cette belle voix, c'est surtout pour ça : ce n'est ni pour son ampleur ni pour sa tristesse, c'est qu'elle est l'événement que tant de notes ont préparé, de si loin, en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mourant pour qu'il naisse »[218]. La voix a jailli, et dans l'instant même, explique Roquentin, mon dégoût a disparu, cédant la place à une exaltation de tout mon être – j'ai eu l'impression, dit-il, de renaître. « J'ai senti mon corps se durcir et la Nausée s'est évanouie. D'un coup : c'était presque pénible de devenir ainsi tout dur, tout rutilant. En même temps la durée de la musique se dilatait, s'enflait comme une trombe. Elle emplissait la salle de sa transparence métallique, en écrasant contre les murs notre temps misérable. Je suis *dans* la musique. Dans les glaces roulent des globes de feu ; des anneaux de fumée les encerclent et tournent, voilant et dévoilant le dur sourire de la lumière. Mon verre de bière s'est rapetissé, il se tasse sur la table : il a l'air dense, indispensable. Je veux le prendre et le soupeser, j'étends la main... Mon Dieu ! C'est ça surtout qui a changé, ce sont mes gestes. Ce mouvement de mon bras s'est développé comme un thème majestueux, il a glissé le long du chant de la négresse ; il m'a semblé que je dansais »[219].

La voix qui entre en scène en ayant été appelée par tous les mouvements sonores de l'orchestre, *c'est la métaphore d'une naissance transfigurée* – non plus surgissement contingent par effondrement de

---

[218] *OR*, p. 29. M. Contat et M. Rybalka ont raison de rapprocher (*OR*, p. 28, n. 3) cette description de celle des « arts du mouvement » – cinéma, théâtre, musique – dans « L'art cinématographique », une Conférence de 1931 (*Les écrits de Sartre*, *op. cit.*, p. 548 *sq.*). Dans ces arts, explique Sartre, les mouvements sont inéluctables, c'est-à-dire toujours-déjà contenus dans leur fin. « Il y a dans la mélodie quelque chose de fatal. Les notes qui la composent se pressent les unes contre les autres et se commandent étroitement » (p. 549).

[219] *OR*, p. 29. La matrice existentielle de ce passage, c'est l'euphorie d'une sorte de réassurance virile imaginaire, succédant à l'affalement menaçant de la chair féminine. S. Doubrovsky (« Le neuf de cœur... », Revue « Obliques », *op. cit.*, p. 72-73) souligne l'importance de la partie de cartes, où se joue symboliquement la naissance du fils dans et par le meurtre du père. Le contenu philosophique enveloppé dans la séquence de la chanteuse, c'est une métaphysique du salut par l'art, qui croise le chemin d'*À la recherche du temps perdu*. Nous verrons que Proust joue un rôle important dans le DES sur l'imagination. J. Pacaly (*Sartre au miroir*, *op. cit.*, n. 88, p. 133) montre comment certaines expressions décrivant le « petit air de saxophone » reprennent quasiment les descriptions de la « petite phrase » de la sonate de Vinteuil. Il faudrait aussi remarquer dans le passage cité la présence d'un noyau fantasmatique qui traverse une bonne partie de l'œuvre littéraire de Sartre : « Je meurs pour que Dieu naisse ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'existence brute, mais accomplissement d'une attente, tout comme le Christ, lorsqu'il naquit, accomplit toutes les prophéties de l'Ancien Testament[220]. Créer une œuvre, ce serait surmonter la contingence de son surgissement, naître *pour* satisfaire à l'attente de l'humanité d'un sauveur providentiel – on voit combien la métaphysique du salut par l'art, dont nous avons suivi dans *Les Mots* la constitution dans les premières années enfance, est loin d'être radicalement critiquée en 1938. Le compositeur et la chanteuse : « en voilà deux qui sont sauvés », dit Roquentin dans la dernière page du récit. Lavés du pécher d'exister. Créer : non plus exister simplement au hasard des rencontres contingentes. S'élever à l'être nécessaire et, par là, offrir à l'humanité souffrante une possibilité de se sauver à son tour en communiant avec l'Œuvre.

Faut-il se laisser emporter par ce beau rêve ? Peut-être alors pourrait-on essayer d'écrire un livre – « il faudrait qu'on devine, dit Roquentin, derrière les mots imprimés, derrière les pages, quelque chose qui n'existerait pas, qui serait au-dessus de l'existence. Une histoire, par exemple, comme il ne peut pas en arriver, une aventure. Il faudrait qu'elle soit belle et dure comme de l'acier, et qu'elle fasse honte aux gens de leur existence » (*OR*, p. 210). Faut-il au contraire se moquer d'un « pauvre type » qui croit naïvement à la possibilité d'échapper à l'existence contingente ?[221] *La Nausée* reste en suspens.

---

[220] J. Pacaly renvoie ici assez justement au désir d'enfance « d'être celui que l'on attend » (*Sartre au miroir*, *op. cit.*, p. 137) et évoque « l'identification narcissique au Christ annoncé par tout l'Ancien Testament » (*ibid.*). Sans adhérer nécessairement aux présupposés psychanalytiques de cette interprétation, reconnaissons la présence dans ces dernières pages de *La Nausée* de l'idée proprement fantastique qu'en créant l'Œuvre belle on se sauve et on sauve par là même aussi l'humanité (cf. la figure de l'écrivain-martyr dans *Les Mots*).

[221] « Et moi aussi j'ai voulu *être*. Je n'ai même voulu que cela ; voilà le fin mot de l'histoire. Je vois clair dans l'apparent désordre de ma vie : au fond de toutes ces tentatives qui semblaient sans liens, je retrouve le même désir : chasser l'existence hors de moi, vider les instants de leur graisse, les tordre, les assécher, me purifier, me durcir, pour rendre enfin le son net et précis d'une note de saxophone. Ça pourrait même faire un apologue : il y avait un pauvre type qui s'était trompé de monde. Il existait, comme les autres gens, dans le monde des jardins publics, des bistrots, des villes commerçantes, et il voulait se persuader qu'il vivait ailleurs, derrière la toile des tableaux, avec les doges du Tintoret, avec les graves florentins de Gozzoli, derrière les pages des livres, avec Fabrice del Dongo et Julien Sorel... » (*OR*, p. 206-207).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

SECONDE PARTIE

L'IMAGE ENTRE PSYCHOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INTRODUCTION

Jusqu'à la parution de l'*Être et le néant*, Sartre ne se contente pas de rédiger des œuvres de fiction à visée métaphysique. Il construit, dès son Diplôme d'Études Supérieures (soutenu en 1927) une *métaphysique de l'esprit créateur comme imagination*[1]. En 1933-1934, à Berlin, il s'engage dans l'élaboration d'une phénoménologie transcendantale issue de Husserl, qui va lui permettre de développer ensuite une psychologie phénoménologique de l'imagination (et de l'émotion)[2]. Le Diplôme d'Études Supérieures, intitulé « L'image dans la vie psychologique : rôle et nature », est rédigé sous la direction d'H. Delacroix[3].

---

[1] La date de soutenance est donnée par M. Contat et M. Rybalka (*OR*, p. XLV). La rédaction remonte donc très probablement à 1926-1927. Il est possible relier le thème des premiers travaux philosophico-psychologiques sartriens (l'imagination) à l'intérêt passionné du jeune Sartre pour la question de l'œuvre d'art (au premier chef : de la création littéraire). Toutefois cela n'apparaît nettement que dans le Diplôme d'Études Supérieures, avec les perspectives ouvertes (à la suite des travaux de H. Delacroix), sur la psychologie de l'artiste. Sartre en revanche semble n'avoir que tardivement intégré à *L'imaginaire* – à la suite d'une remarque de B. Groethuysen – la réflexion terminale sur l'œuvre d'art. Cf. le film *Sartre par lui-même*, *op. cit.*, p. 59-60. Remarquons que le problème de l'articulation entre imaginaire et œuvre d'art est au cœur du « Flaubert » (cf. en particulier deuxième Partie, Livre premier). Le Diplôme de Sartre est inédit et nous devons à l'obligeance de M. Contat et de M. Rybalka d'avoir pu en consulter le dactylogramme. (Nous citerons désormais cette œuvre d'après la pagination de ce dactylogramme et utiliserons l'abréviation : DES).

[2] Husserl est évoqué deux fois dès le Diplôme d'Études Supérieures, mais comme en passant, et de façon très extérieure. D'abord pour sa critique du psychologisme en logique (connue en France depuis l'article de Delbos en 1911 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*). Ensuite son nom apparaît pour une raison encore plus insignifiante : le Diplôme cite un texte d'A. Flach qui lui-même fait allusion à la conscience de *Bedeutung* husserlienne (DES p. 100).

[3] Professeur à la Sorbonne à l'époque des études de Sartre, H. Delacroix publia plusieurs livres qui jouèrent un rôle important dans la formation de Sartre en psychologie : *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle* (Paris, Alcan, 1889) ; *Les grands mystiques chrétiens* (Paris, Alcan, 1908) ; *Le langage et la*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'imagination est publiée en 1936, mais à partir de matériaux largement plus anciens empruntés au Diplôme[4]. *L'imaginaire* paraît partiellement (première Partie) en 1938[5], puis complètement en 1940, mais ici encore à partir d'une base plus ancienne[6].

L'intérêt majeur de ce cycle de travaux, c'est – outre ses liens avec le problème central de la création littéraire qui nous a occupé dans notre première Partie – qu'il permet de suivre l'évolution de la manière dont Sartre entre 1927 et 1940 *tente de fonder la psychologie empirique dans une ontologie de la conscience.*

Du Diplôme à *L'imaginaire*, ce projet de fondation persiste, mais il prend des formes différentes. Avant 1933-1934, l'ontologie fondatrice est une métaphysique de l'esprit. Au delà de cette date commence de s'élaborer une ontologie du psychique dont le sens est loin d'être univoque. Nous distinguons trois approches. Dans une première interprétation, cette ontologie se fonde dans une philosophie transcendantale prolongeant (avec d'importantes modifications) certaines intuitions des *Ideen... I* de Husserl. Nous examinerons, en commentant *La transcendance de l'Ego* (dans la troisième Partie de ce livre), les problèmes posés par cette fondation. Disons seulement pour le moment que Sartre, à Berlin, affirme que la spontanéité transcendantale impersonnelle « constitue » le psychique comme domaine d'investigation de la psychologie empirique. L'être du psychique dans cette première approche, c'est donc son *être-constitué* dans la conscience transcendantale.

Par ailleurs Sartre, après Berlin, est tenté d'interpréter – par exemple dans *L'imagination* et dans *L'imaginaire* – le fondement ontologique des vécus empiriques de conscience simplement comme *essence* de ces

---

pensée, (Paris, Alcan, 1924) ; *Psychologie de l'art* (Paris, Alcan, 1927). Mais l'influence de ces textes ne s'étendit pas au delà du Diplôme.

[4] M. Contat et M. Rybalka situent fin 1934 le début de la rédaction d'un « ouvrage sur l'imagination » à la demande d'H. Delacroix , directeur de collection chez Alcan (*OR*, p. L).

[5] Dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* ; cf. M. Contat, M. Rybalka, *ES*, p. 77.

[6] Si l'on en croit S. de Beauvoir (*FA*, t. 1, p. 240, 244) Sartre, dès la rédaction du travail sur l'imagination commandé par Alcan, avait déjà en tête, au delà de l'étude simplement historique et critique – seule retenue par H. Delacroix pour *L'imagination* – les analyses positives du phénomène de l'image qui allaient constituer *L'imaginaire.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vécus, selon l'orientation des *Recherches logiques* ou de la première Section des *Ideen... I.* L'être du psychique se comprend alors comme son *essence*[7].

Enfin, dans la Conclusion de *L'imaginaire*, s'esquisse une troisième interprétation, dans laquelle l'instance ontologique fondatrice de la psychologie empirique deviendrait la « réalité-humaine » comprise « métaphysiquement » comme liberté néantisante finie et située, dans le sillage d'une reprise (à contresens) d'*Être et temps* de Heidegger[8]. Sartre s'éloigne de sa philosophie transcendantale de Berlin inspirée de Husserl.

Quelle que soit la forme que prend la récession à l'être du psychique, Sartre mène une guerre constante contre l'ontologie naturaliste sur laquelle reposent – parfois à leur insu – les travaux des psychologues et de la plupart des métaphysiciens. Esquissons rapidement la visée spécifique du Diplôme. Que veut le jeune Sartre en rédigeant sous la direction d'un psychologue reconnu (H. Delacroix) un Mémoire intitulé : « L'image dans la vie psychologique, rôle et nature » ? D'un mot : articuler une nouvelle métaphysique de l'imagination et une nouvelle description psychologique de l'image. *Libérer une compréhension de l'esprit créateur à partir d'une critique des fausses conceptions de l'image-chose et en s'appuyant sur une description*

---

[7] La démarche de *L'imagination* est équivoque. Si on la prend dans son apparence la plus manifeste, c'est un simple dégagement de l'essence de l'intention imageante (comparable à la démarche de la première Partie de *L'imaginaire*). En même temps c'est une récession à « l'existence » de la conscience imageante comme « pure spontanéité » qui excède manifestement la capacité de l'intuition éidétique (*L'imagination*, Paris, P. U.F., 1969, p. 1 ; nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *Ion*).

[8] La démarche de *L'imaginaire* à son tour n'est donc pas univoque : elle dégage pour l'essentiel, comme nous venons de le rappeler, l'essence de la conscience imageante. Mais dans sa Conclusion, alors qu'on attendait plutôt une philosophie transcendantale de l'imagination, l'ouvrage déploie une métaphysique de l'imagination, pensée dans sa fonction de surrection de la « réalité-humaine » néantisante et libre au milieu de la réalité brute (dès lors constituée en « monde »). L'*Esquisse d'une théorie des émotions* repose aussi sur une démarche très ambiguë, parce que cette œuvre accomplit précisément ce tournant dans le chemin de pensée de Sartre, qui le conduit de la phénoménologie transcendantale husserlienne à Heidegger (réinterprété à tort comme « métaphysicien » de la « réalité-humaine »). Nous revenons sur tous ces problèmes dans notre Conclusion générale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychologique renouvelée de la fonction psychique : imagination[9]. Perspective, on le voit, très différente de celles de *La transcendance de l'Ego,* de *L'imagination* ou de la Conclusion de *L'imaginaire*. Dans l'article sur l'*Ego*, il s'agira de s'élever à une philosophie proprement transcendantale en transformant (grâce à une lecture critique des *Ideen... I*) la signification métaphysique du concept de spontanéité en celle d'un absolu *constitutif* de tous les domaines ontologiques concevables. Dans *L'imagination*, Sartre s'efforcera (si on néglige les grandes ambiguïtés de sa démarche) de dégager une intuition éidétique de la conscience imageante, en déposant pour ainsi dire toute la tradition ontologique de la conscience-substance – celle des philosophes ou celle qui soutient (à son insu) la psychologie positive. Dans *L'imaginaire*, il y aura (toujours en simplifiant) une sorte de retour à la métaphysique, par abandon de la problématique transcendantale, mais cette métaphysique sera très différente de celle qui régit le Diplôme. Ce sera une métaphysique, non plus de l'esprit créateur comme spontanéité quasi-infinie, mais de la « réalité-humaine » comme liberté néantisante finie et située. Notre Conclusion générale reprendra ces question difficiles de l'évolution de Sartre au tournant des années quarante.

Que l'œuvre de jeunesse représentée par le Diplôme d'Études Supérieures s'inscrive dans un horizon résolument métaphysique, c'est ce dont atteste en particulier le fait que le concept d'« esprit créateur » sur lequel elle repose fait écho, non seulement à la métaphysique bergsonienne, mais aussi à la métaphysique sous-jacente à la conception proustienne de la littérature. Nous aurons à analyser de plus près ces relations complexes, mais nous pouvons déjà esquisser quelques remarques.

Le Diplôme contient plusieurs allusions à la philosophie proustienne de l'art, au *Monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer, ainsi qu'à l'idéalisme post-kantien[10]. L'étude de la

---

[9] Sur les rapports entre psychologie et métaphysique, cf. DES, p. 258-261 (la métaphysique de l'« esprit créateur » fondatrice de la psychologie rénovée de l'image). Sur la notion d'« esprit créateur », cf. DES, p. 71, 72, 75, 76, 111, 154, 164, 257, 260, 261, 267, 270-72, etc.

[10] Proust est cité et discuté aux p. 22-23 du *Diplôme*. Schopenhauer aux p. 93 et 132 (en relation à la théorie proustienne de la contemplation esthétique). Le post-kantisme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

perception esthétique dans notre chapitre deux permettra une confrontation entre Sartre et Proust.

Concernant le courant de pensée jalonné par les noms de Schelling, Schopenhauer et Proust[11], il entrait en résonance avec cette conviction fortement enracinée dans l'histoire personnelle de Sartre, où s'était longuement façonné le projet d'exister pour écrire : l'artiste de génie possède une *imagination véritablement créatrice constitutive d'un quasi-monde*. Dans le Diplôme cette conviction est encore vivante – c'est bien une métaphysique de l'imagination créatrice qui aimante toutes les critiques de la psychologie, accusée d'être restée empêtrée dans le formulaire de Taine. Mais précisément, chez Proust, la contemplation esthétique – reprise et accomplie dans l'œuvre d'art – était déjà comprise comme une conversion par laquelle nous pouvions découvrir, dans une sorte d'illumination, un monde plus vrai et plus réel que le monde de l'expérience ordinaire. Nous commenterons les accents platoniciens de cette véritable réminiscence. Schopenhauer pour sa part – qui influence directement l'article de Proust sur la musique intitulé « Un dimanche au Conservatoire »[12] – déterminait la contemplation esthétique comme rupture avec le monde phénoménal réglé par le principe de raison, se produisant lorsque l'individu s'abolit comme sujet de vouloir pour renaître comme pur regard contemplatif des Idées objectivant l'en soi. Si Sartre reconnaît dans son Diplôme qu'il faut en effet, pour atteindre à l'expérience authentique de l'imagination créatrice, s'arracher à la sphère de l'agir intéressé dans laquelle l'intériorité psychique se dégrade en figuration du réel, il n'accepte pas de conférer aussi franchement aux objets beaux le statut d'Idées au sens quasi-métaphysique d'objectités de l'en soi (Schopenhauer pour sa part rendait hommage à Platon en réactivant la notion d'Idée). C'est que dans le Diplôme les convictions métaphysiques sur le quasi-monde de l'art vacillent déjà sous l'effet de la prise de conscience de cette vérité capitale que l'imagination, à la différence de la perception, *ne*

---

allemand (Schelling en particulier) est évoqué à propos de la philosophie romantique de H. Ahrens (DES p. 37, 45) .

[11] Nous reviendrons (cf. *infra*, p. 380) sur la façon dont Proust a reçu l'influence de Schelling et de Schopenhauer *via* Séailles (cf. A. Henry, *M. Proust, théories pour une esthétique*, Paris, Klincksieck, 1983).

[12] A. Henry, *op. cit.*, p. 46 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

donne jamais la chose « en chair et en os ». L'image, affirme constamment Sartre, ne « représente » rien, c'est-à-dire ne nous met jamais en présence de quelque chose de réel.

Par rapport à Bergson, le Diplôme oscille entre hommage et critique ; c'est ce que nous montrerons en détail lorsque nous étudierons, dans notre premier chapitre, la question des rapports entre métaphysique et psychologie en tant que constituant l'horizon de la première philosophie sartrienne. Le Diplôme fait écho à la démarche bergsonienne de récession du psychologique au métaphysique, illustrée par l'*Essai sur les données immédiates* : différenciation « en nature » du « moi superficiel », avec ses états de conscience distincts – relevant de la science psychologique –, et du « moi profond » se recréant continûment – connu par intuition métaphysique. De même il se souvient de la démarche de *Matière et mémoire*, œuvre aussi utilisée : distinction du plan sensori-moteur où règne la psycho-physiologie, et du plan des souvenirs spirituels purs, accessible à la métaphysique de la mémoire. D'une manière comparable, dans son Diplôme, Sartre tente de *rétrocéder de la psychologie, qui ne connaît que des « états mentaux » – représentations de l'extériorité d'inertie participant eux-mêmes de l'extériorité d'inertie – à une métaphysique de « l'esprit » créateur qui imagine*. On observera d'ailleurs que Bergson, pour illustrer son concept métaphysique d'esprit créateur, sollicitait volontiers la créativité de l'artiste de génie : nous sommes libres, disait-il dans l'*Essai sur les données immédiates*, quand nos actes expriment notre personnalité profonde, « quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste »[13].

Toutefois il y a déjà en 1927 deux différences marquantes entre Sartre et Bergson. D'abord ce dernier détermine la création spirituelle essentiellement comme *durée* – alors que Sartre ne s'engagera dans une élucidation temporelle de la conscience que dans les *Carnets de la drôle de guerre*[14]. En outre et surtout, le caractère essentiellement *imageant* de l'esprit créateur, fondamental pour le jeune Sartre, est absent chez Bergson, puisque ce dernier laisse à l'image (si l'on suit l'interprétation sartrienne) ce statut de quasi-chose qu'elle avait dans

[13] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *O*, p. 113.
[14] *CDG*, p. 436-443.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toute la tradition. Sartre a été très frappé par le premier chapitre de *Matière et mémoire* (qu'il critique vigoureusement dans *L'imagination*)[15] dans lequel la matière est réduite à un ensemble d'images virtuelles que le corps perceptivo-moteur actualise. La théorie bergsonienne du « schéma dynamique » tend en outre à aligner l'image sur l'extériorité d'inertie, puisque ce schéma « contient à l'état d'implication réciproque ce que l'image développera en parties extérieures les unes aux autres »[16]. Corrélativement Bergson, comme nous le montrerons dans notre chapitre trois, affirme que l'esprit s'intuitionne dans ses profondeurs métaphysiques *sans images* et dans une vision immédiate de quasi-coïncidence (cf. l'Introduction à *La pensée et le mouvant*)[17], là où le Diplôme tend à soutenir cette thèse paradoxale *qu'il n'y a pour l'esprit d'appréhension de lui-même qu'imagée*. Au fond pour le jeune Sartre, si Bergson a su développer une doctrine intéressante de l'« esprit créateur », il lui a manqué d'avoir déterminé cet esprit comme *imagination* créatrice. L'image est sans ambiguïté dans le Diplôme sur la ligne esprit-création – non sur la ligne matière-sensation –, elle *participe* au jaillissement créateur dont elle n'est que la concrétisation, elle ne signifie nullement que l'intériorité *s'aliène et disparaît* dans l'extériorité d'inertie.

C'est pour Sartre la *perception*, et elle seule, qui se situe sur la ligne de l'extériorité d'inertie – thèse qui cette fois se retrouve en accord avec le premier chapitre de *Matière et mémoire*. L'opposition entre imaginer et percevoir court comme un fil rouge à travers tout le Diplôme. Seule la perception, répète Sartre, « représente » l'extériorité d'inertie *et elle ne peut le faire qu'en participant elle-même à l'extériorité d'inertie*. L'imagination ne « représente » rien de réel, elle créée de l'irréel. Elle atteste que l'esprit créateur n'est en rien substantiel, contrairement à ce qu'avaient pensé, non seulement évidemment la tradition de la *res cogitans*, mais Bergson lui-même : la pensée de la durée créatrice reste prise dans la métaphysique de

[15] *Ion*, p. 42-47.

[16] « L'effort intellectuel », in *L'énergie spirituelle*, *O*, p. 938 ; cité dans *Ion*, p. 61.

[17] *O*, p. 1268, 1269, 1272. Les mots et les images spatiales, dit Bergson, sont comme un « voile » qu'il faut écarter pour revenir à « l'immédiat » et toucher à « l'absolu ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'esprit-substance[18], alors que le Diplôme est porté par la conviction que l'esprit *n'est pas* substance.

Conviction si fondamentale qu'elle survit au cœur du tournant phénoménologique de 1933-1934[19], il est vrai dépouillée de sa charge métaphysique. La spontanéité de la conscience transcendantale est non-substantielle, telle est désormais la thèse que Sartre tente de défendre à travers un débat critique avec Husserl. S'amorce un dépassement de l'idée de non-substantialité de l'esprit vers le concept de néant de la conscience pure[20]. Dans ce nouvel horizon, les critiques de Bergson se feront beaucoup plus sévères (cf. le chapitre deux de *L'imagination*). À la lumière de la compréhension de l'absolue vacuité de la conscience, l'insuffisance de la métaphysique bergsonienne éclatera au grand jour : elle n'est nullement aimantée, dira Sartre – pas plus dans la forme qu'elle prend dans les *Données immédiates*, que dans celle de *Matière et Mémoire* – par la position de ce qui ne serait aucunement substance. Au contraire : l'absolue continuité de ce qui dure en s'altérant qualitativement signale une présence beaucoup plus « consistante » que ces perpétuels réarrangements instantanés de positions simultanées qui sont le propre des multiplicités spatiales. En outre, au présent sensori-moteur qui toujours change s'oppose la mémoire spirituelle qui conserve le passé tel qu'en lui-même il est. Renouvellement donc, plutôt que véritable dépassement de l'antique idée de substance, le bergsonisme apparaîtra désormais comme radicalement

---

[18] Cf. notre article, « Intentionnalité et métaphysique de la durée », in *Scepticisme et exégèse. Hommage à C. Pernot* (éd. E.N.S. Saint-Cl./Font, 1993), p. 389-417.

[19] Il faut distinguer ici les dates de rédaction et de publication. Au niveau de la rédaction, le tournant phénoménologique est pris lors du séjour à Berlin (1933-1934) où Sartre rédige *La transcendance de l'Ego* et la « Note sur l'intentionnalité » – nous suivons ici V. de Coorebyter (*Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 27-29). Au niveau des publications, les premiers textes phénoménologiques sont : *L'imagination* (1936), *La transcendance de l'Ego* (*Recherches philosophiques*, N° 6, 1936-1937), la « Note sur l'intentionnalité » (*N.R.F.*, 1939). (Titre exact : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité »).

[20] Le livre récent de V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, n'insiste pas assez selon nous sur *l'entrée* de Sartre en phénoménologie. Sartre ne se trouve pas brusquement « face à la phénoménologie » lors de son séjour à Berlin (1933-1934), *il y vient depuis un horizon de pensée métaphysique formé en dehors de Husserl.* En outre il échappe à V. de Coorebyter que cet horizon *ne disparaît pas* avec l'entrée dans la problématique phénoménologique-transcendantale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

insuffisant à une philosophie qui cherchera à contester *toute* métaphysique substantialiste du psychisme, en prenant ses distances par rapport à *toute* l'histoire de la philosophie et de la psychologie (Bergson compris), pour aller vers une éidétique des types de *néantisation* fondée transcendantalement.

Du point de vue de cette évolution, *La transcendance de l'Ego* apparaît comme un texte de transition. Il prolonge le Diplôme en ne déterminant la spontanéité de conscience que comme absolu créateur non substantiel – non comme néantisation –, et en reprenant largement la problématique de la « dégradation » de l'intériorité au contact de l'extériorité. Mais déjà par ailleurs il s'en éloigne : la métaphysique de l'intériorité et de ses altérations (*TE*, p. 65-67) cède la place à une philosophie transcendantale de la conscience absolue et impersonnelle qui « constitue » – en un sens désormais inspiré des *Ideen... I* – le psychique, puis le psycho-corporel.

Nous pouvons maintenant esquisser les principales articulations du Diplôme qui vont nous servir de fil conducteur. Tout en contenant l'essentiel des connaissances psychologiques qui seront réinvesties dans *L'imagination* et dans *L'imaginaire*, il est beaucoup moins bien composé (plus foisonnant et digressif) que ces derniers. Il se compose de cinq chapitres suivis d'une Conclusion générale, dont voici les titres :

« Image et perception » (chapitre 1).
« Image et pensée » (chapitre 2).
« Les attitudes envers l'image » (chapitre 3).
« Image et personnalité » chapitre 4).
« La nature de l'image » (chapitre 5).
« Perception et Esprit » (Conclusion).

Les deux premiers chapitres constituent un examen critique de la manière dont la philosophie et la psychologie ont posé et résolu le problème des rapports entre perception et imagination (chapitre 1) et celui des rapports entre imagination et pensée (chapitre 2).

Remarquons, en premier lieu, que Sartre élimine d'entrée de jeu l'étude très classique aussi bien chez les philosophes (voir pour une revue détaillée les deux premiers chapitres de *L'imagination*) que chez les psychologues (voir dans le *Traité de psychologie* de G. Dumas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'article de L. Barat révisé par I. Meyerson)[21], des rapports entre image et *sensation* : cette manière d'attaquer le problème de l'image – par la sensation – est disqualifiée sans véritable procès, il reviendra à *L'imagination* d'expliciter longuement les motifs de cette condamnation (impossibilité, en prenant cette voie, de libérer la spontanéité imageante). Reste donc une confrontation possible entre perception, imagination, et pensée.

On peut dire de ce point de vue, en reprenant le titre du Diplôme, que les deux chapitres d'ouverture traitent du « rôle » de l'image dans la « vie psychologique », c'est-à-dire abordent l'imagination comme *fonction psychique parmi d'autres* – au premier chef, la perception et la pensée. L'objectif de Sartre apparaît double : *d'un côté éloigner l'imagination de la perception et de l'autre la rapprocher de la pensée.* Ce déplacement fondamental sera au centre de la future doctrine psycho-phénoménologique, qui accomplira d'abord (dans *L'imagination*) le mouvement d'arracher la conscience d'image à l'inertie d'un psychisme réifié – donc au premier chef à la sensation, mais par contrecoup aussi à la perception qui reste (pour les classiques et pour Sartre aussi dans une large mesure) dans l'orbe de cette réification –, avant de rapporter ensuite cette même conscience (dans *L'imaginaire*) à la spontanéité psychique pensante, sous la forme du « schème symbolique ». *L'imagination,* pour rédiger son historique des fausses doctrines de l'image, puisera largement dans le second chapitre du Diplôme. (En revanche son analyse des « contradictions de la conception classique » de l'image devra assez peu au travail de 1927).

Passons au troisième chapitre du Diplôme. Certaines lectures alimentant ce chapitre – principalement celle des psychologues würzbourgeois et d'A. Flach – seront largement réinvesties dans *L'imaginaire,* où elles s'intégreront à une compréhension phénoménologique rigoureuse de l'essence de l'image. Elles serviront alors à penser, en premier lieu le savoir comme *analogon* de l'image, et en second lieu le « rôle de l'image dans la vie psychique »[22],

La suite du Diplôme – ses chapitres trois, quatre et cinq – est assez curieusement composée. Son chapitre terminal (cinq) – cela peut tout

---

[21] G. Dumas, *Traité de psychologie* (Paris, Alcan, 1923-1924), p. 513-514.

[22] Titre de la troisième Partie de *L'imaginaire.* Dans cet ouvrage, le principal rôle de l'imagination dans la vie psychique est de schématiser la pensée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à fait se comprendre – tente de donner une définition de la « nature de l'image » à partir de tout ce qui a été établi par discussion critique des travaux psychologiques et philosophiques concernant les différentes fonctions psychiques et leurs rapports. (On remarque qu'il s'agit de dégager une « nature » et non une « essence », comme ce sera le cas dans *L'imagination*, où la discussion minutieuse des théories psychologiques et philosophiques préparera l'intuition phénoménologique de l'essence de la conscience imageante).

Le sens des chapitres trois et quatre du Diplôme est moins évident.

On admettra que le titre du chapitre quatre (« Image et personnalité ») est mal choisi puisque ce chapitre traite en fait de ce que Sartre appellera plus tard les « *analoga* » de la conscience imageante (essentiellement ici : les sensations kinesthésiques et les affects). Sa fonction est essentiellement de montrer qu'il appartient à la nature de l'image d'être créée *à partir de certains phénomènes psychiques ou psycho-physiologiques*. Le chapitre terminal (cinq) pourra donc inscrire dans son bilan cet aspect de la nature de l'image[23]. *Cette thèse est très importante*, car elle tempère la tendance du Diplôme à absolutiser la spontanéité créatrice (sous l'influence du fantasme du Grand Écrivain quasi-créateur d'un quasi-monde), en affirmant la relativité de l'esprit créateur au corps. « L'esprit, écrit Sartre dans la Conclusion générale de son Diplôme (p. 271), n'existe pas sans le corps et nous n'avons conscience que du corps sous-tendu par l'esprit ».

Finalement c'est le chapitre trois (« Les attitudes envers l'image ») qui s'inscrit le moins bien dans le mouvement général de l'œuvre – son contenu ne sera repris ni dans *L'imagination* ni dans *L'imaginaire*. Il est en fait au confluent des préoccupations fondamentales du jeune Sartre par rapport à l'activité d'écrivain à laquelle il s'est voué, et de tout un courant psychologique de l'époque qui s'intéressait à la *typologie des personnalités* (la « caractérologie »). Le mystique, l'artiste, le schizoïde et, dans une moindre mesure, le savant – tels sont les quatre types de personnalité qu'examine ce chapitre – ont en commun d'avoir fait ce choix (inverse de celui de l'homme commun) d'une existence *d'abord et essentiellement* tournée vers l'irréel. Inutile

[23] « La synthèse intentionnelle de l'esprit s'opère sur des perceptions de mouvements » (DES, p. 261).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de souligner combien ce thème développera ses implications bien au delà des écrits de jeunesse, en particulier dans l'énorme massif des biographies d'écrivains.

Notre seconde Partie consacrera donc quatre chapitres aux points suivants : image et perception ; image et pensée ; les types d'imagination ; image et corps.

Mais il nous faut commencer par replacer le projet d'élucidation métaphysico-psychologique de l'image dans un *champ préalable* qu'il contribue en retour à éclairer – ce sera notre premier chapitre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE UN

PSYCHOLOGIE, MÉTAPHYSIQUE

Le projet qui porte le Diplôme d'Études Supérieures est largement déterminé par sa situation dans ce que nous proposons d'appeler le champ philosophico-psychologique en France dans les années vingt – champ dont la phénoménologie est absente. Inversement c'est à partir de ce projet que se laissent apercevoir quelques points remarquables de ce champ[1]. Nous développerons à ce sujet deux analyses : la première fera le point sur les rapports complexes – autonomisation de la psychologie comme science positive, mais aussi maintien d'un lien étroit entre cette nouvelle discipline et la réflexion philosophique – qui se nouent entre psychologie et philosophie dans l'Université française où étudie le jeune Sartre. La seconde décrira le champ psychologique dans quelques unes de ses articulations essentielles.

---

[1] Pour reconstituer les grandes lignes de force de ce champ, nous avons utilisé d'abord le premier tome du *Nouveau Traité de Psychologie* de G. Dumas (Paris, Alcan 1930), avec en particulier les deux chapitres généraux rédigés par G. Dumas lui-même (Introduction à la psychologie) et A. Lalande (La psychologie, ses divers objets, ses méthodes). (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *NTP*). Sartre a lu, en premier lieu, le *Traité de Psychologie* de G. Dumas, qu'il utilise pour son Diplôme. (Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *TP*). Puis le *Nouveau Traité,* dont il utilise, dans le t. 1, le chapitre « Les images » (I. Meyerson) pour *L'imagination* ainsi que, dans le t. 2 (Paris, Alcan, 1932), le chapitre sur l'émotion, pour l'une des nouvelles du *Mur* (celle qui donne son titre au recueil : l'épisode du médecin belge vient en droite ligne de l'étude de la peur dans le *Nouveau Traité*). Dans le *Traité de psychologie*, les deux textes de présentation générale sont dus à T. Ribot (Préface) et A. Lalande (Introduction). Voir aussi D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France* (Paris, Alcan, 1925) ; F. Parot, M. Richelle, *Introduction à la psychologie. Histoire et méthodes* (Paris, P.U.F., 1992).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1. Psychologie et philosophie

L'idée de lier la connaissance empirique de l'homme (principalement constituée dans la psychologie devenue science positive) à un questionnement proprement philosophique de la conscience, est une tendance majeure de la pensée française à l'intérieur de laquelle se forme le jeune Sartre – indépendamment donc de ce qui se passe en Allemagne dans le premier quart du vingtième siècle au sein du mouvement phénoménologique (dont Sartre ne prend connaissance qu'à Berlin). Cela apparaît clairement d'une part dans la philosophie réflexive spiritualiste (au premier chef celle de Lachelier), d'autre part chez Bergson[2]. Si l'on s'en tient à la situation de Sartre avant sa lecture de Husserl, formé donc par l'Université française des années vingt, il faut observer que le champ philosophico-psychologique dans lequel il vient à la pensée est traversé par un *double mouvement de fond*. D'une part la psychologie s'est émancipée définitivement de la tutelle de la philosophie, elle est devenue une science pleinement positive et empirique. D'autre part, dans cette autonomisation même, elle en est venue paradoxalement à redéployer, plus ou moins implicitement, une véritable philosophie – disons, pour schématiser : le naturalisme.

Les premiers travaux du jeune Sartre sur l'imagination s'inscrivent exactement à l'intérieur de cette situation paradoxale, puisqu'ils visent en dernière instance à critiquer l'ontologie naturaliste plus ou moins explicite des sciences psychologiques – celle de l'être comme extériorité d'inertie – en leur opposant l'ontologie adéquate, déployée par la réflexion pure – celle de la conscience comme spontanéité. C'est bien la nouvelle science positive que questionne le jeune Sartre (celle

---

[2] Plus en amont, c'est-à-dire avant que la psychologie n'ait commencé à se constituer en science positive, l'œuvre de Maine de Biran (cf. surtout *L'Essai sur les fondements de la psychologie*, 1803-1812), avait donné une impulsion décisive à une manière très particulière d'articuler psychologie et métaphysique, à laquelle Sartre rend hommage dans son Diplôme (DES, p. 37, 78). J. Beaufret (*Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, 1984, p. 13-14) résume ainsi cette orientation : il s'agit d'attirer la métaphysique sur le terrain de la psychologie. En découvrant et en explorant par l'introspection l'irréductible excès du moral sur le physique qui constitue le psychique, Maine de Biran redéploie sur un terrain « expérimental » tout le discours métaphysique traditionnel sur l'absolu.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des Ribot, Janet, Piéron...), mais il la questionne pour la critiquer dans ses présupposés proprement ontologiques inavoués. Le Diplôme d'Études Supérieures et, dans une certaine mesure les trois premiers chapitres de *L'imagination*, attestent que cette problématique n'a pas d'emblée été placée sous le signe de la phénoménologie. Reprenons successivement chacun des deux mouvements indiqués : autonomisation de la psychologie, recherche par cette dernière d'un fondement philosophique (le naturalisme).

1.1 L'autonomisation de la psychologie

Dès 1923, le *Traité de psychologie* de G. Dumas[3] s'ouvrait sur un constat pour ainsi dire massif : le formidable essor de la psychologie, dont témoigne « l'institutionnalisation » de cette jeune discipline dans d'innombrables Revues, Colloques, Chaires d'enseignement spécifique, laboratoires, est comme le signe tangible de son autonomisation théorique : étroitement assujettie à son origine (cf. C. Wolff) – et jusqu'à M. de Biran et l'École éclectique – à la réflexion philosophique, elle a fini par accomplir sa révolution positive, telle que l'avait souhaitée A. Comte en 1837 dans la 45e Leçon de son *Cours de philosophie positive*. Voici comment Ribot – l'un des maîtres de l'École psychologique française dans le premier tiers du 20e siècle (souvent cité et pris à partie par le jeune Sartre) – présente le programme de recherche du *Traité* : « La psychologie expérimentale se propose l'étude exclusive des phénomènes de l'esprit, suivant la méthode des sciences naturelles et indépendamment de toute hypothèse métaphysique. Elle a un objet précis : les faits psychiques, leur description, leur classification, la recherche de leurs lois et de leurs conditions d'existence. Elle s'interdit rigoureusement toute spéculation sur leur nature dernière. Elle n'est ni spiritualiste ni matérialiste, et elle ne peut assumer l'une de ces épithètes qu'à condition de perdre tout droit au nom de science (...). La psychologie expérimentale ne

[3] Cf. la Préface de T. Ribot rédigée en 1914 et l'Introduction d'A. Lalande. Cf. aussi *NTP*, t. 1, Livre I, ch. 1 (G. Dumas) et 2 (A. Lalande).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'occupe (...) ni de l'âme ni de son essence »[4]. C'est de cette compréhension toute positive de la psychologie qu'héritent les textes de jeunesse de Sartre : si la psychologie ouvre, c'est incontestable et essentiel pour Sartre, des questions proprement ontologiques, c'est en tant qu'elle s'est d'abord détachée du questionnement philosophique et qu'elle prétend, comme le dit l'Introduction de *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, « être positive, c'est-à-dire (...) tirer ses ressources de l'expérience exclusivement » – et de l'expérience *empirique*[5].

Tout comme d'autres philosophes de sa génération – Merleau-Ponty, Politzer – Sartre se forme en philosophie dans une confrontation constante à une discipline perçue comme autonome dans sa visée et sa démarche. Le philosophe doit en quelque sorte se mettre à l'école d'une science qui, tout en étudiant comme lui la conscience, le fait d'une manière irréductiblement originale. Le « Certificat de psychologie » inscrit dans la Licence de philosophie de l'Université française de l'époque témoigne d'une véritable ouverture de la seconde discipline sur la première, autant et plus que d'une subordination de la première discipline à la seconde. Depuis la fin du siècle précédent, sont apparus en France – comme en Allemagne, en Russie, aux Etats-Unis, en Angleterre –, dans les cursus universitaires, des Cours et un corps enseignant spécifiques à la psychologie. C'est Ribot qui joua pour la France un rôle décisif, en donnant l'impulsion aux travaux de ses élèves Janet, Binet, Piéron. Enseignent à la Sorbonne[6] à l'époque des études de Sartre, H. Delacroix (le directeur du Diplôme d'Études Supérieures), G. Dumas, I. Meyerson. H. Wallon est chargé de cours à l'Institut de Psychologie de l'Université de Paris. Au Collège de France, H. Piéron enseigne la physiologie.

Corrélativement à cette émergence de la psychologie dans le champ universitaire, se créent de multiples Sociétés (nationales et internationa-

---

[4] *TP*, p. IX-X. G. Dumas, dans le *Nouveau Traité* (t. 1, p. 335), rend hommage encore à cette orientation : « Une conception commune à tous les collaborateurs de ce Traité, sans laquelle ils n'auraient pas eu l'idée d'une collaboration possible, consiste à considérer la psychologie comme uniquement fondée sur des faits et à exclure, par là même, de son domaine, toutes les spéculations ontologiques ».

[5] *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 3.

[6] S. de Beauvoir (*MJFR*, p. 362-363) évoque l'ennui des Cours de psychologie de la Sorbonne – dont elle excepte les « présentations de malades » par G. Dumas à Sainte-Anne.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les) de psychologie, organisant de multiples rencontres et publiant un nombre croissant de Revues consacrées exclusivement ou principalement à cette discipline. Sartre se sert abondamment de ces publications (des plus connues aux plus confidentielles) dans ses premiers travaux : sont cités plusieurs fois dans le Diplôme les *Annales Médico-psychologiques*, la *Revue philosophique*, le *Journal de Psychologie*, *Mind*, l'*Archiv für die gesamte Psychologie*[7].

Enfin, la psychologie fait l'objet de la création, dans des Institutions très diverses (en France, l'École pratique des Hautes Études jouera souvent ce rôle), de *laboratoires de recherche* mettant en avant l'expérimentation et la mesure. L'orientation fondamentale de la démarche en psychologie apparaît alors en pleine lumière comme nettement distincte de l'orientation philosophique-réflexive, puisqu'il s'agit de *prendre sur la conscience humaine un point de vue résolument extérieur* – quelles que puissent être ensuite les divergences entre des travaux d'inspiration soit physiologique (J. Müller en Allemagne, qui eut pour élève W. Wundt, E. Weber, G. Fechner ; Pavlov et Betcherev en Russie ; H. Piéron en France), soit plus spécifiquement psychologique (Binet et École de Würzbourg)[8]. La première direction de recherche est représentée par le mouvement qui, dès le 19e siècle, attira progressivement la psychologie dans le champ des sciences de la nature vivante (et à la limite : matérielle), sous la double impulsion de la constitution d'une *théorie de l'évolution des espèces* qui replaçait l'homme dans la série animale (Darwin) et affirmait fortement la continuité des activités mentales de l'animal à l'homme, et d'une *physiologie scientifique* de l'organisme – en particulier de son système nerveux. La seconde direction de recherche réagissait contre ce réductionnisme en cherchant à préserver la spécificité de l'expérience du psychique, qui toutefois restait – c'est le point décisif – quasi-observation d'une quasi-chose. Pour en rester à l'horizon sartrien,

---

[7] Sont utilisés une seule fois : les *Archives de psychologie*, la *Revue de neurologie*, le *Bulletin de l'Institut général de psychologie*, *L'année psychologique*, le *Journal of psychology*, le *Fortschritt der Psychologie*.

[8] Le chemin de Binet – Sartre lui-même nous invite au rapprochement dans *L'imagination* (*op. cit.*, p. 76) – croisa celui de l'École de Würzbourg lorsque, dans son *Étude expérimentale de l'intelligence* (1903), il tenta d'étudier par introspection expérimentale les vécus de pensée sans images. (Rééd., Paris, M. Fromentin, 1973).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Binet, Ribot et (de façon plus confuse) Taine, furent bien représentatifs de cette tendance.

1.2 La philosophie et le naturalisme des sciences psychologiques

On comprend alors comment la psychologie, prenant ses distances par rapport à la philosophie pour se constituer en science positive, ne put le faire qu'en réintroduisant – plus ou moins consciemment – une véritable ontologie : le *naturalisme*, ou compréhension de l'être de la réalité-humaine consciente comme être « purement naturel », c'est-à-dire donné en extériorité dans l'entrecroisement des séries causales. Pour Sartre cette entreprise signifia d'entrée de jeu un *véritable ratage de la question de l'être de la conscience, par substitution à l'être-spontané vécu en intériorité de l'être-inerte d'une chose observée de l'extérieur*. La conscience étant au pire volatilisée – soit dans le physiologique, soit dans le comportement matériel –, au mieux mésinterprétée – dans la quasi-observation introspective. On notera au passage que ce diagnostic critique fut posé d'abord en dehors de tout contexte phénoménologique – le Diplôme ignore Husserl et *a fortiori* Heidegger.

L'ontologie sartrienne du psychique entre donc en conflit dès la fin des années vingt avec celle que les sciences psychologiques semblent historiquement avoir appelé pour les fonder. Mais d'où venait chez Sartre cette ontologie ? Elle ne consistait certes pas en une compréhension conceptuellement articulée ni *a fortiori* en un système, mais se réduisait plutôt à une intuition peu explicitée du mode d'existence spécifique de la conscience comme spontanéité. *Elle avait commencé de prendre forme dans cette métaphysique inchoative de la spontanéité enveloppée dans les toutes premières œuvres littéraires analysées dans notre première Partie.*

Ce qui est très frappant dans le Diplôme, c'est que l'ontologie métaphysique de la spontanéité spirituelle y est dégagée par confrontation constante avec l'ontologie présupposée par les sciences psychologiques de l'époque. Il y a là une manière particulière de philosopher

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

– que l'on retrouve aussi chez Merleau-Ponty[9] – dans un *dialogue critique constant avec ces sciences*, manière qui pour le jeune Sartre, avant de porter la marque de la phénoménologie, fut *d'abord celle de la philosophie française* au tournant du vingtième siècle qu'il étudiait pour préparer l'agrégation. Elle se retrouve en effet – pour s'en tenir à des penseurs majeurs ayant joué un rôle certain dans la formation philosophique de Sartre – aussi bien au sein du courant rationaliste et réflexif (Lachelier, Lagneau, Alain) que dans le bergsonisme. Parcourons rapidement les chemins du rationalisme réflexif et du bergsonisme pour saisir en quoi le rapport entre métaphysique et psychologie n'y est pas déterminé de manière satisfaisante pour le jeune Sartre. Arrêtons-nous d'abord quelques instants sur *Psychologie et métaphysique*[10] de Lachelier, qui tente de fonder toute la psychologie sur l'idée d'une « spontanéité » sensible.

La démarche et la visée de ce livre sont significatives. Comme le titre le suggère déjà par lui même (« Psychologie *et* métaphysique »)[11], l'œuvre est d'abord construite sur une rupture (celle qui sépare les trois premières Parties de la quatrième) : le philosophe réfléchissant, ayant examiné et tranché (Parties 1 à 3) les débats qui agitent les psychologues quant au statut fondamental de leur domaine d'investigation (le spiritualisme de l'ancienne psychologie cousinienne s'opposant au naturalisme de la « nouvelle psychologie »), *s'arrache* (Partie 4) à la simple analyse des faits, et revient en lui même pour

---

[9] Une œuvre comme la *Structure du comportement* constitue une discussion critique de l'ontologie naturaliste enveloppée dans les sciences psychologiques – mais pas seulement : sont aussi convoquées les sciences du vivant et de la matière – au nom d'une ontologie « dialectique » portée par la notion de « structure » (une structure n'est *pas* nature), mais encore assez hésitante. Le néo-criticisme d'un Brunschvicg, tout en satisfaisant pour M.-Ponty aux réquisits d'une philosophie transcendantale que toute la critique du naturalisme semble appeler, perd de vue cette « inhérence » de la conscience à un « organisme » (*La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1972, p. 225) qui implique de préserver une certaine « vérité du naturalisme » (*op. cit.*, p. 248). À Bergson il est principalement reproché (*op. cit.*, p. 174-177) d'être passé à côté d'une compréhension satisfaisante (dialectique) de l'action humaine.

[10] Nous utilisons la huitième édition (1924) chez Alcan (Paris) d'un ouvrage intitulé : *Du fondement de l'induction*, comprenant : *Psychologie et métaphysique*, *Du fondement de l'induction*, et *Notes sur le pari de Pascal*.

[11] Cf. J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ressaisir réflexivement et déployer synthétiquement la « spontanéité absolue » et idéale de « l'esprit »[12]. « De la psychologie à la métaphysique, commente J. Beaufret, pas de passage ; on ne peut que faire le saut »[13]. Cependant il faut aussitôt ajouter : la réflexivité rationnelle absolue ainsi conquise éclaire et anime la vie psychologique-factuelle où elle se diffuse – mais alors c'est sous la forme pour ainsi dire dégradée d'une « conscience sensible » qui n'est plus à proprement parler « esprit » (c'est-à-dire pensée se pensant idéalement elle-même), mais « spontanéité »[14] aveugle. De ce nouveau point de vue, psychologie et métaphysique se complètent plus qu'elles ne s'opposent. La première a pour domaine la conscience sensible : elle ne connaît de la pensée que la lumière qu'elle répand sur la sensation. La science de la pensée en elle-même, c'est-à-dire de la source pure de toute lumière, c'est la métaphysique, qui n'est plus du tout psychologie – ni bien sûr psychologie matérialiste, ni même psychologie spiritualiste si cette dernière est prise en son sens cousinien.

D'un côté, la psychologie de V. Cousin et des ses disciples affirme l'irréductibilité des faits de conscience (observables en intériorité) aux sciences de la matière ; puis, à l'intérieur de ces faits, le caractère hors série des « faits volontaires »[15] exprimant l'action d'un moi libre ; et enfin la capacité de l'homme de participer, par sa raison, à l'absolu d'une raison universelle transcendante. D'un autre côté, la psychologie matérialiste réduit le psychique au physiologique, puis le physiologique au simplement physique, en récusant l'observation intérieure et en affirmant le caractère illusoire du moi, de la volonté libre et *a fortiori* de la raison transcendante. Intervenant dans ce débat, Lachelier donne fondamentalement tort à la psychologie matérialiste, ne rectifiant l'orientation cousinienne que ce sur ce point (il est vrai important) que nous venons de rappeler : le transcendant *comme tel* – c'est-à-dire comme *raison* – n'est pas déchiffrable *dans* la vie psychologique sensible-empirique. En revanche, on peut et on doit selon lui affirmer résolument contre le matérialisme que, loin d'être réductible aux

[12] Lachelier, *Du fondement de l'induction*, *op. cit.*, p. 158.

[13] J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France*, p. 37. Cf. Lachelier, *op. cit.*, p. 172 : « L'homme intérieur est double ».

[14] *Du fondement de l'induction*, respectivement p. 172 ; 146 ; 146.

[15] *Du fondement de l'induction*, p. 109.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénomènes physiques, la *conscience sensible est ce sans quoi il n'y aurait pas d'étendue* ; qu'à son tour la représentation de l'étendue est conditionnée, puisque nous ne percevons l'étendue « qu'autant que nous distinguons en elle une partie d'une autre », en sorte qu'il n'y a pas de représentation de l'étendue sans la « *sensation* ou la *qualité sensible* » ; qu'à son tour la sensation est conditionnée par la subjectivité : pas de sensation qui ne soit bien plus qu'une simple qualité remplissant l'étendue, c'est-à-dire qui ne soit « *impression* » ou « *affection* ». Qu'à son tour enfin l'impression est affection d'une « tendance » primordiale ou « volonté »[16]. *Finalement toute la psychologie se fonde comme dans son principe dans une « spontanéité »* (c'est sur ce concept que se clôt la discussion critique des psychologues) infra-rationnelle qui limite les droits de l'explication causale et matérialiste.

Des perspectives analogues se dessinent dans la philosophie réflexive de J. Lagneau (que Sartre lit, c'est certain, à l'époque du Diplôme[17], mais dont l'influence se fait sentir principalement à travers Alain). On voit comment la philosophie réflexive rationaliste intervient dans le champ de la psychologie : elle en critique le naturalisme pour y substituer un fondement spirituel-réflexif. Bien qu'il existe une analogie entre les deux démarches par lesquelles chez Sartre comme dans ce courant de pensée, le philosophe réfléchissant s'arrache à la vie psychologique naturelle en refusant l'ontologie sous-jacente aux sciences psychologiques pour refonder dans une ontologie non naturaliste une nouvelle connaissance des faits de conscience, l'orientation de fond des deux philosophies *reste très différente*. La critique sartrienne du naturalisme vise la libération d'une spontanéité pré-réflexive (voire irréfléchie) qui invalide non seulement le « matérialisme » d'une réduction du psychisme au vital et au physique, *mais tout aussi bien le « spiritualisme »*, qui certes refuse avec raison cette réduction, *mais reste une inacceptable ontologie substantialiste de la conscience réfléchie*.

---

[16] *Du fondement de l'induction*, respectivement p. 132 ; 133 ; 135 ; 136 ; 142.

[17] Cf. DES, p. 149. Chez Lagneau, le juger se diffuse jusque dans les composantes les plus secrètes du percevoir – il est vrai comme jugement spontané, subjectif, provoqué par la donnée sensible et non comme jugement volontaire, réfléchi, objectif (scientifique). Le Diplôme utilise, d'Alain, le *Système des beaux-arts* (1920, rééd. 1926) et *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions* (paru en 1917).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Examinons maintenant le rapport entre philosophie et psychologie chez Bergson. Dans les années vingt, l'autre manière fondamentale – relevant d'un spiritualisme non réflexif – d'articuler philosophie et psychologie est incarnée par le bergsonisme, dont nous avons déjà dit qu'il a puissamment contribué à la formation philosophique du jeune Sartre – ce que confirme l'étude des premières œuvres sur l'imagination.

Remarquons d'abord qu'en France à cette époque le bergsonisme est souvent lu (ce qui constitue manifestement une erreur) comme une simple théorie psychologique. Cette lecture psychologisante se retrouve, non seulement assez souvent chez le jeune Sartre, mais aussi dans le *Traité de psychologie* de G. Dumas : Lalande y assimile l'intuition bergsonienne à une sorte de renouvellement de la méthode introspective et rattache le bergsonisme à une psychologie des phénomènes conscients éprouvés de l'intérieur ou aperçus en autrui par sympathie. Elle est réitérée dans le *Nouveau traité* par Dumas lui-même (et de nouveau par Lalande), lorsqu'il présente le bergsonisme comme un grand courant de la psychologie contemporaine, à côté de la psychologie réflexive spiritualiste et de la psychologie associationniste. Elle est aussi présente dans l'ouvrage polémique de Politzer, *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), où l'on trouve ce passage significatif : « La philosophie de Bergson vaut ce que vaut sa psychologie : on devra nécessairement retrouver tous les caractères de sa psychologie dans sa métaphysique »[18].

Sartre pour sa part entretient avec Bergson – si l'on s'en tient à ce qu'il en dit avant la lecture de Husserl – un rapport ambigu[19]. Bergson, d'un côté, a cherché d'après lui de manière tout à fait légitime à refonder la métaphysique sur la base d'un renouvellement radical de la connaissance du psychique. Il est ce psychologue « subtil et profond » (DES, p. 59) qui a tenté de repenser la métaphysique de

[18] Politzer, *La fin d'une parade philosophique* (Rééd. J.-J Pauvert, Paris, 1968), p. 17.

[19] La lecture de Husserl signifiera en premier lieu la « réduction » des convictions psychologico-métaphysiques – et conséquemment une hostilité beaucoup plus résolue au bergsonisme. Que ce dernier soit accusé, dans la perspective de l'éidétique des vécus, de rater l'essence de la spontanéité imageante (cf. *L'imagination*), ou bien, dans la perspective de la phénoménologie transcendantale, de rater la spontanéité transcendantale (cf. *La transcendance de l'Ego*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'esprit créateur dans un sens non intellectualiste, ce qui au fond correspond assez bien au projet philosophique sartrien de 1927. Mais en même temps il n'a pas su véritablement rompre en psychologie avec l'associationnisme, et corrélativement sa métaphysique de l'esprit ne s'est pas suffisamment dégagée de l'emprise de l'ontologie de l'extériorité d'inertie.

Esquissons à grands traits les contours de la compréhension bergsonienne des rapports entre psychologie et métaphysique, en prenant pour fil conducteur les deux œuvres principales citées et critiquées par le Diplôme : l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Matière et mémoire*[20]. Partons de cette formule décisive, clé de tout le l'*Essai* : « *La vie consciente se présente sous un double aspect*, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace »[21]. D'une part, donc, *deux* aspects, de sorte que la métaphysique[22] intuitive du moi qui dure doit se *scinder* des sciences psychologiques déterminant la vie psychique comme quasi-réalité spatiale mathématisable – nous tirons alors la ligne (la plus apparente dans l'*Essai*) des différences de nature. D'autre part *une* vie spirituelle, et le *passage* toujours possible (contrairement à ce que nous avons vu chez les philosophes réflexifs) de sa « surface » spatialisée et matérialisée connue scientifiquement, aux « profondeurs » proprement spirituelles fluentes intuitionnées par la métaphysique (ou, inversement, le passage de l'esprit au associations psychiques). C'est surtout dans cette absence de rupture entre le plan psychologique des associations de représentations et le plan métaphysique de l'esprit créateur que se

---

[20] Les références du Diplôme à Bergson sont : *Matière et mémoire* (pages perdues du chapitre 1, p. 58, p. 139-140) ; *Essai sur les données immédiates de la conscience* (p. 136) ; « Introduction à la métaphysique » (p. 144).

[21] *DI*, *O*, p. 91. (Nous soulignons).

[22] En s'inspirant d'une note rajoutée par Bergson en 1934 à l'« Introduction à la métaphysique » (in *La pensée et le mouvant*, *O*, p. 1423 n. 2), on peut définir ainsi la conception bergsonienne fondamentale (par delà les variations d'une œuvre à l'autre) de la métaphysique : l'explicitation de l'auto-donation intuitive de l'esprit à lui même. La « fonction métaphysique de la pensée », explique Bergson, c'est « principalement la connaissance intime de l'esprit par l'esprit, subsidiairement la connaissance, par l'esprit, de ce qu'il y a d'essentiel dans la matière ». (Allusion à l'élargissement – opéré après l'*Essai sur les données immédiates*, par le chapitre 4 de *Matière et mémoire* – de la connaissance métaphysique à la matière).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

situe l'insuffisance, pour Sartre, d'une démarche philosophique – récession de la vie psychique à l'esprit créateur – que par ailleurs il se réapproprie[23].

Contrairement à la solution kantienne du problème de la liberté dans la *Dialectique transcendantale* (impliquant la distinction radicale d'une causalité intelligible et d'une causalité sensible), c'est donc pour Bergson sur le *même* terrain « expérimental »[24] que se situent l'auto-donation métaphysique de l'esprit libre et la connaissance psychologique du moi empirique expliqué causalement. De la psychologie déterministe qui saisit le moi comme entrecroisement de séries causales – purement psychologiques (cf. l'associationnisme) ou psycho-physiologiques –, à la métaphysique de l'auto-création libre, il y a moins changement radical d'ordre qu'approfondissement de plan. Mais en même temps, il y a bien différence de nature : autre chose le plan superficiel où les faits psychiques (sentiments, émotions, sensations...) sont projetés dans l'espace pour y être mesurés, autre chose le plan des vécus psychiques purs éprouvés en intériorité dans leur jaillissement irréductible à toute quantification. Sur cette seconde ligne, les sciences psychologiques sont radicalement critiquées par la métaphysique en ceci qu'elles reposent sur un véritable contresens ontologique : assimiler à une quasi-grandeur mesurable (à une grandeur intensive) ce qui comme tel n'est absolument pas grandeur[25].

---

[23] Dans *L'imagination*, cette absence de rupture sera durement critiquée du point de vue d'une psychologie phénoménologique visant à libérer l'essence pure de l'intention de conscience imageante, par arrachement à l'image chosifiée des pensées naturalistes – au premier rang desquelles celle de Bergson. Merleau-Ponty trouvera cette critique de Bergson trop sévère dans son compte rendu du *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* (1936 ; rééd. J. Prunair, in *M.-Ponty, Parcours, 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 45-54).

[24] « Expérience intégrale » (*O*, p. 1432), la métaphysique « positive » (*Mélanges*, Paris, P. U.F., 1972, p. 463-464), s'inspirant des sciences de la vie, cherche à « se mouler sur le contour » (*Mélanges*, p. 464) de faits observables – au premier chef ceux où s'atteste l'écart psycho-physiologique –, à « serrer l'expérience » d'aussi près que possible (*Mélanges*, p. 488). Cf. H. Gouhier, Introduction aux *Œuvres*, p. VII-XIV.

[25] Cf. *DI*, *O*, p. 71 : « La vraie durée, celle que la conscience perçoit, devrait être rangée parmi les grandeurs dites intensives, *si toutefois les intensités pouvaient s'appeler des grandeurs* ; à vrai dire ce n'est pas une quantité, et dès qu'on essaye de la mesurer, on lui substitue inconsciemment de l'espace ». (Nous soulignons).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

À vue de pays la célèbre distinction des deux « espèces de multiplicité »[26] confirme, au niveau du flux total, ce qui vient d'être dit de la différence de nature (et non seulement de degré) séparant le psychique expliqué par les sciences psychologiques du psychique intuitionné par le métaphysicien. *Mais cette différence s'interprète aussitôt comme différence en nature*, comme différence de plans d'être (superficiel *vs* profond) à l'intérieur de l'être. Au final, la pensée bergsonienne se révèle équivoque d'un point de vue sartrien : les sciences psychologiques sont fondées sur une compréhension ontologique du psychique comme quasi-multiplicité numérique et spatiale, *à la fois pour* mieux les distinguer en nature de la métaphysique comme intuition d'une multiplicité qualitative fluente, *et* pour mieux assurer le passage (par approfondissement) des premières à la seconde. La psychologie est en même temps alignée sur les sciences physiques de la matière (puisque son fondement ontologique, au moins comme psycho-physiologie, est constitué par une quasi-multiplicité numérique) *et* séparée de ces sciences puisque elle entraperçoit le fond spirituel qu'intuitionne la métaphysique. *C'est précisément cette équivoque que déplore le jeune Sartre dès le Diplôme* : si la conscience en elle-même, dans son existence métaphysique, est essentiellement conscience qui imagine en s'évadant du réel, alors c'est par un véritable arrachement à la factualité psychique que se constitue la spontanéité métaphysique, de sorte que la métaphysique de l'esprit spontané ne peut se déployer qu'en *rupture* avec l'ontologie naturaliste sous-jacente aux sciences psychologiques. Mais la thématique bergsonienne des deux types de multiplicité est d'un autre ordre : *elle est l'unité équivoque d'une différence et d'une identité de « plans d'être »*.

Pour le dire autrement, *chez Bergson, la différence de nature n'est jamais radicalisée en différence entre nature et non nature* : de l'autodonation intuitive de la durée fluente (fondatrice de la métaphysique) à la connaissance en extériorité du psychique spatialisé (fondatrice des sciences psychologiques), il n'y a que le rapport du « profond » au « superficiel ». Aux sciences psychologiques il est alors accordé une certaine pré-compréhension – il est vrai superficielle et déformée – de la réalité spirituelle que la métaphysique intuitionne dans sa vérité pure

[26] Bergson, *DI, O*, p. 81.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et profonde. Selon cette manière de penser, il n'y a pas, de l'observation psychologique-scientifique à la métaphysique, de véritable *conversion* du regard, mais un simple approfondissement. « Si, écrit Bergson, à mesure que nous nous éloignons des couches profondes du moi, nos états de conscience tendent de plus en plus à prendre la forme d'une multiplicité numérique et à se déployer dans un espace homogène, c'est précisément parce que ces états de conscience affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle » (*DI*, *O*, p. 90). Tout se passe comme si la spontanéité spirituelle passait progressivement dans la sphère d'attraction de l'extériorité d'inertie, jusqu'à ce point de contact où la vie psychique devient quasiment multiplicité numérique. « Notre moi touche au monde extérieur par sa surface ; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes ; et c'est pourquoi notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène (...) » (*DI*, *O*, p. 83). Le concept central est alors celui *d'unité de la personnalité dans ses différents plans de profondeur*, de telle sorte que les sciences psychologiques, avec leurs lois d'associations mécaniques, passent continûment dans une psychologie rénovée, « attentive » au « progrès dynamique et indivisé de nos états de conscience plus personnels », et qu'il n'est plus possible de distinguer à son tour nettement cette psychologie rénovée de la métaphysique de l'esprit : le moi intérieur n'est qu'une « force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace »[27]. L'étude de la liberté dans le dernier chapitre de l'*Essai sur les données immédiates* confirme que la métaphysique de l'esprit créateur n'est pas, comme cela tend à être le cas chez le jeune Sartre, en rupture complète avec les sciences psychologiques. La position bergsonienne reste ambiguë, affirmant simultanément qu'il n'y a d'acte libre que dans la reprise de soi d'un

[27] *DI*, *O*, respectivement p. 85 ; 83-84 ; 83. La distinction entre spontanéité de recréation de soi et extériorité d'inertie est bien chez Bergson avant d'être chez Sartre, mais chez le premier elle est totalement naturalisée – c'es la différence essentielle entre les deux penseurs.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moi créateur personnel s'arrachant aux conduite stéréotypées, *et* que cette liberté s'amortit dans l'inertie de l'acte machinal et banal.

Au fond, pour Sartre, le défaut essentiel de la métaphysique bergsonienne, c'est qu'elle approfondit la psychologie chosiste plus qu'elle ne la dépasse. Nous atteignons, écrit par exemple Bergson, l'être pur du psychisme « *par une réflexion approfondie*, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène »[28]. Si la psychologie scientifique rate pour ainsi dire l'être du psychique qu'elle croit dans sa naïveté saisir directement, et si donc seule une critique de cette saisie naïve libère l'expérience métaphysique authentique de l'esprit, cette critique et cette libération ne sont qu'une purification sans vraie rupture. Pour contempler le moi dans sa pureté originelle, affirme Bergson, la psychologie doit simplement éliminer ou corriger certains de ses aspects qui portent la marque du monde extérieur.

La métaphysique de Bergson poursuivit son dialogue critique avec les sciences psychologiques et physiologiques bien au delà de l'*Essai,* comme le prouve (entre autres) *Matière et mémoire,* œuvre majeure longuement prise à partie par Sartre dans *L'imagination* (mais les réserves apparaissent dès le Diplôme). Contentons-nous ici d'esquisser les raisons pour lesquelles l'écart persiste entre la manière dont le Diplôme et *Matière et mémoire* conquièrent leur dimension proprement métaphysique (celle de la spontanéité « spirituelle » d'un côté, « non substantielle » de l'autre) par la critique des sciences psycho-physiologiques et de leur ontologie – « matérialiste » (Bergson) ou « substantialiste » (Sartre).

Le geste libérant, dans la chapitre trois de *Matière et mémoire,* le pur souvenir dans toute sa profondeur, consiste à poser une différence radicale de nature (et non pas seulement de degré) entre perception et souvenir, de sorte que c'est par un véritable *saut* que l'on quitte le présent psycho-physiologique (c'est-à-dire le plan matière-mouvement) pour se replacer dans cette mémoire ontologique qu'est le passé

[28] *DI, O*, p. 151. (Nous soulignons).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

purement virtuel[29]. Toute tentative de *passer* d'une dimension à l'autre – et d'engendrer en particulier la seconde à partir de la première – repose donc sur un contresens ontologique. Autre chose l'être *spirituel* dans sa pure virtualité impassible, autre chose l'action intéressée par laquelle l'être vivant réel s'engage par toutes les puissances de son corps dans la *matière* en mouvement[30]. *Mais en faisant le saut, nous sommes restés à l'intérieur de l'être*, de sorte que, du plan des souvenirs purs il est toujours possible de revenir moyennant cette « actualisation » – comportant « contraction » et « rotation »[31] – à la vie psychique insérée dans le corps. La célèbre image du cône figure (approximativement) cette situation. Le contact de la pointe du cône spirituel et du plan de la matérialité symbolise cette

---

[29] Cf. *MM, O*, p. 276-277.

[30] Le chapitre 1 de *Matière et mémoire* distingue en nature, à l'intérieur de l'expérience empirique du somato-psychique, des « lignes de faits » hétérogènes : celle du sensori-moteur, qui renvoie à la matérialité et au mouvement, celle du proprement psychique, qui renvoie à la personnalité spirituelle. Sur une première ligne donc, le *système nerveux* (cerveau et moelle épinière) – secteur de l'univers matériel susceptible de recevoir (excitation) et de restituer du mouvement en le compliquant et en le retardant (réponse) – reconduit au *corps vivant* agissant et percevant au sein de l'univers (et, par extrapolation, à la *matière* telle qu'elle en elle même elle est, c'est-à-dire non pas comme substrat caché mais comme totalité virtuelle des perceptions pures). Mais déjà nous apercevons, au sein de l'expérience empirique *complète*, l'esquisse d'une tout autre ligne : l'indétermination (relative, mais insurmontable) de la réaction du vivant, est comme l'incarnation d'une puissance proprement spirituelle-subjective qui *excède* la corporéité matérielle-objective. En tirant cette seconde ligne, nous trouvons, d'abord, l'affectivité, puis les souvenirs-images et enfin les souvenirs purs qui nous placent au sein de l'être même comme esprit. C'est une véritable métaphysique de la mémoire spirituelle (sous ses deux aspects de rétention et de contraction) qui se profile au bout de cette ligne d'expérience issue, il faut le remarquer, du *fait empirique* de l'écart entre mental et cérébral. De cette mémoire spirituelle se distingue en nature la mémoire-habitude purement corporelle. *Sartre, dans* L'imagination, *s'oppose à toute cette analyse.* Il tente de démontrer d'abord que Bergson a complètement tort de vouloir réduire (*MM*, ch. 1) la différence entre l'en soi et sa représentation (ou son image) à la différence entre représentation virtuelle (neutralisée) et représentation actualisée. Cette absurdité originelle fait lever ensuite une foule de difficultés insolubles, touchant en particulier à la question : comment l'image originairement chosifiée-matérialisée se transforme-t-elle en image-souvenir spirituelle ? (Cf. *Ion*, p. 47-49).

[31] Bergson, *MM, O*, p. 307-308.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fusion du corporel et du psychique que le chapitre précédent du livre étudiait sur l'exemple privilégié du phénomène de la « reconnaissance attentive ». Cette dernière signifie que des souvenirs, appelés du fond de la mémoire, viennent finalement s'insérer dans le corps, dont les mouvements adaptatifs sont alors inhibés. *L'équivoque dénoncée par Sartre joue alors à plein* : par delà la distinction en nature du psychique et du somatique – qui continue d'être affirmée – on pose un « *passage graduel* des souvenirs aux mouvements »[32]. La reconnaissance attentive de sons entendus, explique par exemple Bergson, est « un progrès continu par lequel la nébulosité de l'idée se condense en images auditives distinctes, qui, fluides encore, vont se solidifier enfin dans leur coalescence avec les sons matériellement perçus. À aucun moment on ne peut dire avec précision que l'idée ou que l'image-souvenir finit, que l'image-souvenir ou que la sensation commence »[33]. Dans le phénomène de reconnaissance attentive la vie psychologique, procès dynamique d'actualisation des profondeurs ontologiques-spirituelles, finit par *se mélanger* (cf. l'image très forte de la « coalescence ») avec le corps. L'essence du phénomène réside dans « une projection active et pour ainsi dire excentrique de souvenirs-images »[34]. L'attitude corporelle suscite (cf. l'image de l'appel) l'activité créatrice du psychisme qui en retour s'y projette librement en lui donnant sens – choisissant en particulier le niveau de profondeur psychique qu'elle décide d'incarner. « La reconnaissance attentive (...) est un véritable *circuit,* où l'objet extérieur nous livre des parties de plus en plus profondes de lui-même à mesure que notre mémoire, symétriquement placée, adopte une plus haute tension pour projeter vers lui ses souvenirs »[35]. Mais alors, peut légitimement demander Sartre, que devient, avec cette théorie de la « réalisation des souvenirs »[36], l'affirmation initiale d'un *écart* irréductible entre le mental et le cérébral (la reconnaissance attentive *n'*est *pas* réductible

[32] *MM, O,* p. 244. (Nous soulignons).
[33] *MM, O,* p. 266.
[34] *MM , O,* p. 254.
[35] *MM , O,* p. 261.
[36] C'est sous cette titre que sont regroupées les p. 261-275 de *Matière et mémoire* (qui achèvent le chapitre 2).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à des processus purement physiologiques tels que mouvements, états du système nerveux, etc.) ? Du point de vue sartrien la théorie bergsonienne aboutit à l'idée absurde d'une « osmose » entre le plan de la matérialité et le plan des profondeurs spirituelles actualisées. Une perception attentive est comme la *fusion d'une attitude du corps – sur la ligne d'expérience : matière-mouvement – et d'un souvenir s'actualisant – sur la ligne d'expérience : esprit. Via* leur actualisation en vie psychique (plus ou moins tendue : c'est toujours un niveau déterminé de tension ontologique qu'exprime la vie psychique), les profondeurs ontologiques spirituelles en viennent *in fine* à toucher pour ainsi dire le plan du corps en mouvement et à s'y mélanger au point de contact. La multiplicité qualitative qu'est la vie mentale – totalité expressive intensive, hétérogène, fluente – *devient littéralement,* pour reprendre la conceptualité de l'*Essai,* multiplicité numérique – homogène, extérieure à elle même, spatiale. Comme le montre clairement l'article : « L'effort intellectuel », le point ultime d'aboutissement d'un effort de rappel consiste dans ce moment où le « schéma dynamique » encore indivisé et intérieur à lui même s'extériorise dans l'inertie d'une multiplicité d'images juxtaposées. Au bout de l'actualisation, *l'intérieur s'extériorise, l'inagissant devient action,* en un mot : *l'immatériel se matérialise,* comme le dit fortement Bergson[37]. Affirmation purement et simplement dépourvue de sens pour Sartre.

Libérer la compréhension de la spontanéité psychique des explications matérialistes qui la réduisent à l'extériorité d'inertie, voilà certes une visée qu'il convient, du point de vue sartrien, de se réapproprier. Cependant pour Sartre – les réserves apparaissent dès le Diplôme, mais la critique radicale ne peut émerger qu'après la lecture de Husserl –, le projet bergsonien tourne court, faute précisément d'une *véritable* rupture de la réflexion philosophique avec le domaine de l'extériorité d'inertie. Dans *Matière et mémoire*, il ne s'agit pas beaucoup plus que de distinguer à l'intérieur de l'être-inerte, deux « plans », dont l'un, en s'actualisant, finit par toucher l'autre en s'y mélangeant. Si cette ultime incarnation est possible, c'est bien parce que le geste inaugural du philosophe n'avait nullement consisté à se placer pour ainsi dire

[37] Bergson, « L'effort intellectuel », in *L'énergie spirituelle*, *O*, p. 959.

Bibliothèque de Philosophie de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

« *hors* » de l'être-inerte, mais à *rétrocéder* de *l'extériorité d'inertie à une intériorité figée (impassible, inagissante)*, dans un mouvement de pensée encore plus éloigné que celui de l'*Essai* d'une authentique compréhension de l'esprit créateur. Sartre veut promouvoir une tout autre démarche : la réflexion philosophique convenablement purifiée de toute objectivation, doit commencer par *rompre* avec l'ontologie de l'être-inerte (qu'elle soit celle de l'extériorité d'inertie, *ou celle, plus subtile, de l'intériorité d'inertie*) pour libérer une spontanéité *non substantielle* – quitte, *ensuite*, à avoir à expliquer comment cette spontanéité peut devenir le psychique, puis le psycho-physique, et enfin le corps comme engagement dans le monde[38] .

2. Le champ psychologique

Nous avons donc examiné d'une part comment la psychologie, à l'époque de la formation de la pensée du jeune Sartre, accentuait son mouvement d'autonomisation par rapport à la philosophie et comment d'autre part cette dernière, dans l'Université française, estimait nécessaire de se situer en critiquant la première, sinon dans ses résultats expérimentaux (ce qui eût été assez vain), du moins dans ses présupposés ontologiques. (C'est exactement l'attitude de Sartre philosophe). Reste à montrer de façon plus précise comment le champ proprement psychologique a contribué, par la manière dont il s'est dans le premier tiers du siècle organisé autour de certains débats et de certaines orientations de la recherche, à façonner la pensée psychologique du premier Sartre. Nous proposons de distinguer à cette fin quatre traits marquants de ce champ. 1) Le rôle central de l'introspection, dans une description du psychique qui toutefois ne s'éloigne jamais radicalement de l'explication physiologique. 2) La réhabilitation (toute

[38] Ce dernier point n'est pas encore bien élucidé par le Diplôme, il faut attendre *La transcendance de l'Ego* pour que soit formulée – dans le contexte d'une philosophie transcendantale – une interprétation mobilisant l'aliénation de la spontanéité originelle dans le monde (constitution du psychique), puis s'engageant dans le corps (constitution du psycho-corporel). Aussi bien la théorie de la spontanéité de la conscience pure dans ses rapports au psychique et au corporel est-elle, en 1933-1934, beaucoup plus élaborée qu'à l'époque du Diplôme (1927).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se construit

relative) de la pensée synthétique. 3) L'infléchissement vers l'étude des « conduites », qui ne révolutionne pas cependant la psychologie de la subjectivité (ce qui est en revanche le cas du behaviorisme watsonien ou de la réflexologie issue de Pavlov). 4) L'importance de la psychopathologie. Examinons successivement ces quatre points.

2.1 L'introspection

Le premier problème touche à la détermination de l'objet même de la psychologie – à la manière fondamentale de comprendre l'être du psychique – et à la démarche essentielle de cette science. Du point de vue du Diplôme d'Études Supérieures ou de *L'imagination*, le champ des sciences psychologique apparaît, pour la question qui nous occupe ici, comme un « spectre » de positions s'ordonnant de la plus contestable à la plus valable. À une extrémité, la psychologie est attirée dans l'orbe des explications physiologiques, au point de s'y réduire à la limite – par exemple il existe une doctrine de la localisation des images dans certaines régions du cerveau, dont *L'imagination* fait la critique[39]. Cette orientation, foncièrement erronée du point de vue ontologique (alignement du psychique sur l'extériorité d'inertie) n'est mentionnée que pour être repoussée et pour rappeler que les progrès même de la physiologie du système nerveux (P. Marie) ont fini par jeter le discrédit sur l'affirmation de « l'existence de centres d'images différenciés »[40]. Ces travaux on été connus de Sartre au

---

[39] Cf. *Ion*, p. 27-28, 129-130. La « théorie classique de l'aphasie », rappelle Sartre, est fondée à la fin du 19e siècle par Bastian, Broca, Küssmaul, Exner, Wernicke, Charcot. Déjerine la soutient encore en 1914. L'idée de réarrimer solidement la psychologie aux sciences de la vie remonte en France à la 45e Leçon du *Cours de philosophie positive* d'A. Comte. Corrélativement ce dernier refuse la démarche « d'observation intérieure » en psychologie, à laquelle pour sa part le jeune Sartre reste attaché (malgré des réticences certaines).

[40] Sur ce point Sartre et Husserl sont d'un côté, Bergson (*MM*) et Merleau-Ponty (*SC*) de l'autre. Ces derniers en effet nouent, chacun à leur manière, un dialogue fructueux avec les travaux les plus résolument physiologiques – chez Bergson : avec la neuropsychologie ; chez Merleau-Ponty : avec la réflexologie pavlovienne –, là où les premiers ne manifestent qu'indifférence. Nous aurons dans notre troisième Partie à expliciter et à nuancer le refus sartrien d'aligner le psychique sur l'extériorité d'inertie. Car *La transcendance de l'Ego* montre que le sens du psychique *peut* légitimement s'interpréter comme quasi-transcendance chosique. (Il reste alors à se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moins superficiellement par Bergson. *Matière et mémoire* en fait la critique précise, et la Conférence intitulée « L'âme et le corps »[41] montre comment l'affirmation d'une correspondance terme à terme entre le mental et le cérébral (le fameux parallélisme psycho-physiologique) conduit inévitablement à l'épiphénoménisme et à la réduction des différentes fonctions psychiques à des événements localisés dans le système nerveux.

Par ailleurs, le *Traité de Psychologie* de G. Dumas rendait assez précisément compte de l'état de la recherche dans le domaine de l'anatomo-physiologie du système nerveux (tome 1, chapitres de Lapicque, Langlois, Tournay). La tendance de ce *Traité* était – au moins dans son étude des « éléments » fondamentaux de la vie mentale : excitation et mouvement, sensations, états affectifs (au premier chef les émotions), images... – assez largement réductionniste. La même tendance se retrouvait dans les exposés de Dumas lui-même sur l'émotion dans le *Nouveau Traité*. Lorsqu'il s'agissait des gestes et attitudes corporelles exprimant l'émotion, Dumas substituait à l'élucidation psychologisante (habitudes, associations de sensations, de souvenirs...) de Spencer, Darwin, Wundt, une stricte explication physiologique mobilisant des « centres réflexes » (thalamus, noyaux lenticulo-caudés) ainsi que des « centres d'activité volontaire » (faisceaux géniculé et pyramidal). Lorsqu'il s'agissait du second groupe fondamental de phénomènes corporels liés à l'émotion (modifications du tonus, du rythme respiratoire et cardiaque, vaso-constrictions etc.), Dumas esquivait *a fortiori* toute élucidation proprement psychique du phénomène : il tentait de définir chaque forme d'émotion (tristesse, joie...) par un ensemble de déterminants strictement physiologiques – au premier rang desquels il plaçait les variations du tonus – qu'il renvoyait au bulbe, lui-même soumis à l'action des stimuli corticaux comme à leur cause prochaine[42].

---

demander pourquoi les œuvres sur l'imagination écartent cette possibilité. Cela tient au caractère hors série de la fonction psychique appelée imagination : elle est la seule à manifester une spontanéité de conscience pour ainsi dire *pure*).

[41] Conférence de 1912 rééditée dans *L'énergie spirituelle*.

[42] Les variations du tonus sont la clé de la théorie wallonienne de l'émotion (cf. *La vie mentale*, Paris, Éditions sociales, 1982, p. 205-223) que Sartre discute dans son *Esquisse d'une théorie des émotions* (*op. cit.*, p. 18-19).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sans aller jusqu'à un strict réductionnisme, et donc en faisant une certaine place à la *description* des purs phénomènes psychiques, un certain nombre de psychologues maintenaient que cette dernière n'avait aucune valeur propre et n'était que *préparatoire* à leur explication physiologique. Cette orientation, issue des *Grundzüge der physiologischen Psychologie* de W. Wundt, avait trouvé en France un écho essentiellement dans les travaux de T. Ribot (largement utilisés dans le Diplôme et *L'imagination*) affirmant que les dispositions et tendances corporelles commandaient la vie psychique. Mais on en observe aussi la trace chez H. Piéron qui, ayant assigné pour objet à la psychologie le « comportement » de l'être vivant (et non la conscience), tendait à expliquer systématiquement le psychisme par des mécanismes physiologiques[43]. Enfin on retrouve aussi cette orientation dans les pages sur les images rédigées par L. Barat pour le *Traité de Psychologie* de Dumas : la caractérisation psychologique de la nature de l'image y est largement sous l'emprise de la physiologie du système nerveux qui lui succède et dans laquelle elle s'achève. Du point de vue sartrien, il n'y a là qu'une variante atténuée du contresens ontologique commis par le réductionnisme[44].

S'opposant toutefois à cette orientation qui subordonnait (de façon plus ou moins radicale) la psychologie à la physiologie, un certains nombre de travaux – qui vont parfois jouer un rôle décisif dans la naissance de la phénoménologie husserlienne ou sartrienne – cherchaient à remettre au premier plan la *pure description* psychologique, sans d'ailleurs jamais tout à fait négliger l'étude des concomitants physiologiques. C'était la position, en Angleterre, du *Système de logique inductive et déductive* de J.S. Mill.

---

[43] H. Piéron est cité longuement (et favorablement) par Sartre dès le Diplôme (p. 245-249) pour un article de *L'Année psychologique* sur la mémoire des formes et des chiffres. Puis, de manière plus critique, dans *L'imaginaire* (*op. cit.*, p. 262). A. Tilquin (*Le behaviorisme*, Paris, Vrin, 1942, p. 41-42) montre bien comment, dès 1908, Piéron – ce qui le distinguait du behaviorisme watsonien – focalisait ses recherches sur les mécanismes physiologiques sous-tendant le comportement et les fonctions psychiques. En France, dès 1870, Taine – pris à partie par Sartre dans le Diplôme et dans *L'imagination* – prétendait appuyer toute sa psychologie sur la physiologie.

[44] *TP*, t. 1, p. 513-520, puis p. 520-527. (I. Meyerson a corrigé l'article de L. Barat).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En Allemagne, à la fin du 19e siècle, la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*[45] de Brentano attestait d'une réaction aux orientations résolument physiologiques d'un Horwicz ou d'un Maudsley. Brentano restait, il est vrai, largement attiré par l'idéal d'une psychologie fondée sur la physiologie – la description psychologique devant en principe toujours être complétée par l'explication physiologique. Toutefois, dès 1874 – la tendance ne fera que s'accentuer par la suite – il restait très prudent quant à la possibilité réelle d'expliquer physiologiquement les phénomènes psychiques[46]. Certes, reconnaissait-il, la psychologie peut chercher dans la physiologie des appuis ponctuels ; par exemple, dans les cas simples : « énumérer les conditions physiologiques immédiatement antérieures ou concomitantes et (...) les préciser au maximum, en en excluant tout élément non directement intéressé »[47]. Dans les cas plus complexes où un intervalle de temps sépare un phénomène psychique présent d'un plus ancien : déterminer les processus physiologiques pouvant rendre compte du rapport entre les deux phénomènes. Mais la pure description psychologique, pour être limitée, n'était pas pour Brentano sans valeur, et il faut même aller jusqu'à dire qu'au fond pour lui la visée fondamentale de la psychologie devait rester de pure élucidation psychologique. Ce serait « pure folie »[48], écrivait-il, que de fixer pour tâche au psychologue l'édification d'un édifice théorique à fondement physiologique. Se profile ici la compréhension – d'où la phénoménologie recevra une impulsion décisive – de l'autonomie foncière du psychique par rapport au corps matériel expliqué en extériorité. « On se voit (...), affirme Brentano dans sa *Psychologie*, si l'on tourne les regards de l'extérieur vers l'intérieur, transporté comme dans un monde nouveau. Les phénomènes sont absolument hétérogènes, et les analogies elles-mêmes ou font absolument défaut ou prennent un

[45] Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, première éd. en 1874, seconde édition partielle et remaniée en 1911. Trad. fr. de M. de Gandillac (Paris, Aubier, 1946) : *Psychologie du point de vue empirique*.

[46] « Nous espérons, et souhaitons de tout cœur, un développement ultérieur de la physiologie du cerveau qui la rendra utilisable pour l'explication des plus hautes lois de succession psychique » (*Psychologie du point de vue* empirique, *op. cit.*, p. 81).

[47] Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 65.

[48] *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 65.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

caractère très vague et artificiel »[49]. Il faudra attendre quelques années pour que Brentano prenne plus nettement conscience de l'intérêt propre d'une psychologie « pure », qu'il baptisera « psychognosie » ou « psychologie descriptive » en l'opposant à la « psychologie génétique » (visant à *expliquer* le mode de production des phénomènes psychiques par des considérations physiologiques)[50].

Via O. Külpe, la résistance brentanienne à la « mise en extériorité de l'objet de la psychologie » (selon l'expression de F. Parot)[51] se propagea à l'École de Würzbourg, qui tenta de se fédérer autour de la démarche d'« introspection expérimentale »[52]. En outre T. Lipps, un des rares psychologues à avoir trouvé grâce aux yeux de Husserl, continuait de défendre les droits de l'introspection en psychologie (*Leitfaden der Psychologie*, seconde édition 1906). En France une orientation introspective comparable dominait – à quelques exceptions près – le champ psychologique auquel l'enseignement de Ribot avait imprimé une marque profonde. C'est largement dans l'horizon de cette orientation que s'est constituée la psychologie sartrienne de l'image dans sa liaison, d'abord, à une métaphysique de l'esprit créateur, puis à une phénoménologie de l'intentionnalité imageante.

À l'époque du Diplôme en effet, Sartre n'envisage pas d'autre psychologie empirique qu'introspective et indifférente à la physiologie[53]. *Ce qui d'ailleurs ne signifie nullement qu'il adhère sans réserves à l'introspection* : au contraire (c'est un point sur lequel nous aurons à revenir), il observe qu'elle peut s'accompagner d'erreurs de

---

[49] *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 68.

[50] L. Gilson, *La psychologie descriptive selon F. Brentano* (Paris, Vrin, 1955), p. 73 *sq.*

[51] F. Parot, *Introduction à la psychologie*, *op. cit.*, p. 172.

[52] O. Külpe (*Grundriss der Psychologie*, 1893), enseigna à Würzbourg de 1894 à 1909, formant une École de psychologie (N. Ach, H.-J. Watt, A. Messer, K. Bühler, K. Marbe...) qui joua un rôle essentiel dans les trois œuvres sartriennes sur l'imagination (le Diplôme, *L'imagination*, *L'imaginaire*). A. Messer tenta de rapprocher psychologie introspective et phénoménologie éidétique autour d'une commune résistance aux orientations naturaliste de G. Anschütz. et de W. Wundt, ce qui lui valut de s'attirer les foudres de Husserl (*Ideen... I*, § 79, p. 158, note b). Cf. notre artcile, « Husserl et Messer » (*Expliciter*, N° 66, oct. 2006).

[53] DES, p. 85 *sq.* (cf. en particulier p. 91 : « il faut, ici comme partout, faire un recours final à l'introspection »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

description et, plus profondément, il lui reproche de tendre à substantialiser le psychique. Quoiqu'il en soit, l'explication physiologique, elle, est fermement récusée. (Par exemple : celle du phénomène perceptif au tout début du Diplôme). Le psychique comme intériorité « pour soi »[54], souligne Sartre, se distingue en nature du corporel-matériel comme extériorité d'inertie, de sorte que « l'explication physiologique n'atteint jamais le fait psychologique » (DES, p. 261). Ceci vaut tout autant pour l'image que pour la perception. D'une manière générale, l'activité psychique, quoique liée à la corporéité sur laquelle elle s'appuie[55], lui est irréductible, précisément parce qu'elle est spontanéité créatrice et non pas extériorité d'inertie. Toute la difficulté étant ici de *décrire* correctement l'expérience interne pure sans la *reconstruire* en la dénaturant à partir d'une métaphysique inadéquate de l'être-inerte[56]. Mais précisément pour le Diplôme la psychologie introspective n'est pas totalement fidèle à son projet de décrire directement le psychique dans sa vérité, de sorte que Sartre émet parfois de sérieuses réserves quant à cette orientation en psychologie. Il va jusqu'à suggérer que la description correcte de l'imagination comme pensée créatrice concrète d'où jaillissent les images pourrait peut-être échapper à l'introspection et ne relever que d'une évocation *purement imaginative*[57].

---

[54] DES, p. 10. Notons la première apparition ici du concept de « pour soi », appelé à jouer un grand rôle dans la philosophie sartrienne à partir de 1939-1940. Les *Carnets de la drôle de guerre* commencent en effet d'utiliser systématiquement l'opposition de l'« en soi » et du « pour soi » (cf. *op. cit.*, p. 430-433, 439, 444). L'origine du concept de pour soi n'est nullement Hegel, mais bien une certaine conception du psychique qui a partie liée avec l'interprétation de Descartes par Hamelin (cf. *infra*, p. 374-377).

[55] C'est l'*une* des tendances du Diplôme de penser la spontanéité créatrice comme s'appuyant nécessairement sur des contenus inertes tout différents d'elle (sensations figuratives dans la perception, sensations kinesthésiques et affects dans l'imagination). De ce point de vue, la spontanéité spirituelle n'est pas absolue mais bien relative.

[56] Cette insuffisance se retrouve en particulier dans l'École de Würzbourg, à la quelle Sartre reproche dans le Diplôme d'avoir manqué la description fidèle de l'expérience intérieure au profit d'une classification et d'une énumération artificielles. La conception würzbourgeoise de l'image est en outre d'après Sartre mal dégagée d'une chosification indue de cette dernière.

[57] « Le psychologue, quelque effort qu'il fasse, ne peut saisir une réalité psychique que comme image (DES, p. 142).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans les textes ultérieurs, la psychologie empirique de l'image sera toujours comprise essentiellement comme introspective[58], mais l'ontologie qui la fonde sera critiquée au nom des exigences de la psychologie phénoménologique (éidétique) que Sartre assumera désormais. La métaphysique sortira du champ de pensée et ce sera à la seule psychologie éidétique d'assurer le fondement de la psychologie empirique. Au total, quant à l'évaluation du projet même d'asseoir cette dernière sur la démarche introspective, Sartre, d'un bout à l'autre de ses œuvres de jeunesse, est partagé : *si la réaction à l'emprise des explications physiologiques est saine, encore ne faut-il pas s'arrêter au milieu du gué et rester par quelque côté obnubilé par l'extériorité d'inertie.* La psychologie introspective représente une résistance valable aux explications purement physiologiques, mais elle demeure prise dans une théorisation douteuse du psychique. Sur la première ligne se

---

[58] De nombreux passages des trois premiers chapitres de l'*Imagination* en appellent à l'expérience introspective, ce qui est conforme au fait que dans ces pages Sartre discute de l'image sur le terrain même de la psychologie empirique. Cf. p. ex. p. 3 : « La reconnaissance de l'image comme telle est une donnée immédiate du sens intime ». (Et p. 26, p. 103). La « réflexion » qui est parfois invoquée dans ces mêmes chapitres doit être aussi interprétée en ce sens introspectif. C'est seulement avec le chapitre ultime sur Husserl que la réflexion change de sens en devenant l'intuition immanente de l'*essence* pure de l'intention imageante. En revanche, comme nous l'avons dit, les travaux d'orientation résolument physiologique ne sont quasiment pas discutés. Dans *L'imaginaire*, la psychologie introspective apparaît nettement comme expérimentale et empirique, par opposition à la psychologie phénoménologique éidétique. Sartre utilise l'introspection essentiellement pour fixer le sens de certains *analoga* – en particulier des affects, des sensations kinesthésiques, mais aussi du savoir imageant (*laire*, p. 115-135), bien étudié par l'École de Würzbourg. L'ambiguïté de l'introspection des psychologues tient à son statut médian, entre la démarche réflexive de la psycho-phénoménologie éidétique et la démarche d'observation en extériorité de la psycho-physiologie. Ce statut est bien éclairé par la distinction des trois aspects de la conscience psychologique. En premier lieu *le psychique idéal*, c'est-à-dire l'essence pure du psychique intentionnel donnée dans la réflexion phénoménologico-éidétique. En second lieu, le *psychique factuel pur* donné dans l'introspection, c'est-à-dire les *analoga*. Enfin le *psycho-physiologique factuel* qui relève du corps et non plus du psychique. Une dernière précision : Dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre déplace ses points d'appui des psychologies introspectionnistes aux psychologies du comportement (ou plutôt des « conduites »), tout en cherchant à se rapprocher de l'analytique existentiale de *Sein und Zeit*, ce qui brouille complètement l'articulation des disciplines que nous essayons de reconstituer ici.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

situe l'hostilité marquée de la psychologie (métaphysique et phénoménologique) sartrienne aux explications physiologiques et l'effort constant pour consulter directement (sans faire d'hypothèses théoriques) « l'expérience interne ». Sur la seconde se situent les réserves fondamentales de Sartre par rapport à la psychologie introspective de Ribot et, dans une moindre mesure, de Binet et de l'École de Würzbourg[59].

Du point de vue sartrien donc, l'orientation introspective apparaît, dans toute son équivocité, comme ayant amorcé un louable mouvement de retour à la description pure de la subjectivité psychique dans sa spécificité de spontanéité irréfléchie non substantielle, *et* comme maintien de la position du psychique comme quasi-chose observable. Contre quoi la psychologie phénoménologique sartrienne – et, avant elle, la psychologie métaphysique du Diplôme – se constitue dans une tentative de rompre radicalement avec l'extériorité d'inertie, quitte à réintroduire ensuite la dimension essentielle d'engagement du psychisme dans cette extériorité[60]. On pourrait fixer ainsi l'étagement des disciplines psychologiques chez Sartre à l'époque de la psychologie phénoménologique : l'essence pure de la spontanéité psychique est inconnue de la psycho-physiologie, méconnue par la psychologie introspective-empirique traditionnelle, reconnue par la psychologie éidétique[61].

---

[59] Psychologues auxquels il faudrait ajouter Bergson, métaphysicien certes d'abord, mais prenant aussi parti dans le champ des débats proprement psychologiques ; sa réaction contre les explications de la vie mentale par la physiologie, l'amène au voisinage des tenants de l'introspection, puisqu'il s'agit pour lui de réactiver en psychologie, contre toute réduction des processus à l'extériorité d'inertie, l'intuition pure de l'intériorité psychique.

[60] La tentative est beaucoup plus convaincante dans le cadre de la psychologie phénoménologique que dans le cadre de la psychologie métaphysique, car il est évidemment très difficile (peut-être impossible) d'arracher le concept d'« esprit » à toute emprise d'une pensée de la substantialité.

[61] *La transcendance de l'Ego*, que nous commentons dans notre troisième Partie, développe une conception complexe et sensiblement différente, parce qu'elle ne fait pas de place encore à la psychologie *éidétique*. L'élucidation des *modes de constitution* du psychique permet dans ce texte de distinguer en principe : le psychique pur, le psycho-physique, et le corporel. Mais il y a une difficulté, parce que le sens du psychique pur est équivoque : il est à la fois spontanéité dégradée (ce qui semble correspondre à la manière dont la psychologie introspective l'appréhende) *et* quasi-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans le texte pré-phénoménologique que constitue le Diplôme, c'est dans la métaphysique de l'esprit créateur non substantiel que s'effectue la refondation de la psychologie introspective-descriptive. Sartre distingue essentiellement deux choses. D'abord le *psychique pur*, qui exprime directement la spontanéité métaphysique créatrice sous forme d'*actes*, et qui s'incarne au premier chef dans l'imagination. D'autre part le *psychisme ressaisi par l'extériorité d'inertie*, où la spontanéité créatrice ne se laisse plus apercevoir et qui est la *matière* de l'imagination (affects et sensations kinesthésiques). Notons que Sartre suggère parfois que la perception relève entièrement de l'extériorité d'inertie (comme Bergson l'a affirmé dans le chapitre 1 de *Matière et mémoire*), parfois aussi qu'elle s'interprète comme matière et acte *psychiques*.

On peut schématiser l'étagement des disciplines traitant du psychique en prenant l'exemple de l'imagination mentale.

En 1927, l'image mentale se compose :

a) D'une conscience d'image – c'est-à-dire d'un « acte », d'une « intention »[62] –, de nature spirituelle (domaine de la métaphysique et d'une introspection radicalement purifiée).

b) D'une « matière » (de nature psychique), domaine de la psychologie empirique introspective ; cette matière est représentée soit par des affects, soit par des sensations kinesthésiques.

À partir de 1936, c'est-à-dire de l'élaboration d'une psycho-phénoménologie, l'image mentale se compose :

a) D'une essence pure de conscience imageante – c'est-à-dire d'un « acte », d'une « intention », d'une « appréhension » –, dégagée par la psychologie phénoménologique.

b) D'une matière factuelle (c'est-à-dire d'*analoga* appréhendés) ; cette matière est représentée, d'une part par des affects (transcendances internes), d'autre part par des sensations kinesthésiques (transcendances externes) ; elle est connue par introspection[63].

---

transcendance chosique (ce qui correspond à l'approche de la psychologie en troisième personne, de style expérimental). Pour ce qui est du psycho-physique il est conçu comme « remplissement illusoire » (*TE*, p. 72) du « concept » d'*Ego* psychique.

[62] « L'image est un acte de l'esprit » (DES, p. 251).

[63] Parmi les *analoga*, Sartre évoque aussi les mots, mais leur cas semble se ramener à celui des sensations kinesthésiques. Cf. *Iaire*, p. 169 : « Le mot (...) est un système de mouvements (...) ». En outre les mots ne sont pas nécessairement présents comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On remarque que l'introspection se trouve toujours en position médiane, ce qui justifie l'attitude constamment ambiguë de Sartre à son égard.

Le cas de Ribot est, à ce point de vue, exemplaire[64]. Décidé à engager la psychologie sur la voie de la positivité en l'arrachant à la métaphysique, il chercha par ailleurs à préserver une certaine spécificité du champ psychologique par rapport la physiologie, selon une orientation au fond paralléliste qui allait devenir la tendance marquante de toute la psychologie française du premier tiers du vingtième siècle. Durkheim dès 1898 déterminait de manière analogue le sens de la nouvelle science : « constituer une psychologie qui fût proprement psychologique, sans autre épithète »[65]. De fait, Ribot, dès *La psychologie anglaise contemporaine* (1870), en définissant la psychologie comme « science des phénomènes psychiques »[66], ouvrait la voie aux travaux *psycho*-pathologiques de P. Janet (auxquels Sartre rend hommage dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*)[67], ou à la défense de l'introspection chez Binet, Delacroix et Lalande.

Mais Durkheim ajoutait dans son article[68] – on voit bien alors apparaître l'équivoque mentionnée, c'est-à-dire que l'introspection, au lieu de se faire description pure, vire en explication parallèle aux explications physiologiques : « L'ancien introspectionnisme se contentait de décrire les phénomènes mentaux sans les expliquer ; la psycho-physiologie les expliquait, mais en laissant de côté, comme

---

analoga dans toute image mentale (*Iaire*, p. 168).

[64] De Ribot, Sartre utilise, aussi bien dans le Diplôme que dans *L'imagination* : *La vie inconsciente et les mouvements* (Paris, Alcan, 1914) ; l'*Essai sur l'imagination créatrice* (Paris, Alcan, 1900) ; *La logique des sentiments* (2e éd. en 1907 à Paris chez Alcan, 4e éd. 1912). Ces deux œuvres prolongent la *Psychologie des sentiments* (Paris, Alcan, 1896 ; nous utilisons la réédition de 1939).

[65] Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, repris dans *Sociologie et philosophie* (Paris, P.U.F., 1967), p. 36.

[66] Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine* (Paris, Alcan, 1870, rééd. 1914), p. 26.

[67] *ETE*, p. 16-17 : Janet a eu raison de mettre au centre de ses analyses les « conduites » comme « phénomènes psychiques ».

[68] Durkheim, *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 36. (Nous soulignons).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

négligeables, leurs traits distinctifs, une troisième école est en train de se former qui entreprend de *les expliquer en leur laissant leur spécificité* ». Si donc la nouvelle école refuse l'affirmation réductionniste (« épiphénoméniste » dit Durkheim), selon laquelle la conscience n'est rien par elle même, elle n'en accepte pas pour autant de redevenir cette psychologie purement réflexive qui, mettant la vie psychique « tout à fait à part dans le monde », la « soustrait aux procédés ordinaires de la science » (pur phénomène « transparent au regard de la conscience », elle ne serait alors *pas du tout* chose naturelle). Bien plutôt la psychologie introspectionniste développe-t-elle une connaissance positive (« naturaliste ») d'un « vaste système de réalités *sui generis*, fait d'un grand nombre de couches mentales superposées les unes aux autres, beaucoup trop profond et trop complexe pour que la simple réflexion suffise à en pénétrer les mystères, trop spécial pour que des considérations purement physiologiques puissent en rendre compte »[69].

Du point de vue de Sartre, la psychologie introspective nie à juste titre de la vie psychique qu'elle est tout entière contenue dans les phénomènes physiologiques, mais n'aboutit au mieux le plus souvent qu'à poser une vie intérieure parallèle à l'extériorité du corps matériel[70] ; au pire elle se laisse carrément entraîner dans d'absurdes explications physiologiques[71]. Là réside pour Sartre l'insuffisance fondamentale de la résistance (toute relative) chez Ribot et ses continuateurs à la mise en extériorité du psychisme ainsi que de la réorientation corrélative de leur psychologie vers l'introspection. Cette

---

[69] *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, p. 36.

[70] Cf. Ribot, *De la méthode dans les sciences* (Paris, Alcan, 1909, première Série), p. 229 : assimilation des « phénomènes psychiques » à des « faits ».

[71] Chez Ribot, on sort du strict parallélisme : l'introspection n'est que préparatoire à une explication par les causes physiologiques. Sartre critique le réductionnisme de Ribot dans le Diplôme (*op. cit.*, p. 56) ainsi que dans *L'imagination* (*op. cit.*, p. 36). Cf. *Les maladies de la volonté* (Paris, Alcan, 1895, p. 8) : la conscience est un simple « accompagnement d'un processus nerveux ». *La psychologie des sentiments* (Paris, Alcan, 1896, rééd. 1939), p. VIII : la « thèse physiologiste » qui rattache « tous les états affectifs à des conditions biologiques » et les considère comme « l'expression immédiate de la vie végétative », est vraie. Même position dans *La vie inconsciente et les mouvements* (Paris, Alcan, 1914).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dernière reste orientée vers une prétendue « observation » de la vie intérieure, là où Sartre, dès son Diplôme, cherche à percer en direction d'une spontanéité *créatrice* non substantielle dont on peut douter qu'elle puisse faire l'objet d'une observation au sens propre du terme. Spontanéité qu'il va déterminer, lors du tournant phénoménologique de Berlin, comme éclatement sans reste de ce qui se recrée à chaque instant sans jamais « être » aucunement, de sorte que la possibilité même de l'introspection apparaîtra comme extrêmement problématique[72]. Cependant l'apparition, dans *L'imagination* mais surtout dans *L'imaginaire* et l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, d'une psychologie *éidétique*, modifie quelque peu l'analyse du statut de l'introspection, tout en lui conservant cette équivocité qui explique l'attitude ambiguë de Sartre à son égard.

Pour saisir adéquatement le psychique et les sciences qui en déploient la connaissance, affirme désormais Sartre, il faut *commencer par* dégager réflexivement l'*essence* pure de la subjectivité consciente en tant que pure spontanéité intentionnelle de négation de l'être, ce qui implique de l'arracher à toute factualité psycho-physiologique. C'est le premier moment – fondamental pour la constitution d'une psycho-phénoménologie – de la démarche. L'introspection est alors hors jeu, seule fonctionne la réflexion éidétique qui, par exemple, fixe l'essence pure de la conscience imageante. Ensuite, il faut prendre en compte la relativité de cette spontanéité essentielle au psychique factuel. Dans le cas de l'image mentale, ce psychique factuel c'est la « matière » de l'image, c'est-à-dire les *analoga* étudiés par la psychologie empirique et qui sont de deux espèces comme nous venons de le rappeler : d'un côté les affects, de l'autre les sensations kinesthésiques. Ici l'introspection a son rôle ; mais on voit qu'elle n'a pas la première place parce qu'elle présuppose le dégagement préalable de l'essence de la spontanéité psychique puis ensuite la transposition de cette dernière dans le monde des faits. Le chemin authentique d'une psychologie complètement développée va donc de la psychologie phénoménologique éidétique des intentions à la psychologie introspective des faits

[72] *TE*, p. 68-70.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychiques purs ; puis il rejoint les factualités psychiques annexes du corps.

Pour Sartre, c'est l'insuffisance foncière de la psychologie introspective que de ne pouvoir accéder au niveau *constitutif* de toute psychologie phénoménologique concevable, celui de l'essence du psychique comme intentionnalité. Si elle tente de s'ériger en démarche d'accès au psychique dans son essence la plus pure elle est condamnée à échouer. Elle ne pourra jamais faire mieux que de dégager, au sein de la réalité psycho-corporelle, « l'intériorité » de « l'extériorité » (avec une oscillation permanente – qui pour Sartre ne signifie que confusion[73] – d'un plan à l'autre). Faute du geste inaugural de dégagement de la pure essence de l'intention psychique, le psychologue introspectionniste passe à côté d'une compréhension adéquate *non naturaliste* du psychique. En atteste par exemple chez Ribot la détermination de la vie mentale consciente comme simple forme évoluée (sans véritable émergence) d'adaptation de l'être vivant à son milieu, enracinée dans la motilité inconsciente (réflexe). Où, dans l'École de Würzbourg, la conception de l'image comme reviviscence de la sensation, tout de même que la tendance à déterminer les rapports de pensée en termes d'associations plus ou moins inconscientes explicables en dernière instance au niveau physiologique. Notons au passage que Husserl en 1901 avait émis des réserves comparables par rapport à la *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano, œuvre à la fois de percée (en direction d'une description pure des phénomènes psychiques) et de retombée dans le naturalisme[74]. Cependant, pour Sartre, l'introspection peut et doit être utilisée pour appréhender certaines factualités psychiques *après* le dégagement de l'essence par la démarche phénoménologique ; elle représente une démarche irremplaçable lorsqu'on entreprend connaître quoi que ce soit du psychique factuel pur.

Si nous revenons maintenant au Diplôme après ce bref tour d'horizon des textes de psychologie phénoménologique, nous dirons que dans ce texte l'attitude de Sartre par rapport à l'introspection est

---

[73] Cf par exemple la critique des « images impliquées » dans le Diplôme (p. 10) et de Taine dans *L'imagination* (p. 25, 27, 97).

[74] Cf. Husserl, *Recherches logiques*, Cinquième Recherche § 11.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ambiguë. Les réserves tiennent au fait que l'introspection méconnaît l'aspect créateur du psychisme, puisque le psychisme observé en intériorité est bon gré mal gré chosifié. Mais ces réserves restent surtout de principe parce que Sartre en pratique utilise largement les travaux de psychologie introspective – notamment ceux de École de Würzbourg – pour accéder au psychique, tout de même qu'il utilise lui-même l'introspection pour avancer certaines hypothèses psychologiques.

2.2 Psychologie analytique ou synthétique

Venons-en au second trait du champ psychologique dans lequel le jeune Sartre cherche à s'orienter dans les années vingt. Dans le Diplôme comme dans *L'imagination*, il esquisse une histoire de la science psychologique – schématiquement entre 1850 et 1914 – au fil conducteur des aléas du débat entre les tenants d'une démarche « analytique » (réduction de la vie psychologique en éléments simples puis reconstruction) et les défenseurs d'une compréhension synthétique globale irréductible. Trois étapes scandent cette histoire. Avant 1870, précédant de peu l'institutionnalisation de la psychologie comme science, le « Cours de psychologie » de H. Ahrens, les travaux de l'aliéniste J.G.F. Baillarger et du philosophe A. Garnier, convergeaient autour de quelques intuitions peu articulées mais définissant bien une certaine atmosphère romantique : métaphysique de l'esprit créateur, physiologie vitaliste, conception de la nature comme totalité harmonique[75]. Le Diplôme atteste de la sympathie marquée du jeune Sartre pour cette orientation, à laquelle il reproche toutefois son caractère beaucoup trop confus (les droits de la synthèse en psychologie ne

[75] *Ion*, p. 21. J.G.F. Baillarger (1809-1890) : médecin aliéniste des Hôpitaux, il fonda les *Annales médico-psychologiques*. Parmi ses nombreuses publications, citons « La Folie à double forme », qui identifie une trouble caractérisé par l'alternance régulière de phases de « dépression » et d'« excitation » (cf. J. Postel, C. Quétel, *Nouvelle Histoire de la psychiatrie*, Toulouse, Privat, 1983, p. 572-573) ; et surtout le « Mémoire » de l'Académie royale de médecine (1845) : « Des hallucinations, des causes qui les produisent et des maladies qu'elles caractérisent ». Du philosophe A. Garnier, Sartre cite et utilise : *Psychologie et phrénologie comparée* (1836) ; *Traité des facultés de l'âme* (1852).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peuvent pas être affirmés au détriment du travail de dénomination et de description). D'ailleurs cette métaphysique synthétique ne donne pas lieu à une discussion critique en règle, Sartre se contentant d'affirmer intuitivement son accord avec une orientation générale de pensée. Remarquons qu'encore en 1936 toute la psychologie phénoménologique de l'imagination sera aimantée par l'affirmation selon laquelle « tout fait psychique est synthèse » (*Ion*, p. 161).

La seconde étape fut constituée par la parution en 1870 de l'ouvrage de Taine : *De l'intelligence,* qui défendait cette fois-ci un mode d'intelligibilité strictement analytique du psychisme, dans lequel la plupart des travaux scientifiques au tournant du vingtième siècle allèrent chercher la compréhension de leur domaine d'investigation (même si l'ouvrage, en lui-même, n'avait aucune valeur scientifique, comme le souligne Sartre). Véritable « atomisme psychologique » issu de Locke, Hume, Condillac, cherchant par ailleurs ses points d'appui dans une physiologie « associant » des segments indépendants de réactions corporelles (principalement dans le système nerveux), cette philosophie parut dans un premier temps confirmée par les découvertes scientifiques. La localisation de la mémoire des mots dans des « centres » bien déterminés d'« images » motrices, visuelles, auditives, semblait permettre d'expliquer clairement l'aphasie par la destruction (ou du moins l'altération) de ces centres (*Ion*, p. 27). Mais ce type d'explication, d'un point de vue sartrien, était absurde puisqu'il ramenait au contresens ontologique déjà signalé – l'alignement de la spontanéité psychique sur l'extériorité d'inertie. De fait, une réaction anti-associationniste se propagea en France – selon deux lignes, la seconde (Ribot, Janet, Bergson) répudiant l'intellectualisme qui marqua profondément la première (Brochard, Lachelier). Dans le Diplôme cette réaction constitue la troisième étape de l'histoire des rapports entre psychologie analytique et psychologie synthétique.

Remarquons en passant que, selon les Mémoires de S. de Beauvoir, certains travaux issus de la psychologie allemande – la *Psychopathologie* de Jaspers, la *Gestaltpsychologie* – ont joué dans la formation du jeune Sartre à la compréhension synthétique en psychologie un rôle plus important que ne le laisseraient supposer leurs occurrences peu

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nombreuses dans les œuvres publiées et dans le Diplôme[76]. Pour en rester à la France, nous ne nous attarderons pas ici à la réaction intellectualiste aux positions associationnistes, d'orientation plus philosophique que psychologique, et bien incarnée par la philosophie d'un V. Brochard plaçant le phénomène fondamental de la « synthèse mentale » au fondement de son élucidation de la croyance, de la vérité et de l'erreur. Arrêtons-nous en revanche quelques instants sur les travaux plus strictement psychologiques de Ribot, de ses contemporains et de ses continuateurs.

Ribot fut amené à réagir contre l'associationnisme par sa conception fondamentale d'un psychisme porté par l'organisme total s'adaptant au milieu, et en conséquence compris lui-même comme *vie* synthétique en développement, faite de tendances réglées par des dispositions. Résumant le sens du mouvement auquel cette psychologie donna l'impulsion en France, D. Parodi écrivit en 1925 : « De plus en plus on est conduit à l'abandon du mécanisme associationniste, ainsi que du mécanisme cérébral qui lui est sous-jacent, au profit de l'idée contraire : celle d'une sorte de réaction et de collaboration de l'organisme ou de l'esprit tout entier sur et dans chaque état de conscience »[77]. La réaction anti-associationniste des psychologues s'appuya donc sur l'abandon des modèles explicatifs analytiques en physiologie. La physiologie du système nerveux prenait un tour nettement synthétique et fonctionnel en particulier chez K. Brodmann,

---

[76] S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 51. Si l'on s'en tient aux œuvres d'orientation psychologique, Jaspers est cité et utilisé principalement dans le Diplôme (*op. cit.*, p. 146, 151) et la *Gestaltpsychologie* surtout dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (*op. cit.*, p. 20-24). La *Psychopathologie générale* de Jaspers fut traduite en français en 1928 chez Alcan (Paris) par A. Kastler et J. Mendousse (révision : Sartre et Nizan). Nous utilisons la rééd. de 1933. D'après le Diplôme, Sartre semble avoir connu la psychologie de la forme par un article de P. Guillaume du *Journal de psychologie* de Novembre 1925 (« La psychologie de la forme »). Par ce dernier (*La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1937), Sartre prend connaissance des travaux de K. Lewin et de T. Dembo sur les structures de l'action dont il se sert dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*.

[77] D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, *op. cit.*, p. 102-103, résumant les thèses de *La vie inconsciente et les mouvements*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

J.-M. Morat, P. Marie[78]. « Au lieu qu'on admette, poursuit D. Parodi, comme on le faisait dans la génération médicale précédente, que chaque phénomène psychologique dépende d'une certaine portion exactement déterminée de l'encéphale et soit liée à l'entrée en jeu de certains éléments nerveux spécialisés, le cerveau apparaît (...) comme un instrument d'action, concourant, dans sa totalité, à chacune de nos opérations mentales »[79].

Par ailleurs, « la réfutation de « l'atomisme psychologique » à la manière de Hume et de Stuart Mill » devenait un « véritable leitmotiv de la littérature *philosophique* »[80] – comme en atteste au premier chef l'œuvre de Bergson. Lorsque Sartre (dans *L'imagination* et le Diplôme), A. Lalande (dans le *Traité de psychologie*) et G. Dumas (dans le *Nouveau Traité de psychologie*) cherchent à illustrer la réaction, en psychologie, contre l'associationnisme, et la promotion corrélative d'une conception originairement synthétique de la vie psychique, c'est à Bergson qu'il font le plus souvent appel (conformément à cette lecture psychologisante de l'œuvre que nous avons signalée). Pour comprendre correctement le caractère synthétique de la vie spirituelle chez Bergson – qui est incontestable –, il faut envisager l'œuvre sous deux aspects. Bergson en effet fut d'abord (dans l'*Essai sur les données immédiates*) surtout sensible au caractère d'*écoulement* et d'*altération* de la durée psychique (et alors l'immanence à soi est celle du successif), avant de mettre ensuite au premier plan (dans *Matière et mémoire*) la *conservation* totale de ce qui s'écoule (l'immanence à soi est alors surtout celle du coexistant)[81]. Du nouveau se crée perpétuellement *et* toute novation se conserve en s'accumulant[82],

---

[78] Cf. *supra*, p. 336-337. Les travaux de Brodmann sur les localisations cérébrales (1909) et de Morat (1904) sur le système nerveux remirent en cause (Dumas, *NTP*, t. 1, p. 350-351) le caractère statique et analytique du parallélisme originel. Dans un sens analogue, les travaux de P. Marie (« Révision de la question de l'aphasie », 1907), comme le dit Sartre (*Ion*, p. 72), mirent en avant une « conception synthétique du cerveau ». Voir aussi F. Moutier, *L'aphasie de Broca* (1908). L'interprétation de Sartre recoupe celle de Bergson (*MM*, Avant-propos de 1911, *O*, p. 166).

[79] D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, *op. cit.*, p. 103.

[80] D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, *op. cit.*, p. 102.

[81] V. Jankélévitch, *H. Bergson* (Paris, P.U.F., 1975), p. 8.

[82] Bergson, « La conscience et la vie », in *L'énergie spirituelle*, *O*, p. 818.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de sorte que, comme le disait déjà l'*Essai*, l'être qui dure « est à la fois identique et changeant » (*DI*, *O*, p. 68).

Du premier point de vue (celui de l'*Essai*), la « vie intérieure » dure selon un processus absolument continu d'altération qualitative globale, constituant, comme le dit Bergson, un « progrès dynamique et indivisé » comparable à une mélodie où chaque nouvelle note est prise dans un mouvement total d'écoulement. Elle n'est donc pas, considérée dans sa nature propre, un « ensemble » d'« éléments » juxtaposés dans l'espace, et l'associationnisme (qui décompose et recompose les états de conscience selon des lois mécaniques) doit donc céder la place à l'intuition de la pulsation d'une spontanéité créatrice jaillissant et s'écoulant si continûment qu'en chaque phase particulière se reflète tout le processus (comme la vie personnelle d'un individu s'exprime dans chacun de ses gestes et sentiments)[83]. C'est ce que des textes plus tardifs thématisent autour de l'opposition entre l'intuition – cette sympathie par laquelle on coïncide avec une recréation totale d'un individu par lui-même – et l'intelligence analytique qui, après coup, décompose le déjà fait en « éléments », puis le recompose en un « ensemble »[84].

D'un second point de vue, la vie psychique est totale comme coexistence de plans de profondeur. Avec *Matière et mémoire*, la compréhension de la durée spirituelle devient plus complexe : la vie psychologique désormais actualise des virtualités ontologiques étagées en « plans » représentant des manières ontologiques de durer plus ou moins contractées ou dilatées. Il n'y a plus ontologiquement *une* durée

---

[83] L'expression décisive de « vie intérieure » – et de multiples autres apparentées : « durée intérieure », existence intérieure » – , atteste de *l'intériorité à soi de la durée* et se retrouve tout au long de l'œuvre bergsonienne. Cf. p. ex. : *DI*, *O*, p. 85, 86, 148, 149 ; *La pensée et le mouvant*, *O*, p. 1268, 1272, 1312). Sur la notion de « progrès dynamique », cf. *DI*, *O*, p. 83-84, 120 et *MM*, *O*, p. 271. Sur le caractère irréductiblement total de l'écoulement, cf. *DI*, *O*, p. 109. En déterminant le fondement métaphysique du psychisme comme « esprit », le Diplôme sartrien ne parvient pas à critiquer radicalement Bergson. Il en va autrement dans les œuvres de Berlin, en particulier dans la « Note », qui caractérise la conscience transcendantale comme éclatement sans reste et donc finalement comme néant.

[84] Bergson, voir dans *La pensée et le mouvant* : a) l'Introduction (*O*, p. 1262 *sq.*, 1275, 1312) ; b) « Le possible et le réel » ; c) « Introduction à la métaphysique » (*O*, p. 1395, 1405 *sq.*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

spirituelle, mais *des* manières de durer plus ou moins tendues qui s'actualisent dans des « tons » de la vie psychologique. *Une seule et même* vie, mais *à tel ou tel niveau de tension*, voici ce que devient le principe fondamental d'une psychologie qui, encore une fois mais d'un nouveau point de vue, récuse l'explication analytique. Tout phénomène psychique doit être élucidé *d'abord* à partir d'une compréhension globale de la vie mentale à tel ou tel niveau de tension et non à partir de l'intelligence analytique d'un ensemble d'états élémentaires. Par exemple, si l'on étudie l'effort intellectuel[85], il faut d'abord se demander : quel « ton » de la vie psychique est ici impliqué ? Car ce « ton » commande l'allure générale du phénomène psychologique : si l'esprit est tendu dans un véritable effort d'intellection, alors le centre du phénomène est une création dynamique et globale de sens. Si en revanche l'esprit se laisse aller passivement, les associations mécaniques d'images redeviennent l'essentiel. Les échantillons de descriptions ontologico-psychologiques dans *Matière et mémoire*[86] sont orientés de manière analogue. Par exemple le recouvrement du souvenir et de la perception, en quoi consiste la reconnaissance, est *d'abord* fonction du niveau de tension global dans lequel l'esprit a choisi de se placer. Et à nouveau c'est lorsque l'« attention » (la tension de l'esprit) est à son plus haut, que le phénomène prend l'allure la plus irréductiblement synthétique : un processus dynamique global dans lequel l'esprit tout entier se porte au devant de la perception pour l'interpréter – véritable création de sens –, tandis qu'en retour (cf. l'image du « circuit ») il reçoit de la perception – état du corps agissant –, une incarnation qui l'insère dans l'extériorité d'inertie[87]. Lorsque diminue la tension

---

[85] Bergson, voir la Conférence : « L'effort intellectuel », dans *L'énergie spirituelle*.

[86] Voir les analyses de la reconnaissance, de la formation des idées générales et de l'association des idées.

[87] Sur la reconnaissance attentive, cf. *MM*, *O*, p. 244 *sq*. Sur les niveaux de tension auxquels peut s'établir le circuit de la reconnaissance, cf. *MM*, le schéma de la p. 250 avec ses commentaires. Le terme de « création », qui constitue la clé de voûte de la psychologie métaphysique de Sartre en 1927, apparaît aux p. 247 et 249 du livre. Le caractère synthétique et dynamique du phénomène de reconnaissance est opposé nettement à l'explication analytique-mécanique aux p. 249-252, puis dans la longue discussion critique des théories de l'aphasie (*MM*, p. 267 *sq*.) qui conclut que les troubles sont *d'abord* des troubles de la fonction globale de projection des souvenirs, et secondairement seulement des altérations de parties anatomiques du système

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

globale de l'esprit, la reconnaissance tend à se rapprocher d'associations passives et mécaniques. Dans tous les cas de figure, l'extériorité d'inertie (le corporel) ne fait que conditionner l'actualisation d'un esprit qui demeure fondamentalement *présence totale à lui-même*. De sorte que la psychologie authentique ne saurait être originairement que synthétique et en aucune manière analytique.

Cette réaction contre l'intelligence analytique se retrouvait dans des travaux de psychologie positive aussi divers que *L'étude expérimentale de l'intelligence* d'A. Binet (1903), *L'activité mentale et les éléments de l'esprit* de F. Paulhan (1889), *L'automatisme psychologique* (1889) de P. Janet – dont le concept central était celui de niveaux d'activité psychique (« l'activité volontaire » étant créatrice de synthèses mentales nouvelles, « l'activité automatique » n'étant de son côté que la mise en œuvre de synthèses déjà formées). L'activité synthétique (soit vivante, soit retombée dans la passivité) était donc la fonction essentielle de l'esprit qu'on retrouvait d'un bout à l'autre de la vie mentale – des sensations aux jugements les plus abstraits et aux volitions les plus hautes, en passant par les sentiments et les émotions. Au delà de *L'automatisme psychologique*, la psychologie de Janet s'infléchit dans le sens d'une vision dynamiste et quasi-énergétiste de la vie mentale dont les concepts centraux devinrent ceux de « force » et de « tension » psychologiques[88]. On notera toutefois que le *Traité de psychologie* de G. Dumas resta largement fidèle, dans son inspiration générale, à l'intelligence analytique.

Favorable à cette réaction de la psychologie synthétique, Sartre en dénonce toutefois – dans le Diplôme comme dans *L'imagination*– le caractère insuffisamment radical. C'est rester au milieu du gué que de ne pas percer jusqu'à la *spontanéité créatrice*, en restant au niveau

---

nerveux. Notons que la Conclusion du Diplôme détermine (*op. cit.*, p. 261) « l'acte de l'esprit » comme synthèse d'éléments, et que la Conclusion de *L'imagination*, de manière encore plus radicale (*op. cit.*, p. 161-162), affirme que la conscience est *originairement* synthétique, c'est-à-dire qu'elle ne synthétise aucunement des éléments prédonnés. Elle est, pourrait-on dire, synthèse de part en part.

[88] Janet, voir *Névroses et idées fixes* (1898), *Les Obsessions et la psychasthénie* (1903), *Les Médications psychologiques* (1919), *Les Oscillations de l'activité mentale* (1920), *La Force et la Faiblesse psychologiques* (1930). L'interprétation janétienne de l'obsession chez certains psychasthéniques a joué un rôle certain dans la formation du concept sartrien de conscience captive (cf. *TE*, p. 79-81).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'une *vie synthétique* – entité équivoque qui participe à la fois de la synthèse et de l'extériorité d'inertie. Le cas de Ribot est de ce point de vue très significatif. Chez lui, comme nous l'avons déjà rappelé, la vie psychique n'est qu'une annexe de la vie organique – de ses tendances, dispositions et mouvements ; participant de l'extériorité, elle continue d'être largement réglée par les associations mécaniques (de même que l'organisme vivant intègre en lui les processus physico-chimiques). De façon analogue il ne s'agit chez F. Paulhan, comme le dit G. Dumas, que de « compléter les lois d'association par une loi générale de systématisation »[89]. Et chez Bergson l'intelligence analytique est moins radicalement critiquée que dévalorisée comme superficielle, ce qui motive la critique sartrienne. En particulier, dans l'*Essai sur les données immédiates*, l'associationnisme demeure *bien fondé* au niveau du moi superficiel, où incontestablement la vie psychique se fragmente en états distincts par contact avec le monde extérieur. Et d'autre part, dans *Matière et mémoire*, les lois de l'association des idées (par ressemblance et contiguïté) ne sont pas radicalement invalidées, mais plutôt refondées à partir de la psychologie dynamique et synthétique des « tons » de la vie mentale. Chez Sartre en revanche, la spontanéité psychique tend à être déterminée comme synthétique *de part en part* (*Ion*, p. 161-162).

2.3 La psychologie des conduites

Examinons rapidement un troisième trait du champ psychologique. Dans le *Nouveau Trait de psychologie*, G. Dumas repère, parmi les psychologues du premier tiers du siècle – il cite les travaux de Bergson, H.-J. Watt, A. Binet[90] –, l'apparition d'une tendance à refuser aux « représentations » (idées, images) le caractère de phénomène premier et fondamental. La psychologie serait donc

---

[89] G. Dumas, *NTP*, t. 1, p. 344-345.

[90] G. Dumas, *NTP*, t. 1, p. 348-349. Bergson dans *Matière et mémoire* (voir ch. 1 et aussi Conclusion, *O*, p. 357-365) affirme que, par tout son côté sensori-moteur, la vie psychique est *action dans le monde* et non pas représentation du monde. H.-J. Watt, soucieux de vérification expérimentale, étudiait la pensée à partir de l'observation scrupuleuse des *réactions* de certains sujets à des sollicitations (mots inducteurs). A. Binet fonda l'approche de l'intelligence en termes de réactions à des « tests ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondamentalement, comme le disait A. Lalande dès 1923 (*TP*, p. 6) « *psychologie de réaction* ». En vérité le poids de cette tendance dans la psychologie du début du siècle excède très largement ce que les trois références de Dumas pourraient laisser penser : il ne s'agit de rien moins que d'une orientation où se retrouvent des travaux aussi divers et multiples que la réflexologie russe (I.P. Pavlov, V. Betcherev), la psychologie animale anglaise (C. Lloyd Morgan), la science américaine du comportement (J.B. Watson), la psychologie génétique de H. Wallon et de J. Piaget, la psychologie concrète de G. Politzer et la psychopathologie de P. Janet. Quelques remarques suffiront concernant les deux principales références de Sartre à ce courant (dont la présence discrète contraste avec l'omniprésence dans la première œuvre de Merleau-Ponty) : Wallon et Janet, dont les œuvres jouent un rôle important dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions.*

Dans un article rédigé en 1921 pour la *Revue philosophique*[91], Wallon jetait les fondements d'une nouvelle psychologie de l'« efficience » ou du « comportement »[92], fortement ancrée dans la science du vivant, et qui réagissait contre toutes les manières classiques d'aborder la vie mentale. Introspectionnisme, réductionnisme physico-chimique, parallélisme, ne s'opposent selon Wallon que sur fond d'un préjugé commun qu'on pourrait appeler, en référence à Sartre, le *substantialisme*. Wallon en effet part – sa démarche est analogue dans l'Introduction à *La vie mentale* – de la constatation que la naturalisation progressive de la vie psychique inhérente à la constitution de la psychologie comme science positive a ébranlé la connaissance réflexive par laquelle le sujet philosophant prétendait avoir accès à sa vie intérieure substantielle. En tentant d'étendre aux phénomènes psychiques l'intelligibilité mécaniste propre aux sciences physico-chimiques, la nouvelle discipline s'est efforcée de ramener la vie psychique de son statut de spontanéité « spirituelle » à celui de « simple chose matérielle ». La psychologie introspective s'est constituée alors en résistance à l'empiétement toujours plus grand du déterminisme physique sur les phénomènes psychiques. Mais ce ne fut

[91] Wallon, « Le problème biologique de la conscience », réédité dans le *Nouveau Traité de Psychologie* de Dumas, t. 1, p. 293-331.

[92] « Le problème biologique de la conscience », *NTP*, p. 305. Cf aussi l'Introduction à *La vie mentale*, rédigée en 1938 (*op. cit.*, p. 142 *sq.*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

selon Wallon qu'une « régression »[93] à une forme de connaissance pré-scientifique, c'est-à-dire à une sorte de sympathie (cf. Bergson) par laquelle la substance spirituelle était censée coïncider avec elle-même.

En vérité, pour Wallon, pas plus qu'elle n'est « substance spirituelle », la vie mentale n'est « substance matérielle » et le réductionnisme physicaliste doit lui aussi être récusé. Quand au « parallélisme psycho-physiologique » (en particulier celui de H. Höffding), il ne fait que juxtaposer, du point de vue de la compréhension ontologique qui lui est sous jacente, les deux formes de substantialité, ce qui est passer totalement à côté de cette unité originale de corporel et de psychique qu'est « l'homme en contact avec le réel »[94], c'est-à-dire réagissant globalement, par toutes les puissances de son corps ainsi que par ses capacités mentales, au milieu physique et humain. Cette unité a une « histoire » et cristallise en stades successifs (la psychologie est nécessairement génétique). Son développement, pour être conditionné par des processus physico-chimiques, ne s'y réduit pas, sans qu'on puisse non plus le ramener aux progrès d'une vie intentionnelle indépendante de toute condition anatomo-physiologique. Comme Sartre l'a parfaitement aperçu dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*, la psychologie wallonienne de l'efficience incline vers un comportementalisme qui minore systématiquement le facteur conscience dans l'étude des phénomènes psychiques[95].

D'où la préférence affichée par Sartre pour la psychologie janétienne, dans laquelle la critique tout à fait justifiée de la vie intérieure et la promotion corrélative des réactions de l'être humain aux situations, ne s'accompagne pas d'une complète dévalorisation de la conscience. C'est en effet à partir de l'exploration des névroses – et plus particulièrement de ce qu'il appelle les « psychasthénies » – que Janet en vient à mettre au centre de la vie psychique et de ses possibles troubles la « fonction du réel » (qui n'est pas sans évoquer « l'attention à la vie » de *Matière et mémoire*). Ce qui disparaît dans la psychasthénie, c'est

---

[93] Wallon, *La vie mentale*, *op. cit.*, p. 134.

[94] *La vie mentale*, *op. cit.*, p. 117.

[95] *ETE*, p. 18-19. Cf. Wallon, « Le problème biologique de la conscience », *NTP*, t. 1, p. 325-329. Wallon, *La vie mentale*, *op. cit.*, p. 147. « La genèse de l'activité psychique s'inscrit en quelque sorte dans (celle) des centres nerveux » (H. Wallon, *NTP*, t. 1, p. 307).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondamentalement cette aptitude (d'autant plus fragile qu'elle est complexe) à agir efficacement dans le monde extérieur (matériel et humain) en tendant sa volonté, en concentrant son attention et en s'adaptant souplement aux variations de la situation. Même si d'un point de vue sartrien cette description de l'action pèche en ne se conformant pas à cette loi d'essence selon laquelle toute conduite est conscience de conduite, elle constitue un progrès par rapport au naturalisme radical de la psycho-physiologie, de la réflexologie, ou de behaviorisme strict.

Ce qui nous conduit tout naturellement au quatrième trait du champ psychologique dans lequel s'est formé le jeune Sartre : la psychopathologie y occupe une position dominante.

2.4 La psychopathologie

Dans une « Note autobiographique » rédigée en 1966, D. Lagache évoque sa rencontre avec G. Dumas et ses « brillantes démonstrations de psychopathologie clinique », au début de ses études à l'E.N.S. (qu'il intègre en 1924). « Nous étions quelques normaliens à suivre avec assiduité sa présentation de malades du dimanche matin à Sainte-Anne : R. Aron, P. Nizan, J.-P. Sartre (le cinquième philosophe de notre promotion, G. Canguilhem, ne devait faire sa médecine que beaucoup plus tard (...). G. Dumas nous fit tous inscrire, d'autorité, au P.C.N. (Physique, Chimie Sciences naturelles), c'est-à-dire à la propédeutique scientifique de la médecine. Je fus le seul à passer l'examen et à commencer les études de médecine, tout en poursuivant celles de philosophie »[96]. Situation révélatrice des rapports singulièrement étroits qu'à cette époque encore – l'origine de ce phénomène remonte aux dernières années du 19e siècle – la philosophie entretient en France avec la psychopathologie d'inspiration médicale. Comme le fait remarquer E. Roudinesco, « la liste est longue en France de philosophes normaliens agrégés qui obtiennent la qualification médicale et se spécialisent en psychopathologie »[97] : G. Dumas

[96] D. Lagache, *Œuvres*, t. 1 (Paris, P. U.F., 1977), p. XXX.

[97] E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 1 (Paris, Seuil, 1986), p. 248, n. 56.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(E.N.S. 1879), P. Janet (E.N.S. 1879), H. Wallon (E.N.S. 1894), D. Lagache (E.N.S. 1924), J. Laplanche (E.N.S. 1944).

L'intérêt du jeune Sartre pour la psychopathologie est constant et court comme un fil rouge à travers toutes les premières œuvres littéraires et phénoménologiques[98]. L'expérience de la maladie mentale sous-tend toute *La Nausée*[99] et plusieurs nouvelles du *Mur* – celle qui donne son titre au recueil s'appuie sur une observation clinique empruntée au *Nouveau Traité* de Dumas[100]. « La chambre » décrit un cas de psychose hallucinatoire ; « Erostrate », « Intimité » et « L'enfance d'un chef » peuvent être lues comme des « études de cas » où s'entrecroisent impuissance sexuelle, perversions diverses et névroses. En outre les textes de psychologie phénoménologique (sauf *L'imagination*), ainsi que *La transcendance de l'Ego*, utilisent la pathologie mentale pour asseoir le concept fondamental de spontanéité prise de vertige (pour ainsi dire captive de son auto-engendrement même).

Si Freud ne contribue pas véritablement à former l'horizon de pensée dans lequel le jeune Sartre aborde la maladie mentale, en revanche ces cliniciens qui, issus de la philosophie, s'étaient convertis à la médecine et à une étude résolument anti-philosophique de la maladie mentale – au premier chef P. Janet –, ont joué un rôle important dans la première compréhension sartrienne de la psychopa-

---

[98] S. de Beauvoir dans ses Mémoires expose la fascination de Sartre (et d'elle-même) pour les névroses, les psychoses, et décrit leur visite commune à l'asile psychiatrique de Rouen (cf. *FA*, t. 1, p. 149 *sq.* et 287 *sq.*).

[99] L'interprétation de *La Nausée* à partir de son premier titre (*Melancholia*) est esquissée par S. Teroni dans le Colloque *Lectures de Sartre*, *op. cit.*, p. 39 *sq.* Sartre, à l'époque de rédaction de *La Nausée*, connut selon S. de Beauvoir (*FA*, t. 1, p. 242) l'épreuve de la maladie mentale, qu'il diagnostiqua ainsi lui–même : « Je sais ce qui en est : je commence une psychose hallucinatoire chronique ». Cf., pour l'interprétation psychanalytique de cette crise, le chapitre de l'ouvrage de J. Pacaly *Sartre au miroir* intitulé : « Naissance d'un écrivain ». La psychose hallucinatoire chronique est une entité nosologique forgée par le psychiatre G. Ballet (1853-1916). Elle se manifeste par des automatismes idéo-moteurs et psycho-moteurs ainsi que par des hallucinations diverses organisées en délire de persécution, d'influence ou de possession (H. Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 1967, p. 522-524).

[100] *NTP*, t. 2, p. 376-380. (Description clinique de la peur chez des condamnés à mort, par un médecin militaire).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

thologie. Précisons ce point. Ici encore, écrit justement D. Parodi, Ribot (qui d'ailleurs ne fut pas médecin) « donne l'exemple et ouvre les voies »[101]. À travers lui en effet, comme l'a souligné E. Roudinesco, « l'école française de psychologie est marquée par ce paradoxe que ce sont des philosophes qui autonomisent une discipline à partir d'une rupture avec le domaine philosophique et d'une rencontre avec le champ médical »[102]. Nous avons vu comment cette visée d'autonomisation conduisit Ribot à un parallélisme où l'explication du psychologique était cherchée dans le physiologique. En psychopathologie l'ancrage extra-philosophique fut cherché du côté du savoir médical qui, en France depuis le début du 19e siècle, s'attachait à montrer que « l'étude du pathologique éclaire les phénomènes normaux »[103]. Au tournant du siècle nouveau ce savoir rayonnait à Paris autour de J.-M Charcot, à l'École de la Salpêtrière – et, dans une moindre mesure, à Nancy, avec H. Bernheim et A. Liébault – où travaillèrent nombre des fondateurs du savoir psychologique : outre Freud, A. Binet, L. Delbœuf, J. Babinsky, H. Piéron, V. Betcherev, P. Janet. « La plupart des Français, écrit F. Parot, viennent là sur le conseil de Ribot : pour que la psychologie devienne scientifique il faut que les jeunes philosophes fassent des études de médecine »[104]. Lorsque Sartre, étudiant en philosophie, suit les présentations de malades de G. Dumas à Sainte Anne, choisit pour diriger son Diplôme d'Études Supérieures un psychologue spécialisé dans l'étude du délire mystique (H. Delacroix), révise avec Nizan la traduction de la *Psychopathologie* de Jaspers, étaye son interprétation psycho-phénoménologique de l'émotion sur la « psycho-analyse » de Janet, il s'inscrit jusqu'à un certain point dans cette tradition. Plus en aval, la « psychanalyse existentielle » sartrienne doit aussi à la psychopathologie compréhensive jaspersienne, moyennant d'importants remaniements – au premier chef l'impossibilité chez Sartre de fonder sur l'ontologie phénoménologique autre chose qu'un savoir *compréhensif* de la réalité-

[101] D. Parodi, *op. cit.*, p. 88. Cf. de Ribot : *Les Maladies de la Mémoire* (1881), *Les Maladies de la Volonté* (1883), *Les Maladies de la personnalité* (1884).

[102] E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 1, *op. cit.*, p. 230.

[103] Parot, Richelle, *Introduction à la psychologie*, *op. cit.*, p. 159.

[104] Parot, Richelle, *Introduction à la psychologie*, *op. cit.*, p. 161.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

humaine (alors que chez Jaspers ce savoir est, de droit, *aussi bien explicatif* que compréhensif).

Ce serait ici le lieu d'examiner comment les articulations spécifiques du champ idéologique en France dans les quinze premières années de ce siècle *firent barrage à la pénétration des idées psychanalytiques*, en sorte que S. de Beauvoir et Sartre, en dépit de leur intérêt passionné pour la maladie mentale, récusaient encore au début des années trente pour ainsi dire *a priori* l'approche freudienne du psychisme. En premier lieu, dans le champ philosophique, s'élaborait par rapport à l'inconscient freudien soit une alternative (Bergson), soit une opposition radicale – avec la longue lignée des promoteurs de l'esprit comme libre reprise de soi de la conscience réfléchie (de Lachelier et Lagneau à Brunschvicg et Alain)[105]. En dehors du champ proprement philosophique, un second verrou idéologique était constitué par cette psychologie clinique que nous venons d'évoquer, issue comme le dit E. Roudinesco de l'hystérie (Charcot), « basée sur l'automatisme, la subconscience, l'associationnisme ou le déficit », et où s'illustraient Ribot, Janet, Binet[106]. À quoi s'ajoutait la constitution d'une nébuleuse idéologique (« l'inconscient à la française »)[107] radicalement opposée aux orientations freudiennes, dans laquelle il s'agissait de normaliser un fond de pulsions menaçantes fortement ancrées dans le biologique, et où se croisaient doctrines de l'hérédité dégénérescence (Zola), mise en tutelle de la folie par le savoir psychiatrique et l'appareil judiciaire (B.-A. Morel, E. Toulouse), psychologie des foules dans leurs sauvagerie menaçante (G. Le Bon).

La partie du *Traité de psychologie* rédigée par G. Dumas autour des deux thèmes de la pathologie mentale et de la psychopathologie[108] révèle des réserves de fond très significatives par rapport à la psycha-

---

[105] Cf. *supra*, p. 323-325. Et S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 27 : « Le freudisme (...) écrasait la liberté humaine (...). Nous restâmes figés dans notre attitude rationaliste et volontariste ; chez un individu lucide, pensions-nous, la liberté triomphe des traumatismes, des complexes, des souvenirs, des influences ».

[106] E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 1, *op. cit.*, p. 220. Nous revenons en détail (cf. *infra*, p. 508-512), sur les rapports entre la conception du psychisme inconscient dans la psychanalyse freudienne et dans la psychologie dynamique de Ribot.

[107] *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 1, *op. cit.*, p. 220.

[108] *TP*, t. 2, L. 3, ch. 5 ; *TP*, t. 2, L. 3, ch. 6.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nalyse. Le chapitre intitulé « Pathologie mentale » – qui étudie les troubles mentaux en rapport à des modifications organiques associées – est construit en dehors de toute référence psychanalytique. Il emprunte sa classification et sa description des différentes « psychopathies », de manière très éclectique, aux principaux représentants du savoir psychiatrique (Delmas, Kraepelin, Régis). Le chapitre consacré à la psychopathologie est construit en dégageant deux orientations radicalement différentes. La première, illustrée par Ribot et défendue par Dumas, calque ses trois tâches sur la « physiologie pathologique »[109] : décrire, classer et coordonner les symptômes mentaux ; étudier les réactions compensatrices ; étudier un même trouble dans des affections diverses. La seconde, c'est la « psycho-analyse » issue de Freud, mais, comme la graphie l'indique, restituée de manière critique *via* P. Janet et A. Hesnard[110]. Les pages rédigées par G. Dumas sur Freud sont nettement critiques (encore qu'il fasse un réel effort pour discuter de façon posée et rationnelle les arguments freudiens, ce qui était loin de l'être la règle en France à l'époque)[111] ; surtout elles reconstruisent la théorie freudienne à partir d'une psychologie dynamique tendant à ramener le psychisme à un jeu de forces et de tensions compris de manière purement naturaliste – on

---

[109] *TP*, t. 2, p. 811.

[110] Hesnard, qui utilise la graphie « psycho-analyse » dans ses premiers textes, la transmet à Janet. Cf. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 1, *op. cit.*, p. 271-272.

[111] Voir par exemple le réquisitoire anti-freudien contenu dans *La psychanalyse* de C. Blondel (Paris, Alcan, 1924), dont Politzer dénonçait dès 1925 le caractère peu sérieux (*Écrits*, t. 2, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 20 *sq.*). Le rapport de Politzer à Freud dans les années vingt est intéressant. Dans sa *Critique des fondements de la psychologie* (Paris, Rieder, 1928, rééd. Paris, P. U.F., 1968), Politzer distinguait dans la psychanalyse une orientation « concrète » qu'il jugeait favorablement – interpréter un cours de vie singulier –, et une orientation « abstraite » qu'il n'acceptait pas – « expliquer tout à la manière « énergétiste », par des déplacements d'intensité, des transformations d'énergies, des élévations et des chutes de niveau, des charges et des décharges d'occupation, par les différents réglages des différents courants d'excitation » (*op. cit.*, p. 148). Cette critique n'est pas sans évoquer celle de Sartre. Cf. S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 27 : nous étions, Sartre et moi, rebutés par les explications rigidement mécanistes de la théorie freudienne.Très tôt intéressé par l'approche compréhensive de l'*Allgemeine Psychopathologie* de Jaspers, Sartre partage avec ce dernier une forte hostilité à Freud.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut se demander si les préventions du jeune Sartre par rapport à la psychanalyse ne viennent pas de ce type de lecture.

Dumas, certes, dans les premières lignes de son exposé sur la psychanalyse reconnaît la nouveauté et l'intérêt pour la psychopathologie de la démarche freudienne de déchiffrement du sens des symptômes singuliers, mais très rapidement il cesse de mettre l'accent sur cet aspect (effectivement essentiel) du freudisme, pour entreprendre de réduire la psychanalyse à la psychologie clinique « à la française » (Régis, Hesnard, Janet), c'est-à-dire schématiquement à une *psychologie dynamique* pour laquelle une *baisse de tension psychique* signifie la disparition de l'adaptation efficace de la conscience au monde et le retour au chaos pulsionnel. L'emprise déformante de la psychologie dynamique apparaît bien dans la reconstruction par Dumas de la « psychologie » de Freud autour de quatre thèses : 1) l'esprit est constitué par l'opposition de « complexes » conscients et inconscients. 2) « L'instinct sexuel est la source la plus importante de notre activité psychique consciente et inconsciente ». 3) Il y a « refoulement des complexes inférieurs, inadaptés, par les complexes du préconscient, adaptés à la vie sociale ». 4) « Les complexes refoulés tendent à forcer la porte de la conscience dans les états de basse tension »[112]. Dumas rejette (comme toute la psychologie clinique française de l'époque) l'affirmation freudienne du caractère sexuel des désirs refoulés, tout en ayant l'honnêteté de reconnaître que le reproche de « pansexualisme » (cf. Janet, Régis, Hesnard) n'est pas fondé, Freud ne réduisant pas tout le fonctionnement du psychisme aux pulsions sexuelles[113]. Ce qui est sûr quoiqu'il en soit, c'est que dans la présentation par Dumas de la théorie freudienne de l'appareil psychique, l'accent est mis sur les phénomènes de circulation et de répartition d'énergies au sens le plus naturaliste.

---

[112] Dumas, *TP*, t. 2, p. 1030-1031.

[113] On retrouve ce préjugé dans la première interprétation de Freud par Sartre et S. de Beauvoir, vers 1929-1930. Cf. *FA*, t. 1, p. 27 : « Le pansexualisme de Freud nous semblait tenir du délire ; il heurtait notre puritanisme ». En 1927, à l'époque du Diplôme sartrien, sont accessibles en français les œuvres suivantes (chez Payot, trad. S. Jankélévitch) : *Introduction à la psychanalyse*, *La psychopathologie de la vie quotidienne*, *Totem et tabou*, *Psychologie collective et analyse du moi*, *Essais de psychanalyse*. (P.-L. Assoun, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1997, p. 740).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Finalement, la doctrine – à la fois reconnue et méconnue – de Freud ne trouve guère de véritable écho chez Dumas, qui termine son exposé sur une série de critiques de fond : on peut d'abord douter de la validité de l'élucidation de la genèse de la personnalité (en particulier du moment de l'Œdipe). La théorisation des psychoses et des névroses est fondée sur des observations trop fragiles et sur une étiologie trop exclusivement sexuelle. La physiologie est trop négligée. Toute maladie mentale n'est pas susceptible d'être déchiffrée quant à son sens (la « démence précoce » n'est susceptible que d'une explication organique).

Ayant reconstitué le champ philosophico-psychologique dans lequel le jeune Sartre commence de penser dans les années vingt, nous pouvons maintenant entrer dans le commentaire de son Diplôme d'Études Supérieures.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE DEUX

IMAGE ET PERCEPTION

Les quatre premières pages du chapitre d'ouverture du Diplôme consacré à la comparaison de l'image et de la perception manquent dans le dactylogramme, ce qui ne facilite pas son interprétation. Remarquons d'abord qu'ouvrir la discussion du problème de l'image en confrontant cette dernière à la perception et à la sensation est une démarche classique dans la psychologie de l'époque. Dans le *Traité de psychologie* de G. Dumas, la question de l'image est traitée pour la première fois dans le prolongement immédiat du chapitre consacré à la sensation, avant d'être reprise dans le cadre de l'étude de la perception ; c'est seulement beaucoup plus loin que la question des rapports entre image et pensée est abordée[1]. En nous inspirant de la structure de ce traité, nous interprétons le premier chapitre du Diplôme comme étant centré sur le problème de la perception, l'image n'étant abordée qu'indirectement, à partir de cette question : faut-il interpréter – comme nous y invitent bon nombre de psychologues[2] –, la perception comme *composition de sensations effectivement vécues et d'images* ? Ainsi, par exemple, quiconque percevait une orange aurait, outre certaines sensations de couleurs et de formes, « l'image tactile du frôlement d'un corps sphérique, l'image gustative d'un liquide sucré, les images visuelles d'un quartier d'orange, de pépins, etc. » [3].

D'autre part, Sartre se souvient à l'évidence en rédigeant ce chapitre que *Matière et mémoire* développait une doctrine complexe des rapports entre image et perception. Bergson commençait par les placer

---

[1] G. Dumas, *Traité*, tome 1 : ch. 1, Les sensations ; ch 4 : Les images. Tome 2 : ch. 1, La perception ; ch. 3, La pensée.

[2] Cf., outre le *Traité* de Dumas, les travaux de H. Höffding et de Dontchef-Dezeuze.

[3] DES, p. 6 b. (Sartre dans ces lignes explicite la thèse du psychologue Dontchef-Dezeuze).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sur la même ligne d'expérience – schématiquement : la ligne matière-mouvement. Puis il dégageait une seconde ligne d'expérience, celle qui porte la mémoire authentique – car il y a une mémoire-habitude, inauthentique – et l'intériorité spirituelle, affirmant alors que les « images-souvenirs » diffèrent en nature des perceptions quasi-matérielles. Ce que confirmait ensuite l'idée qu'on ne peut passer que par un saut du présent sensori-moteur agissant et matériel au souvenir pur, idéal, impassible et virtuel. Enfin un ultime tournant de l'ouvrage tentait de comprendre comment l'actualisation du souvenir pur en images dispersées lui permet pour ainsi dire de s'insérer dans la perception et le sensori-moteur .

Par rapport à ce double horizon bergsonien et psychologique, comment situer notre premier chapitre du Diplôme ? Distinguons l'analyse qu'il propose de la perception « simple » et de la perception « esthétique ». Concernant la première (dont le début est perdu) Sartre, cherche à établir simultanément (et non sans ambiguïté) deux choses.

En premier lieu – en employant une terminologie bergsonienne (le contenu de la thèse n'est pas bergsonien, mais la démarche l'est) –, il s'agit pour lui de *distinguer en nature la ligne du psychique* – schématiquement : la pensée qui se pose « pour soi » (DES, p. 10), objet de la psychologie – *et la ligne du corporel-matériel* – schématiquement : les sensations explicables par la physiologie[4]. De ce point de vue, c'est la *parenté* entre image et perception qui est soulignée : toutes deux participent de la spontanéité psychique dont elles sont issues et s'opposent donc en bloc à la ligne sensation-matérialité. C'est ce qui amène Sartre à affirmer, contre tous les psychologues ayant pris parti dans le débat sur l'origine de la notion d'espace (R.H. Lotze, H. v. Helmholtz, W. Wundt...), mais en accord avec la psychologie génétique (J. Piaget...) et gestaltiste (P. Guillaume...), que la perception de l'espace est un phénomène *non réductible* à des sensations. Imagination et perception se retrouvent de ce point de vue rapprochées dans une commune opposition au corps – ce sont deux actes psychiques. Toutefois, en second lieu, Sartre ne défend pas systématiquement cette thèse, il lui arrive de donner à la perception le

[4] DES, p. 10-11 (irréductibilité de la perception comme phénomène psychique aux sensations comme phénomènes physiologiques) ; DES, p. 261 : « l'explication physiologique n'atteint jamais le fait psychologique ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mode ontologique pur et simple de la chose extérieure[5]. (Affirmation déroutante qui constitue peut-être une réminiscence du premier chapitre de *Matière et Mémoire*).

Lorsque Sartre fait de la perception un acte psychique, il précise qu'elle se distingue en nature de cet autre acte psychique qu'est l'imagination. En effet, la perception représente passivement l'extériorité, tandis que l'imagination est l'esprit créateur même – elle ne représente rien (même si elle tente de le faire, elle n'y parvient pas)[6]. En outre, les contenus sensoriels synthétisés par les actes sont très probablement différents, même si ce n'est pas dit explicitement : figuratifs pour la perception, kinesthésiques-affectifs pour l'imagination[7]. Cette différenciation de l'imagination et de la perception sera reprise et retravaillée dans un contexte phénoménologique par *L'imagination*[8]. Quoiqu'il en soit, en faisant de la perception dans le Diplôme un acte spécifique synthétisant des contenus matériels spécifiques, Sartre en propose une élucidation très différente de celle de celle de ces psychologues (Dontchef-Dezeuze, Helmholtz...) qui assimilaient la perception à une interprétation *imaginative* de contenus sensoriels. *Aucune perception pour Sartre n'est constituée d'appréhensions imaginatives*[9]. Certes dans le cas particulier de la perception

---

[5] Cf. p. ex. DES, p. 237, où la perception est quasiment assimilée à la choséité (la représentation de la lampe à la lampe).

[6] DES, p. 271-272. Et aussi p. 237 *sq.* L'image « n'a ni l'extériorité, ni l'objectivité, ni l'autonomie, ni la netteté de la représentation » (p. 250).

[7] Cf. p. ex. DES, p. 271 : les synthèses perceptives sont passives, alors que les synthèses imaginatives sont activité pure.

[8] *Ion*, p. 158 : une perception et une imagination sont des actes qui diffèrent par l'intention et par la matière. On ne peut que regretter la perte de *La Psyché*, ce grand ouvrage de psychologie phénoménologique que Sartre commença puis abandonna en 1938, et qui nous aurait grandement éclairé sur la psychologie phénoménologique sartrienne de la perception. Faute de ce texte, nous ne disposons que de quelques fragments difficiles à interpréter. Probablement, du point de vue de l'intention, la perception était déterminée dans *La Psyché* comme spontanéité dégradée (c'est-à-dire grevée de passivité). Et, du point de vue de la matière – à l'époque de l'élaboration de la psychologie phénoménologique, Sartre n'avait pas encore renoncé clairement à l'interprétation hylémorphique de la conscience issue de Husserl –, comme contenant des sensations figuratives.

[9] Une perception *n'est pas* une image. C'est donc une erreur d'assimiler, comme le premier chapitre de *Matière et mémoire*, la perception pure à un ensemble d'« images ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

esthétique, Sartre concède que l'imagination joue un rôle dans la constitution de la perception, mais il ne s'agit alors que d'ajouter à cette dernière une composante *affective et non représentative*. (Par ailleurs il s'agit moins, à la base du recouvrement affectif, d'un acte de perception authentique que de simples sensations). En sorte qu'au total « l'image, dans la perception, ne joue aucun rôle ou un rôle affectif » (DES, p. 132).

Explicitons successivement les deux aspects de cette dernière affirmation.

1. L'image n'est pas une composante de la perception

Lorsque le manuscrit commence, nous sommes en pleine discussion des travaux des psychologues sur la perception des choses dans l'espace. Il n'est pas impossible que les quatre pages manquantes aient été en partie consacrées à une discussion critique du premier chapitre de *Matière et mémoire*. En effet, Sartre renvoie bien à ce texte de Bergson dans la table très précise des références utilisées pour rédiger le premier chapitre de son Diplôme , et on constate par ailleurs que ledit texte n'apparaît nulle part dans les pages conservées de ce premier chapitre : il se trouve donc certainement dans les pages perdues.

Il est aisé de comprendre pourquoi le Diplôme devait dans son chapitre initial croiser la problématique de cet ouvrage de Bergson, sans doute pour le critiquer. Bergson y développait en effet une doctrine de la perception « pure » – c'est-à-dire abstraction faite des images-souvenirs qui *de facto* se mélangent toujours à elle – qui la ramenait à un découpage du monde matériel par les ébauches de mouvements du corps vivant répondant aux sollicitations du milieu. Du monde comme totalité des images virtuelles, expliquait-il, la perception isole une image actuelle. Conception qui repose pour Sartre sur une double erreur (la critique sera reprise et radicalisée dans *L'imagination*). En premier lieu, la perception ne peut plus être conscience de perception, puisqu'elle est entièrement placée sur la ligne matière-mouvement. En second lieu la différence de nature entre image et perception est effacée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Du côté des psychologues « professionnels », l'attitude la plus répandue n'était certes pas de distinguer en nature perception et imagination, *au contraire* – Husserl faisait déjà la même remarque dans le premier chapitre de son Cours sur l'imagination de 1904-1905[10]. Les pages rédigées pour le *Traité de psychologie* de G. Dumas par L. Barat, sur l'image, et par B. Bourdon (que Sartre cite dans son Diplôme), sur la perception, le montrent clairement. Non seulement la perception subit, affirment ces psychologues, l'influence de l'imagination dans le cas des erreurs des sens (par exemple si je lis, en jetant un coup d'œil rapide sur la devanture d'un magasin, *empoisonnement général* au lieu d'*approvisionnement général*)[11], mais encore l'imagination semble à l'œuvre dans la constitution même du monde perçu vrai (par exemple percevoir un homme à cent mètres de moi nécessite l'interprétation de ce que je perçois réellement – l'impression rétinienne de telle grandeur – à l'aide d'un savoir mémorisé qui associe cette distance à cette grandeur)[12]. Cette fusion de l'image et du percept n'est si aisée que parce que la psychologie tend à les réduire tous les deux à la sensation (soit actuelle, soit renaissante) : l'accord règne – par delà les différences d'orientation, en particulier entre les tenants d'une psychologie analytique et les défenseurs des droits de la synthèse – pour souligner d'un côté la « parenté de l'image et de la sensation »[13], et de l'autre le caractère simplement plus complexe du phénomène perceptif par rapport aux sensations. Les composantes principales de la perception, écrit B. Bourdon en 1924, sont : « l'association de sensations, l'isolement de certains groupes effectué par l'attention, l'évocation par certaines sensations de représentations ou d'états psychologiques plus ou moins

---

[10] Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1898-1925) (*Hua, Bd* XXIII, La Haye, M. Nijhoff, 1980), p. 1-107.

[11] *TP*, t. 2, p. 7-8.

[12] *TP*, t. 2, p. 8, 18.

[13] *TP*, t. 1, p. 514. Barat cite, outre Taine et Galton, A. Binet (*La psychologie du raisonnement*, Paris, 1886), A. Ebbinghaus (*Ueber das Gedächtniss*, Leipzig, 1885), H. Höffding (trad. fr. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, Paris, 1900). Sur F. Galton, cf. *Inquiries into human faculty in its developpement* (London, 1883).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

apparentés aux représentations, l'identification de perceptions composées de sensations différentes lorsqu'elles se rapportent à un même objet ou à un même phénomène, la prédominance de certaines espèces de sensations ou de représentations dans les complexus perceptifs, la constitution d'une perception stable relative à un objet ou à un phénomène déter-minés »[14].

Ce sont bien ces orientations du savoir psychologique que Sartre critique : va-t-il de soi que l'imagination joue un rôle constitutif dans la perception des choses spatiales ? En toute rigueur la question se subdivise en celle de la perception de l'espace lui-même et en celle des choses dans l'espace.

Concernant la première, nous n'avons plus, après la perte des quatre premières pages, que quelques allusions aux discussions sur l'origine de la notion d'espace – qui opposaient, comme on le sait, « nativistes » et « empiristes ». Sartre semble surtout s'intéresser à ces discussions en ce qu'elles attestent selon lui d'un fond commun d'erreur : ni les nativistes ni les empiristes n'ont compris *l'irréductibilité de la perception à une combinaison de sensations*. De fait, en s'en tenant aux travaux explicitement convoqués par Sartre dans les pages conservées (qui touchent à la perception de l'espace visuel), on observe que par delà leurs divergences, un nativiste comme E. Hering et un empiriste comme H. v. Helmholtz ramènent cette perception à des combinaisons de sensations. Soit que, comme le premier, on confère à la rétine et au système nerveux une capacité *innée* à coordonner les stimuli visuels grâce à des sensations de localisation (hauteur, largeur profondeur) ; soit que, comme le second, on insiste sur la nécessité d'*apprendre* à associer des informations venues d'une part du corps en mouvement et du tact et d'autre part de la vision (sensations oculaires-kinesthésiques et rétiniennes-localisées)[15]. Sartre est donc fondé à identifier chez les protagonistes de ce débat – c'est probablement dans l'assimilation wundtienne de la synthèse mentale à une sorte de « chimie » que cela apparaîtrait le plus nettement – une tentative de réduire la perception à une multiplicité de sensations.

---

[14] B. Bourdon, *TP*, t. 2, p. 5-6.

[15] T. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine* (Paris, Germer et Baillère, 1879), p. 141.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il est intéressant de voir Sartre contester cette réduction dès 1927 et d'un point de vue purement psychologique – avant donc la lecture de Husserl, *a fortiori* avant l'infléchissement de sa pensée vers l'ontologie phénoménologique de la transcendance située (qui contiendra une critique de la notion de sensation)[16]. « Le psychologue, écrit-il (DES, p. 17), ne doit pas tenter de reconstituer la perception à l'aide des sensations ». De son argumentation assez obscure il ressort principalement qu'il semble vouloir (contre les orientations du *Traité* de G. Dumas) expulser de la vie psychique – qui commence avec la *représentation* du monde – les *sensations*, qui ne sont que corporéité matérielle aveugle, de telle sorte que la psychologie se scinde radicalement de la physiologie. Positivement, cela signifie que « la perception doit être étudiée comme un phénomène irréductible et premier » (DES, p. 18). Ce qu'ont compris, d'un côté, les études génétiques de la perception de l'enfant (J.E. Segers, E. Claparède, G.-H. Luquet, J. Piaget) – attestant que dès l'origine la perception est tout autre chose qu'une mosaïque de sensations, même si sa structuration selon les rapports tout-parties est encore très imparfaite (syncrétisme) ; et, d'un autre côté, les travaux des psychologues de la forme (K. M. Wertheimer, P. Guillaume) – qui prouvent qu'il y a originellement « perception de groupements et de synthèses » (DES, p. 21).

Si, grâce à cette discussion de la perception de l'*espace*, nous sommes parvenus à distinguer en nature perception et sensation, nous allons pouvoir, en abordant la question de la perception de la *chose* spatiale, distinguer en nature perception et image.

Dans un article de la *Revue philosophique* de 1914 que cite Sartre, Dontchef-Dezeuze faisait état d'une opinion largement répandue chez les psychologues selon laquelle « toute perception contient, outre la sensation actuelle immédiatement éprouvée, une image qui permet de reconnaître cette sensation comme déjà éprouvée » (DES, p. 6). À quoi Sartre objecte que la représentation d'un objet est irréductible à un groupement de sensations pour des raisons non seulement théoriques (il s'appuie sur Kant et Leibniz) mais tenant aussi à la perception elle-même telle qu'elle est vécue (lorsque je perçois une orange, je l'atteins

[16] Voir *EN*, p. 377 *sq.* « La sensation est une pure rêverie de psychologues, il faut la rejeter délibérément de toute théorie sérieuse sur les rapports de la conscience et du monde (*EN*, p. 378).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

directement dans son sens global, je n'ai aucunement conscience de projeter des images sur des sensations dispersées).

Il est vrai qu'on peut contrer cette dernière objection en affirmant le caractère inconscient ou subconscient des « images impliquées », selon la théorie de J. Ward et H. Höffding. Pour ce dernier la reconnaissance doit s'interpréter comme « fusion (*Verschmelzung*) entre la perception actuelle et le souvenir d'une perception qui lui ressemble ; fusion qui a lieu au dessous du seuil de la conscience »[17]. La critique sartrienne la plus intéressante de cette hypothèse affirme la nécessité pour toute représentation d'être consciente, faute de quoi elle n'appartient pas au psychisme mais bien au corps. Admettons les « représentations impliquées » de Ward et de Höffding, il faut alors se demander (DES, p. 9) : « Où sont ces représentations ? Où commencent-elles, où finissent-elles ? Le propre d'une représentation – si tant est (...) que les représentations existent – c'est de *représenter à la conscience*, c'est-à-dire d'exister *pour* quelqu'un, comme individualités tranchées et représentatives ». La notion même d'une représentation qui se conserverait en dehors de la spontanéité consciente (voir le premier chapitre de *Matière et mémoire*) est absurde, sauf à aligner cette dernière purement sur l'extériorité d'inertie, ce qui revient à commettre *le* contresens ontologique impardonnable.

Sartre appuie son objection sur Descartes, tel du moins que l'avait réinterprété O. Hamelin (il faut attendre *L'imagination* pour voir apparaître les références à Husserl)[18]. « Le propre de la pensée est de poser pour soi », écrit-il (DES, p. 10) en citant – mais sans donner de référence – un commentaire de Descartes par Hamelin. Il n'est pas difficile de retrouver l'origine de sa citation dans les Cours de Hamelin

---

[17] Nous suivons ici le résumé donné par Bergson dans un Cours au Collège de France intitulé : « Histoire des théories de la mémoire » (*Mélanges*, *op. cit.*, p. 618).

[18] Cf. p. ex *Ion*, p. 126 : « la seule façon d'exister pour une conscience, c'est d'avoir conscience qu'elle existe ». La formule évoque fortement un passage de Husserl publié en 1928 dans les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Hua*, *Bd* X, p. 119). Trad. fr. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 160 : « La conscience est nécessairement être-conscient en chacune de ses phases ». (Sartre lut les *Vorlesungen* à Berlin en 1934-1935, il s'en servit pour rédiger *La transcendance de l'Ego*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sur Descartes publiés en 1921 chez Alcan sous le titre : *Le système de Descartes*, à la page 181. Il s'agit de la fin du chapitre XII du Cours, consacré à la doctrine de la pensée chez Descartes. C'est un chapitre révélateur de l'interprétation générale de Hamelin, qui consiste à considérer Descartes comme « le fondateur authentique de l'idéalisme moderne » – et il faut entendre par là, dans un esprit néo-kantien (les *Éléments principaux de la représentation* sont dédiés à Renouvier) –, une attitude philosophique qui détermine le sujet pensant plutôt comme libre source de l'objectivation que comme substance pensante reflétant la substance étendue. Mais par ailleurs Hamelin reconnaît aussi le malheureux « retour en force des habitudes réalistes » chez Descartes, qui le ramène sans cesse à la *res cogitans*[19].

Cette tension commande la lecture du *cogito* au chapitre IX du Cours. En première instance – là réside selon Hamelin la découverte capitale de Descartes – le *cogito* apparaît comme pure autoposition du sujet pensant. Mais Descartes, perdant de vue cette position de soi, commet l'erreur fatale (par exemple dans ses Réponses aux objections de Hobbes) de déterminer le sujet méditant comme « chose qui pense (...), esprit »[20]. Si donc, résume Hamelin, dans la Seconde Méditation « l'être que pose le *cogito* est l'être de la pensée en tant que nous ne nous connaissons encore que comme pensée » – jusqu'ici la logique cartésienne est « inattaquable » dans son idéalisme –, il faut reconnaître que Descartes ne s'en tient hélas pas là : « les habitudes réalistes, trop puissantes encore sur lui malgré l'héroïsme de son doute, vont reprendre le dessus. L'être de la pensée va se trouver conçu conformément au type de la substance et de la chose »[21].

Cette interprétation constitue le centre du chapitre XII du Cours, dont Sartre a tiré sa citation. Pour Hamelin la logique du « système » cartésien est celle d'un renversement regrettable de l'idéalisme du *cogito* dans le réalisme de la pensée comme miroir de la chose non-pensante. Le *cogito* signifie que, grâce à la véracité divine, la puissance de connaître, un instant ébranlée par le doute, est reconfirmée en ses droits, et que la pensée, redevenue la mesure de tout être

[19] Hamelin, *Le système de Descartes* (Paris, Alcan, 1921), p. 128.

[20] Descartes, « Réponses aux Troisièmes Objections », *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, t. 2, p. 605.

[21] Hamelin, *Le système de Descartes*, *op. cit.*, p. 128.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et de toute réalité, « exprime tout ce qu'il y a dans la chose non-pensante », en sorte « qu'il n'y a rien dans la chose non-pensante qui ne puisse et ne doive se traduire dans la pensée »[22]. Poursuivant sa lecture, Hamelin cherche à manifester l'insuffisance de la caractérisation cartésienne (cf. les Réponses aux 4e et 5e Objections)[23] de la pensée « par le fait de repousser l'étendue, d'être ce qui n'est pas étendu ». Il faudrait, affirme-t-il, dépasser cette conception inadéquate vers la compréhension (à laquelle les post-cartésiens donneront toute sa valeur) « que l'étendue comprise rentre dans la pensée »[24]. Développant cette interprétation, il pose que le sens profond de la doctrine des idées innées (par delà leur fausse élucidation comme réalités perçues intérieurement), c'est la notion d'auto-donation de l'activité spirituelle en laquelle se constitue tout être connaissable. Reprenant certaines indications des Réponses aux Secondes Objections[25] et des *Principes* (I, 9), il affirme l'identité chez Descartes de la pensée et de la conscience, définissant cette dernière – nous retrouvons ici le Diplôme – « *l'être pour soi* » ou « *l'acte de poser pour soi* »[26] (c'est-à-dire de se poser pour soi en posant l'objet). Et il ajoute, en s'appuyant sur un passage des Réponses aux Septièmes Objections, que ce rapport à soi est présent dès la préréflexivité, la réflexion ne faisant « que le rendre plus remarquable en le redoublant »[27].

Sartre tire donc de cette interprétation de Descartes ce qui constitue à notre connaissance la première mise en forme conceptuellement

---

[22] *Le système de Descartes*, *op. cit.*, p. 170.

[23] *Le système de Descartes*, *op. cit.*, p. 171. Dans la pagination de l'éd. Alquié des *Œuvres philosophiques* de Descartes, les passages cités par Hamelin sont aux p. 668 et 800 du tome 2. Dans le livre de Hamelin, les références sont aux p. 170-171.

[24] *Le système de Descartes*, *op. cit.*, p. 173.

[25] Descartes, *Œuvres philosophiques*, édition Alquié, t. 2, p. 586. Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 180.

[26] Hamelin, *Le système de Descartes*, *op. cit.*, p. 181. « Le fait d'être pour soi n'est pas un acte spécial qui se surajoute à la pensée. Penser, c'est être pour soi. Il n'y a pas besoin, afin d'être pour soi, de penser qu'on pense. En d'autres termes, on n'a pas besoin de réfléchir afin de poser pour soi sa pensée. Il le faudrait au contraire, si la pensée n'était pas immédiatement un acte de poser pour soi ». (L'expression « acte de poser pour soi » apparaît dans le Diplôme).

[27] *Le système de Descartes*, *op. cit.*, p. 181. Cf. Réponses aux Septièmes Objections, *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, t. 2, p. 1070.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

articulée de son intuition de la conscience – c'est de loin pour nous le point le plus important. *Le concept de pour soi émerge ici comme désignant l'autoposition de la conscience en tant que cette dernière n'est pas substance.* En outre, c'est un second bénéfice, il y trouve un argument contre la théorie des « images impliquées ». Les images prétendument « impliquées » dans la perception ne peuvent certainement pas selon Sartre être inconscientes – l'expression d'image inconsciente est une *contradictio in adjecto*. L'image est sur la ligne d'expérience : *pensée qui se pose pour soi*, qu'il faut distinguer en nature de la ligne : perception-représentation du monde extérieur. Il sera tout aussi peu intelligible de localiser ces images dans une région du cortex, conformément à la tendance largement répandue chez les psychologues – et que Sartre vient de combattre à propos du cas de la perception – de tout expliquer en dernière instance par le physiologique. Dans le droit fil de son refus de réduire les représentations perceptives à la sensorialité physiologique, et en s'appuyant sur une évolution qu'il croit déceler dans les sciences neurophysiologiques et psycho-pathologiques (il cite les travaux de Marie et Moutier) –, Sartre affirme nettement (ce sera la clé de voûte des futures œuvres sur l'imagination) que l'image, à la différence de la sensation, est tout entière portée par la pensée (l'aphasie est « un déficit intellectuel » (DES, p. 11) et non par la corporéité matérielle-physiologique.

Pour terminer, Sartre, qui tient à ne laisser dans l'ombre aucune des recherches psychologiques les plus récentes, fait état des expériences de E. R. Jaensch sur les « images éidétiques » qui semblent parler contre sa propre thèse. « L'image éidétique » est une sorte d'intermédiaire entre « l'image consécutive » et « l'image-souvenir », qui sous-tend la perception brute et la transforme (en particulier en lui conférant cette constance relative qui surmonte la variabilité foncière des sensations et des images consécutives). Mais les expériences sur lesquelles Jaensch prétend asseoir sa théorie sont d'après Sartre fragiles et n'ont pu être reproduites. (Jaensch reconnaissait lui-même que le phénomène des images éidétiques ne se produisait pas pour tout le monde ni à tout moment),

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. La perception esthétique comme surperception

Il faut concéder que dans cette situation particulière où nous ne percevons pas « simplement » la chose mais l'admirons comme belle, l'imagination *semble* bien participer à la constitution du perçu. Toutefois Sartre garde fermement le cap sur la thèse fondamentale de tout son Diplôme : perception et image différant en nature, la perception esthétique ne consiste qu'en un *recouvrement* de la perception par l'image (cf. le terme que forge Sartre de « surperception »), *sans confusion ni mélange.*

Remarquons que le Diplôme fait une assez large place à l'élucidation de l'imagination esthétique. Le tournant vers la psychologie phénoménologique repoussera à l'arrière plan cette forme d'imagination et entraînera un certain appauvrissement des descriptions[28].

Sartre part (DES, p. 22) d'un exemple concret : « Je me souviens, écrit-il, d'avoir un jour admiré la vue qu'on a du Hohneck sur l'ensemble des monts vosgiens ». Comment décrire et expliquer le sentiment de plaisir esthétique éprouvé alors ? Deux choses sont à noter. D'abord l'exemple choisi est celui d'une beauté naturelle – ce sera toujours le cas dans la suite du chapitre. D'autre part Sartre, pour interpréter le phénomène, cherche ses points d'appui théoriques chez Proust – et non, comme on aurait peut-être pu s'y attendre, chez Kant, dont la *Critique de la faculté de juger* est pourtant citée et utilisée plus loin[29]. Pourquoi cette distance par rapport à Kant ? C'est que le Diplôme cherche à maintenir la description au niveau antéprédicatif de

---

[28] Le chapitre trois du DES évoquera l'artiste ; notre chapitre examine essentiellement le cas de la beauté naturelle. L'influence de Husserl a pu jouer un certain rôle dans l'effacement de l'intérêt de Sartre pour la question de l'imagination esthétique. Bien que Husserl utilise dans sa théorie de l'imagination (comme *Bildbewusstsein* et comme *Phantasie)* des exemples comme la conscience d'une gravure de Dürer, d'une madone de Raphaël, d'elfes dansant sur la prairie et de centaures – tout cela renvoyant au monde de la peinture, des contes et de la mythologie – l'œuvre d'art ne joue pas de rôle directeur dans sa phénoménologie de l'imagination.

[29] Sartre qualifie de « profonde » la théorie kantienne des Idées esthétiques de la *Critique de la faculté de juger* (DES, p. 204). *Kritik der Urteilskraft* (*Kant's gesammelte Schriften, Bd* V, rééd. Hamburg, F. Meiner, 1990) ; trad. fr. A. Philonenko (Paris, Vrin, 1968) : *Critique de la faculté de juger.* Nous utiliserons ultérieurement l'abréviation : *CRJ.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la *perception* esthétique, ce qui l'éloigne *ipso facto* de la critique kantienne, dont le centre de gravité reste le *jugement* de goût – même si ce jugement « réfléchissant » est original par rapport au jugement canonique (le jugement de connaissance qui détermine l'intuition sensible au moyen du concept). De ce jugement de goût, Kant « expose » les éléments (imagination, sentiment, entendement) au fil conducteur de la table logique des jugements ; puis il en « déduit » la prétention à valoir universellement, avant pour finir de résoudre l'« antinomie » à laquelle il donne lieu. Si le cœur de l'Analytique kantienne de la troisième *Critique* est constitué par ce *jugement* hors série dans lequel la forme belle perçue suscite le libre jeu appréhensif de l'imagination, mystérieusement accordé – d'où le sentiment de satisfaction désintéressée – à la pensée, chez Sartre la contemplation esthétique implique d'abord une activité des *sens* libérée de l'emprise de la perception structurée, devenue pure jouissance des qualités les plus matérielles (couleurs, odeurs) de la chose, jouissance sur laquelle se greffe par ailleurs un travail de la *mémoire affective* qui reconvoque pour ainsi dire – mais sans rien représenter, ce point est capital – des sensations analogues passées.

D'où ce quadruple écart : 1) la conscience chez Sartre est de part en part intéressée : d'un côté les qualités sensibles présentes suscitent un bien-être sensuel, tandis que les sensations passées, elles, existent comme promesse (jamais tenue) de plaisir, pour une conscience qui désire (vainement) s'en réemparer ; chez Kant en revanche, comme c'est bien connu, la conscience ne sent, dans une indifférence à tout existant empirique ou idéal, que « l'état où l'esprit est mis par le jeu libre et harmonieux de l'imagination et de l'entendement »[30]. 2) En second lieu, il n'y a pas trace dans les expériences très singulières que relate Sartre, d'une possible universalisation. 3) En troisième lieu, Sartre met au centre de sa description l'épanouissement de la sensorialité (et le plaisir y afférent) au contact des qualités les plus *matérielles* de la chose, c'est-à-dire exactement ce que Kant excluait soigneusement – sous le nom d'« attrait » et d'« émotion »[31] – du fondement du jugement de goût : ce dernier ne devait reposer que sur l'apercep-

[30] L. Guillermit, *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant* (Paris, éd. Pédagogie moderne, 1981), p. 71.

[31] Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 13-14.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion d'une finalité *formelle et subjective*, faisant naître un sentiment irréductible à tout plaisir sensuel. 4) En quatrième et dernier lieu si, dans les expériences décrites par Sartre, le brusque surgissement d'une impression de beauté présente tous les traits d'un heureux hasard, le jugement kantien de goût exprime la *nécessité* d'une adhésion universelle.

D'où vient maintenant la proximité du Diplôme à Proust ? Le lien le plus apparent entre ce dernier et le jeune Sartre réside dans une commune fascination pour une conception « platonisante » de l'art comme communication privilégiée avec le monde idéal de la beauté pure. Mais ce n'est pas tout. Une complicité se noue autour d'une vision du « génie » issue – lointainement – de Schelling. A. Henry, nous l'avons vu, dans sa brillante reconstitution de l'horizon philosophique à l'intérieur duquel fut écrite *La recherche*, a montré le rôle important qu'ont joué dans la réflexion proustienne sur l'art, d'une part du *Monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer[32] et d'autre part, ce qui est ici plus important, de la première philosophie de Schelling transmise *via* G. Séailles[33]. Une certaine compréhension du génie passe donc de Schelling à Proust tandis que, de son côté, Sartre se montre réceptif lui aussi à certaines analyses schellingiennes touchant de création artistique. Le Diplôme évoque en effet à plusieurs reprises la pensée de Schelling (sans citer d'œuvres précises) en tant qu'incarnant une sorte d'intuition « romantique » de l'art dont Sartre se sent proche (sans qu'il parvienne toutefois à expliciter plus avant cette « empathie »). De fait, si l'on se reporte au *Système de l'idéalisme transcendantal*, on aperçoit assez bien que certaines affirmations de Schelling (mais pas toutes) pouvaient entrer en résonance avec certaines convictions métaphysiques sartriennes. En particulier celle

---

[32] Cf. *supra*, p. 309. Schopenhauer apporte à Proust (et de là au jeune Sartre) l'idée de l'art comme accès à un quasi-monde. Cf. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr. Burdeau (Paris, P.U.F., 1966), p. 230 : la connaissance s'affranchit du service de la volonté et se fait pure contemplation des Idées.

[33] A. Henry, *M. Proust, théories pour une esthétique*, *op. cit.*, p. 81-97. C'est le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800) de Schelling qui, dès le début du 19e siècle, se diffuse en France, en se propageant de V. Cousin à Ravaisson puis à G. Séailles et à Proust. (G. Séailles, *Essai sur le génie dans l'art*, Paris, Alcan, 1883, rééd. 1911).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

portant sur l'imagination créatrice, dont Sartre rappelle constamment qu'elle jaillit d'un esprit strictement individualisé. Or précisément Schelling posait déjà dans son *Système* la nécessité pour l'artiste génial de suivre son inspiration la plus singulière plutôt que le jugement de goût ou une quelconque norme de perfection transcendante[34].

Ces précisions données, nous pouvons revenir à l'analyse de la perception esthétique dans le Diplôme. Pour avancer dans l'interprétation, Sartre produit deux nouveaux exemples dont il cherche à dégager l'essence (ce dernier terme étant à prendre comme synonyme de « nature » dans un contexte d'introspection, et non comme essence phénoménologique). « J'ai pu, explique-t-il (DES, p. 26), saisir l'essence, en quelque sorte, de ce surcroît – qui fait de la perception normale une « surperception » – en deux circonstance particulières ». À chaque fois une qualité sensible (ou un ensemble de qualités) prit un éclat particulier : l'aiguille de ma montre éclairée par le soleil ; la rue Clignancourt, fortement en pente, avec un morceau de ciel entre les maisons. Une sorte de mémoire affective se déclencha dans les deux cas (l'expression n'est pas dans le texte, mais elle exprime bien ce surgissement d'images-souvenirs non représentatives mais affectives, dans lequel Sartre voit l'une des composantes essentielles de la contemplation esthétique). Le bleu de ma montre, précise Sartre, évoqua le bleu du ciel au dessus du Sacré-Coeur un certain jour de juin, et la rue Clignancourt m'apporta comme une bouffée de l'air d'Arcachon. Réfléchissant à ces expériences, Sartre en dégage deux composantes qui lui paraissent essentielles. D'abord l'effacement de la perception structurée d'un objet, qui pour ainsi dire libère la pure sensorialité – *le plaisir pris à la simple activité des sens*. Ensuite des *images* qui réactivent le souvenir de sensations anciennes et qui confèrent aux qualités senties présentement une sorte de profondeur – l'impression qu'elles cachent un secret qui refuse de se livrer. Par exemple les lignes fuyantes et renflées des colonnes d'un temple évoquent (sans qu'une signification précise puisse jamais cristalliser)

[34] Nous avons vu apparaître à plusieurs reprises dans la première philosophie sartrienne l'intuition du caractère irréductiblement individualisé de la conscience en tant qu'elle est liberté créatrice. Cf. *supra*, p. 178, n. 89 ; p. 188, n. 108 ; p. 223, n. 31. Et *infra*, p. 444.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la fuite d'un dos, la rondeur de hanches aperçues autrefois (DES, p. 27).

Pour ne pas être accusé d'infidélité à ce qu'il a affirmé (lors de la critique de H. Höffding et de J. Ward) quant à l'impossibilité pour des images de s'« impliquer » dans la perception, Sartre souligne, d'une part, que dans la contemplation esthétique il ne s'agit plus à proprement parler de perception, c'est-à-dire de représentation d'objet, mais d'un jeu de *sensations plaisantes*. D'autre part et surtout que les images qui surgissent en conférant au spectacle sa qualité esthétique, *n'ont rien de représentatif* (ce ne sont nullement des représentations surgies de l'inconscient à la manière de Ward et de Höffding). On doit plutôt les penser comme de *vaines* tentatives pour présenter à nouveau une perception passée : « C'est (...) une certaine tendance à réaliser la mer en moi : (...) *j'attends* la mer, (...) je *tends* à réaliser le Sacré-Coeur sur l'aiguille de ma montre » (DES, p. 28). Il y a là une « attitude affective (inscrite dans le corps), nullement assimilable à un « état représentatif » (DES, p. 29). Remarque décisive, qui *préserve la distinction de nature entre perception (représentation-de-chose, elle même quasi-chose) et image (création de l'esprit, vivante et non substantielle)*[35]. Récusant en effet la définition traditionnelle (l'image est la représentation d'un objet absent), Sartre propose – à titre provisoire – la définition suivante (DES, p. 29) : « L'image est le substitut mental d'une perception ». Entendons : une création de l'intériorité qui tente de jouer le rôle d'une perception réceptive de l'extériorité. En ajoutant qu'il est difficile de ne pas se laisser prendre au jeu dès lors qu'il s'agit justement de cette imagination très particulière impliquée dans la création ou la contemplation du beau. Comme Sartre l'a expliqué lui-même dans de nombreux textes autobiographiques – au premier chef les *Mots* –, toute sa vie d'écrivain a été hantée par le rêve de l'artiste créateur d'un quasi-monde (la critique de cette illusion ayant nécessité l'interminable travail de toute une vie).

Sur ce point, la position du Diplôme n'est pas dépourvue d'ambiguïtés. D'un côté, le vocabulaire de l'imagination créatrice y est insistant,

[35] On notera la différence avec Husserl. Chez Husserl, la contemplation esthétique, par exemple d'une gravure de Dürer, ou d'une madone de Raphaël, est sans ambiguïté une espèce de *Vorstellung*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais d'un autre côté Sartre souligne à maintes reprises *l'inconsistance* de l'image qui, à la différence de la perception, est privée de la plénitude de la véritable donation de chose. La future doctrine psycho-phénoménologique de *L'imaginaire* sera moins équivoque et plus franche, en ce sens que l'imagination sera pensée comme néantisation, et donc comme conscience nécessairement vouée à l'échec dans sa tentative de reconvoquer (en s'appuyant sur les « *analoga* » kinesthésiques et affectifs) la chose « en chair et en os » (c'est-à-dire perceptivement) : l'objet irréel restera fondamentalement *absence, échec de la présentation de la chose même.*

Sartre étaye sa théorie esthétique sur deux extraits de *Du côté de chez Swann* (Partie Combray) qu'il cite longuement et qui éclairent singulièrement ses propres intuitions. Nous devons d'abord restituer le sens du texte proustien, afin de mieux apercevoir ensuite la façon Sartre se le réapproprie de manière personnelle. Dans le premier passage utilisé par Sartre, le narrateur, au cour d'une promenade « du côté de chez Swann », tombe en arrêt devant la splendeur d'une haie d'aubépines blanches exhalant leur parfum onctueux sous le soleil. « Mais j'avais beau, dit-il alors, rester devant les aubépines à respirer, à porter devant ma pensée qui ne savait ce qu'elle devait en faire, à perdre, à retrouver leur invisible et fixe odeur, à m'unir au rythme qui jetait leurs fleurs, ici et là, avec une allégresse juvénile et à des intervalles inattendus comme certains intervalles musicaux, elles m'offraient indéfiniment le même charme avec une profusion inépuisable, mais sans me laisser approfondir davantage, comme ces mélodies qu'on rejoue cent fois de suite sans descendre plus avant dans leur secret. Je me détournais d'elles un moment, pour les aborder ensuite avec des forces plus fraîches (...). Puis je revenais devant les aubépines comme devant ces chefs-d'œuvre dont on croit qu'on saura mieux les voir quand on a cessé un moment de les regarder, mais j'avais beau me faire un écran de mes mains pour n'avoir qu'elles sous les yeux, le sentiment qu'elles éveillaient en moi restait obscur et vague, cherchant en vain à se dégager, à venir adhérer à leurs fleurs »[36]. Un peu plus loin voici le narrateur relatant ses promenades « du côté de Guermantes » : « (...) Tout d'un coup un toit, un reflet de soleil sur

[36] Proust, *Du côté de chez Swann* (Paris, Gallimard « Folio », 1974), p. 167-168.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une pierre, l'odeur d'un chemin me faisaient arrêter par un plaisir particulier qu'ils me donnaient, et aussi parce qu'ils avaient l'air de cacher au delà de ce que je voyais, quelque chose qu'ils invitaient à venir prendre et que malgré mes efforts je n'arrivais pas à découvrir. Comme je sentais que cela se trouvait en eux, je restais là, immobile, à regarder, à respirer, à tâcher d'aller avec ma pensée au delà de l'image ou de l'odeur »[37].

Ces lignes magnifiques, citées *in extenso* par Sartre, constituent deux exemples paradigmatiques de ces expériences qui jalonnent l'apprentissage du narrateur d'un bout à l'autre de *La recherche*, moments fugitifs d'extases inexplicables où des impressions sensibles banales (saveur d'une madeleine trempée dans le thé, odeur d'aubépines, formes de deux clochers se découpant sur un ciel pur....) s'avivent subitement d'un mystérieux éclat. Le sens de ces expériences – comme de toutes celles, voisines, des signes de la mondanité et de l'amour[38] – ne s'éclaircira pour le narrateur que dans les ultimes moments de l'œuvre. C'est-à-dire dans les célèbres pages du *Temps retrouvé*[39] où – précisément à la suite d'une série de brèves sensations en tout point semblables à celles de Combray (heurt du pied contre des pavés inégaux, tintement d'une cuiller contre une assiette, contact avec la raideur empesée d'une serviette pliée), le narrateur a l'intuition de sa vocation d'écrivain et met à jour la philosophie de l'art et du temps qui porte toute l'œuvre. Reprise dans la grande scène de la révélation finale de cette vocation dont elle constitue pour ainsi dire le porche, l'énigme des signes sensibles livre son sens ultime (tout en contribuant inversement à éclairer la vocation, la circularité de la démarche se vérifiant par là). Le narrateur comprend brusquement que toutes ces

---

[37] *Du côté de chez Swann*, p. 214.

[38] G. Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, P.U.F., 1976.

[39] Publiées seulement en 1928, Sartre ne pouvait les avoir utilisées pour son Diplôme, mais elles éclairent grandement l'interprétation sartrienne de *Du côté de chez Swann*. Nous sommes redevables à P. Ricœur (*Temps et récit*, t. 2, *op. cit.*, p. 194-225) de sa remarquable interprétation du caractère circulaire de *La recherche*, dont la signification la plus profonde réside dans cette *téléologie* qui, surmontant l'opposition de l'éternel et du temporel à laquelle il ne faut pas s'arrêter, promet les désillusions de l'apprentissage de la vie réelle (le déchiffrage désespérant des signes du monde, de l'amour et des impressions sensibles) à la naissance finale de l'écrivain ressaisissant cette vie pour la transfigurer en œuvre (en « retrouvant » par là le temps « perdu »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« impressions bienheureuses » avaient été éprouvées « à la fois dans le moment actuel et dans un moment éloigné, jusqu'à faire empiéter le passé sur le présent »[40]. Par cette intériorisation paradoxale de l'écart temporel dans la mémoire involontaire – l'enfant de Combray *dans* la saveur d'une madeleine, la promenade sur la place Saint Marc *dans* la sensation des pavés mal équarris, la mer vue d'une fenêtre à Balbec *dans* la rugosité d'une serviette empesée –, l'impression fugitive s'idéalise (passe à l'essence), se défait de sa gangue matérielle (se spiritualise), le sujet qui s'était perdu au profit de l'en soi des qualités matérielles se récupère comme vie spirituelle idéale et éternelle. L'être « qui goûtait en moi cette impression, explique le narrateur, la goûtait en ce qu'elle avait de commun dans un jour ancien et maintenant, dans ce qu'elle avait d'extra-temporel, un être qui n'apparaissait que quand, par une de ces identités entre le présent et le passé, il pouvait se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en dehors du temps »[41].

Ce qu'il y a d'authentiquement platonisant dans les formules qui jaillissent alors sous la plume de Proust – évoquant l'être qui « ne se nourrit que de l'essence des choses », essence dans laquelle seule « il trouve sa subsistance, ses délices », tandis qu'il se « languit » dans la vie réelle et ne « s'éveille, [ne] s'anime [qu'] en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée »[42] –, doit être tempéré par la mise en relation de l'expérience de réminiscence avec la création littéraire qui en achève le sens (et que cette dernière alimente en retour). Il ne s'agit pas exactement en effet de suggérer un passage à « l'extra-temporel » au sens strict – à l'éternel comme suspension du temps –, ce qui ne s'accorderait pas avec le projet même de *La recherche* de retrouver le temps (perdu) ; plutôt de libérer une intuition de « l'omni-temporel » (Husserl), une compréhension d'une immanence « qui d'une façon mystérieuse, circule entre le présent et le passé dont elle fait l'unité » (Ricœur)[43] : « un peu de temps à l'état pur »[44]. Ces réserves faites,

---

[40] Proust, *Le temps retrouvé* (Paris, Gallimard « Folio », 1979), p. 228.

[41] *Le temps retrouvé*, *op. cit.*, p. 228.

[42] *Le temps retrouvé*, *op. cit.*, respectivement p. 229 ; 229 ; 230. Cf. aussi toutes les p. 229-230.

[43] P. Ricœur, *Temps et récit*, t. 2, *op. cit.*, p. 213.

[44] Proust, *Le temps retrouvé*, *op. cit.*, p. 229.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

reconnaissons que la réminiscence proustienne est incontestablement de tonalité platonicienne et qu'il n'est donc pas étonnant, si l'on se reporte à nos analyses des lectures et des écrits de l'enfance et de la jeunesse de Sartre, qu'elle ait fasciné ce dernier.

Revenant maintenant aux épisodes de la Partie Combray de *Du côté de chez Swann* auxquels s'est intéressé Sartre, nous comprenons mieux, à la lumière des ultimes pages de *La recherche*, le sens de ces expériences où pour le narrateur le monde prend brusquement un éclat si extraordinaire qu'une joie quasi-surnaturelle le submerge, effaçant d'un trait son angoisse de la mort. L'irruption brusque *dans* le présent, du passé tel qu'en lui-même il fut (*via* la mémoire involontaire) idéalise et éternise l'impression fugitive, lui conférant, lorsqu'elle n'est qu'entraperçue confusément, une brillance aussi subite qu'énigmatique. Comment cette thématique proustienne se transpose-t-elle dans la doctrine sartrienne de la « surperception » ?

Sartre a bien vu qu'une forme de *mémoire* très particulière était en jeu dans les descriptions de Proust, et il reprend à son compte cette interprétation mnémonique de la perception esthétique, en mettant l'accent toutefois non pas tant sur le caractère involontaire (par opposition à « volontaire ») de cette mémoire que sur son caractère affectif (par opposition à « représentatif »). En effet ce qui se surajoute pour lui au jeu de sensations présentes pour constituer une « surperception » est de l'ordre d'une une mémoire cherchant à restituer le passé lui-même tel qu'il fut, mais *échouant dans cette tentative*. Le sentiment décrit devient plutôt celui d'une *irritante absence que d'une plénitude donnée (quoique confusément)*. Repartons de l'impression esthétique jaillie de la contemplation de la montre ou de la rue Clignancourt. Ce qui s'ajoute à la perception (ou plutôt aux sensations) pour en faire une « surperception », c'est donc une image-souvenir (le Sacré-Cœur, la mer à Arcachon) que la conscience cherche – *sans y parvenir* – à réincarner et à réinvestir dans le présent perceptif. La fusion de l'image et de la perception ne se réalise pas – elle est seulement désirée, dans un état psychologique équivoque, sorte d'affection qui tend à la représentation. « Y a-t-il là, se demande Sartre (DES, p. 28), pur et simple état affectif ? Assurément non. C'est une affirmation (c'est l'affirmation de la mer ou du Sacré-Cœur). C'est en même temps une certaine tendance à réaliser la mer en moi : dans un cas j'attends la mer, dans l'autre je tends à réaliser le Sacré-Coeur sur l'aiguille de ma

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

montre ; s'il ne tenait qu'à moi je *verrais* le Sacré-Cœur ». Le centre de gravité de l'analyse du sentiment esthétique devient ici la conscience imageante de ressouvenir qui *tente* de donner le passé « en chair et en os » *sans jamais y parvenir tout à fait* : le passé conserve son caractère d'irréalité[45]. L'image ne peut jamais être qu'un « substitut » d'une perception *absente*. « Qu'y a-t-il en moi, écrit Sartre (DES, p. 30), lorsque je perçois un objet naturel comme esthétique ? Cet objet m'en évoque un autre, *absent*, de la manière suivante : je prend l'attitude affective que je *prendrais* précisément *si* cet objet était présent, mais, en même temps, cette attitude, bornée par la réalité actuelle de ma perception, ne se suffit pas à elle même et *je sens une sollicitation de tout mon être à créer une image représentative de l'objet absent* (...). N'avons-nous pas ici, dans ce mouvement de l'affectif vers le représentatif « moteur immobile », un processus qu'on pourrait précisément appeler le « substitut mental de la perception » ? » On pourrait dire que Sartre est ici déjà en route vers la notion de conscience d'irréalité qui sera au centre de *L'imaginaire*[46]. L'impression que le monde sensible cache quelque chose signifierait alors moins, comme chez Proust, l'aperception confuse de son idéalisation, que le chatoiement de l'irréel à sa surface.

Le terme de « surperception » se révèle finalement assez ambigu voire trompeur. Il ne désigne pas une nouvelle perception (esthétique) s'ajoutant à la perception simple. D'abord il s'agit de sensations plutôt que de perception simple et ensuite l'acte qui vient recouvrir ces sensations n'est pas exactement une perception mais le substitut d'une perception *absente* (donc un acte de nature imaginative).

---

[45] Cf. *CDG*, p. 436-437 : le passé, explique Sartre, m'est longtemps apparu comme un irréel. La Conclusion générale du Diplôme confirmera que pour Sartre le caractère créateur et non représentatif de l'imagination ne concerne pas seulement la fantaisie (l'invention de fictions) mais aussi l'image-souvenir (c'est-à-dire la mémoire). Cf. DES, p. 257-258.

[46] « En route » seulement, faute de la réinterprétation de la conscience comme néantisation, qui n'apparaît en toute clarté que dans *L'imaginaire*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE TROIS

IMAGE ET PENSÉE

Les analyses que Sartre consacre au problème des rapports entre image et pensée dans son Diplôme forment un imposant chapitre de plus de cent trente pages. À première vue, il s'agit simplement de poursuivre l'étude des rapports de l'imagination avec les autres fonctions psychiques principales composant l'activité cognitive, selon une classification que la psychologie de l'époque avait largement repris à la philosophie (ou plus exactement aux philosophies) des « facultés ». En même temps, on s'aperçoit en lisant ces pages que le rapport de l'image à la pensée n'est pas pour Sartre un rapport psychologique parmi d'autres, mais bien un rapport *essentiel* et nécessaire : *désancrée du champ perceptif où beaucoup de psychologues avaient à tort cherché à la situer, l'image passe dans la sphère d'attraction de la pensée,* nouant avec cette dernière un rapport si intime que Sartre (il abandonnera cette thèse radicale dans *L'imaginaire*) en vient à récuser – en particulier contre l'école de Würzbourg – la possibilité d'une pensée non imagée. Si psychologiquement la pensée *ne* peut exister *que* comme imagination, c'est-à-dire comme extériorisation de sa vie intérieure, c'est que métaphysiquement la spontanéité créatrice *n'*existe *que* comme imagination (ce qui a selon Sartre échappé à Bergson).

Avec cette détermination de la spontanéité spirituelle comme imageante – et non comme purement pensante –, notre chapitre, absolument décisif, nous place au cœur de la première métaphysique sartrienne de l'esprit. Mais il n'est pas très aisé de fixer exactement le sens que le jeune Sartre donne à cette caractérisation de l'esprit comme imagination – le texte est loin de proposer une interprétation claire et univoque. On peut toutefois avancer que Sartre cherche sa voie entre deux écueils. D'une part le matérialisme, aveugle à l'existence d'une spontanéité spirituelle irréductible à l'extériorité d'inertie ; sur cette ligne, notre chapitre réaffirme à de très nombreuses reprises la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nécessité de poser l'existence d'une spontanéité imageante créatrice différant en nature de l'inertie matérielle – celle des sensations associées mécaniquement (voire réduites au physiologique) ou celle des comportements purement machinaux[1]. D'autre part le spiritualisme – soit dans sa version intellectualiste réflexive (Lagneau, Lachelier, Brunschvicg), soit dans sa forme bergsonienne hostile à l'intellectualisme. Car le spiritualisme, s'il reconnaît à juste titre l'irréductibilité de la spontanéité à l'entrecroisement en extériorité des séries causales, pense à tort cette spontanéité non pas comme essentiellement imageante, mais comme présence immédiate à elle-même – soit de l'intériorité jugeante (selon l'orientation intellectualiste), soit de l'intériorité vivante (selon l'orientation bergsonienne).

Comme nous l'avons montré, Sartre critique dans le bergsonisme ce mouvement de récession à un fondement – inauguré dans l'*Essai sur les données immédiates*, mais jamais tout à fait abandonné par la suite en dépit des avancées de la réflexion – par lequel le philosophe, se reprenant sur son aliénation dans le monde matériel où il agit, retourne, dans une auto-donation intuitive, à son intériorité vivante absolument simple s'altérant continûment[2].

---

[1] L'expression de « spontanéité créatrice » est à la p. 111 du Diplôme. Cf. aussi l'hommage à la « faculté créatrice » des romantiques (DES, p. 44), de même que la réinterprétation de l'expérience de pensée au sens würzbourgeois comme « pensée créatrice » (DES, p. 72). La critique de l'associationnisme vise au premier chef Taine, mais secondairement les psychologues qui, à des degrés divers, n'ont pas su rompre radicalement avec le questionnaire tainien et ont maintenu, *à côté* de la pensée pure, l'association des images. (En particulier l'École de Würzbourg). La négation pure et simple de la spontanéité imageante par réduction de l'image à des comportements intégralement déchiffrables de l'extérieur définit le behaviorisme watsonien (DES, p. 232). La réduction est aussi possible à des centres d'images localisés dans la substance cérébrale, comme nous l'avons vu.

[2] Voir dans l'*Essai* la manière dont le moi profond, s'arrachant au moi superficiel inséré dans l'espace et extérieur à lui-même, jaillit comme libre recréation de soi. Ou, dans *Matière et mémoire*, la façon dont l'esprit, rompant ses liens avec l'action efficace qui l'insère dans le corps et le jette au milieu des choses, retourne à ses profondeurs mnésiques. Que ce mouvement risque fâcheusement de reconduire la méditation à une sorte de coïncidence de l'esprit avec lui-même plutôt qu'à un jaillissement créateur dès-toujours dispersé en images – ce sont les craintes du Diplôme – on le vérifie aisément en se reportant à l'« Introduction à la métaphysique ». Voir *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1409 (« intuition simple ») ; p. 1396 (« nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En laissant ici de côté ce qui chez Bergson lui-même permet de rectifier cette orientation, il est manifeste que le Diplôme, en déterminant la spontanéité spirituelle comme *essentiellement imageante,* suggère que non seulement cette spontanéité s'aliène dans l'extériorité (en se faisant représentation d'objet), mais qu'elle ne peut plus se ressaisir comme vie intérieure substantielle. Condamnée en quelque sorte à un insurmontable échappement à elle-même qui la projette vers l'extériorité, elle ne peut plus se saisir dans une intuition « interne » immédiate, mais seulement se comprendre imaginativement dans un projet de sens irréductiblement ouvert et concret (toujours déjà dispersé en images) répondant à la déhiscence d'un processus de recréation spirituelle perpétuelle. Par voie de conséquence, notre chapitre conteste la validité des expériences de Würzbourg sur l'existence d'une pensée non imagée et rend par ailleurs hommage aux travaux d'A. Flach sur le « schème symbolique » (dans la mesure tout au moins où ils ne retombent pas dans le dualisme vermoulu de la pensée pure et des images inertes). Sartre maintient en outre fermement la connaissance du psychisme (contrairement aux suggestions de Bergson) dans les bornes de l'appréhension imagée. Enfin l'esprit, foncièrement non substantiel, est posé dans son insurmontable relativité au corps[3] .

Toutefois une seconde ligne de pensée continue de courir à travers notre chapitre : Sartre, même s'il esquisse, *via* le concept d'imagination créatrice, une sorte de dé-substantialisation qui l'éloigne des philosophies réflexives comme du bergsonisme, demeure *encore* en 1927 attaché à la problématique de la vie intérieure présente à elle-

---

sympathisons (...) avec nous-mêmes ») ; p. 1402-1403 (« connaissance intérieure, absolue, de la durée du moi par le moi lui-même ») ; p. 1431 (l'intuition métaphysique, « acte simple »). L'idée que toute métaphysique est portée par une « intuition-coïncidence » infiniment simple (Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968, p. 109), traverse et soutient toute la Conférence de 1911 : « L'intuition philosophique » (in *La pensée et le mouvant*). Cf. aussi l'Introduction à *La pensée et le mouvant.* Nous reviendrons (cf. *infra,* p. 463-464) sur cette critique de Bergson par Sartre.

[3] « L'esprit n'existe pas sans le corps » (DES, p. 271), c'est pourquoi il ne peut qu'imaginer, l'imagination n'étant que la conscience portée par – s'incarnant dans – le psycho-physiologique. (DES, p. 224). Cf. aussi DES, p. 115 : l'imagination est « la réponse mentale à un état physique ». (Le corps est essentiellement moteur, des affects s'y ajoutent pour porter la spontanéité imageante).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même – de nombreux passages l'attestent et l'utilisation récurrente du concept d'« esprit » en est par ailleurs un signe manifeste[4]. Le corps n'est plus alors qu'« occasion » pour l'effectuation des synthèses de l'esprit, ce dernier du coup *pouvant* se reprendre dans la contemplation de son intériorité.

Cette hésitation quant au statut ontologique fondamental de l'esprit imageant se retrouve dans le concept ambigu de « schème symbolique » que Sartre trouve chez le psychologue A. Flach et qu'il se réapproprie. Toute pensée est censée pour Flach non pas s'illustrer de manière contingente par des images, mais s'exposer nécessairement dans des schèmes qui la transforment en la figurant. *Mais jusqu'où va cette transformation ?* Une fois que nous avons schématisé notre pensée pour les besoins d'une tâche intellectuelle, pouvons-nous ressaisir cette pensée dans sa pureté originaire ou bien s'est-elle définitivement perdue ? Telle est la question que Sartre pose (non sans difficultés ni hésitations) à Flach, auquel il reproche finalement de ne pas avoir répondu de manière satisfaisante en refusant de dire clairement que la pensée schématisée est une pensée qui s'est définitivement perdue.

Quoique moins visible que le questionnement psychologique, l'horizon kantien commande aussi l'analyse de la pensée schématisée dans le Diplôme. Sartre paraît vouloir en effet jusqu'à un certain point réactiver la Déduction transcendantale kantienne des catégories – moyennant bien entendu le déplacement de l'élucidation du terrain transcendantal au terrain psychologico-métaphysique. C'est ainsi que peut s'interpréter la critique menée par le Diplôme de la conception würzbourgeoise d'une expérience possible de la pensée pure – en particulier comme conscience *judicative (soi-disant non imagée)* de

[4] Cf. p. ex. DES, p 118 : l'imagination, c'est l'intériorité même du sujet présent à lui-même. Et p. 153-155 : la conscience qui « d'abord » – au sens d'une genèse psychologique – est tournée vers l'extérieur, peut (et doit) « apprendre à regarder au dedans ». Et p. 258-259 : « la vie psychologique présente cette particularité que tout état mental, en tant qu'il est tourné vers l'extérieur, est idée, c'est-à-dire action commençante ou retenue qui doit s'achever en paroles et en gestes, et en tant qu'il est tourné vers l'intérieur, en tant qu'une introspection purement contemplative le peut mettre en pleine conscience, est image ». Au fond c'est seulement en forgeant le concept de néantisation que Sartre parviendra à surmonter de manière vraiment radicale la thématique de la vie intérieure. Le corps-occasion apparaît aux p. 221 et 261 du Diplôme.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« rapports ». À Messer et à Bühler Sartre reproche de n'avoir pas vu l'absolue nécessité pour l'intellect qui juge en constituant des objectités syntaxiques, de *figurer dans l'espace* – en premier lieu dans l'espace géométrique *a priori*, en second lieu dans le monde empirique concret – *ce qu'il détermine synthétiquement.* Une certaine convergence semble donc se dessiner entre ces pages du Diplôme et la *Critique de la raison pure,* puisque nos deux œuvres affirment apparemment la nécessité pour toute pensée de se schématiser. Si l'on met entre parenthèses (de manière quelque peu artificielle), l'orientation « épistémologique » de la première *Critique* et le fait que les descriptions de la vie transcendantale constitutive de l'expérience objective dans l'Esthétique et l'Analytique transcendantales demeurent inchoatives et sont toujours recouvertes par la démarche régressive[5] –, une comparaison (et peut-être un rapprochement) deviennent possibles avec la description sartrienne (mais cette dernière est, c'est bien clair, psychologico-métaphysique) de l'expérience vive du sujet pensant qui juge en schématisant nécessairement sa pensée.

Toutefois il semble que Sartre veuille à l'époque aller *plus loin* que cette idée selon laquelle toute pensée, si du moins elle veut penser *quelque chose*, doit nécessairement se schématiser. Il va jusqu'à suggérer (sans aller tout à fait au bout de cette idée) la nécessité d'une véritable redéfinition de la spontanéité spirituelle comme imagination *créatrice.* Or on peut douter que Kant ait été jusque là, – en ajoutant éventuellement qu'il aurait « reculé » (dans la seconde édition de la *Critique*) après avoir entraperçu quelque chose de cette redéfinition

[5] La démarche fondamentale du criticisme est « épistémologique » en ce sens qu'elle dégage régressivement les conditions de possibilité des jugements valides des sciences physico-mathématiques. (Cf. P. Ricœur, « Kant et Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 227 *sq.* ; *Temps et récit*, t. 3, *op. cit.*, p. 68 *sq.*). Mais il n'est pas impossible – cela peut-être même fructueux, comme le suggère P. Ricœur – de déceler dans l'Analytique (dans la théorie du schématisme et même dans l'ensemble de l'Analytique des principes) une *phénoménologie inchoative du jugement.* Nous n'irions pas cependant jusqu'à affirmer (*À l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 235) que « la théorie du schématisme s'approche bien près de ce que Husserl appelle l'auto-constitution ou la constitution de soi dans la temporalité ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(dans la première édition)[6] ; et c'est pour cela que le Diplôme, sur la question du schématisme, ne suit pas jusqu'au bout la philosophie kantienne (pas plus qu'il ne suit jusqu'au bout la psychologie d'A. Flach). Le chapitre sur le schématisme de la première *Critique* (qu'on doit lire avec son explicitation dans l'Analytique des principes) ne fait en effet que montrer les manières fondamentales dont la subjectivité jugeante constitue l'objectivité d'expérience *via* la détermination catégoriale de l'intuitivité sensible – au premier chef temporelle (mais la détermination se poursuit dans l'espace, puis dans l'intuition empirique externe). Or si telle est bien l'orientation fondamentale de la *Critique de la raison pure,* il est clair que la doctrine kantienne de l'imagination schématisante *reste en deçà de ce que Sartre essaye de penser* dans notre chapitre du Diplôme sur les rapports entre image et pensée (indépendamment du fait que l'investigation, nous venons de rappeler, de transcendantale, devient psychologico-métaphysique).

La subjectivité constituante en effet, du côté de Kant, demeure fondamentalement *Ego* transcendantal jugeant et déterminant la sensibilité pour constituer l'objectivité de l'objet d'expérience, tandis que le Diplôme suggère à plusieurs reprises (cette thèse très radicale

---

[6] Cette interprétation de l'œuvre comme une « percée » suivie « recul » pourrait évidemment faire penser au livre de Heidegger sur Kant. Mais il est clair que ce dernier cherche à évaluer la première *Critique* non par rapport à la possible entraperception d'une imagination créatrice infinie, mais bien d'une imagination *finie.* Cependant il tente bien, dans sa lecture de Kant, de faire apparaître la percée (suivie d'une retombée malheureuse) vers une radicale destitution de l'intellect au profit de l'imagination – et cela nous rapproche incontestablement de l'effort du Diplôme pour penser une imagination qui soit plus que la simple transposition de la pensée dans le sensible. Du point de vue de Sartre, la première édition de la Déduction transcendantale des catégories est plus proche de ce qu'il cherche à penser parce qu'elle ne ramène pas *d'entrée de jeu* à l'entendement – comme le fait la seconde édition avec une certaine précipitation (cf. le § 15) – le fondement de la possibilité des synthèses constitutives de l'objectivité d'expérience. En effet, elle détermine un principe transcendantal de « l'associabilité » des phénomènes, sis dans l'imagination, *avant* de déterminer dans l'entendement et ses catégories la source de l'objectivation judicative-récognitive des phénomènes ainsi originairement associés. Toutefois, il ne s'agit là qu'une nuance séparant les deux textes, car *dès la première édition* Kant affirme déjà avec force que « l'entendement pur est, par le moyen des catégories, un principe formel et synthétique de toutes les expériences, et que les phénomènes ont un *rapport nécessaire à l'entendement* » (trad. fr. Barni, *op. cit.*, p. 655).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne sera pas conservée par la suite) que la subjectivité créatrice est imagination au sens où elle *n'est plus en aucune façon pensée intellectuelle et ne peut donc* (sauf à se méconnaître radicalement) se ressaisir comme une telle pensée. Mais justement : ce mouvement par lequel la subjectivité se reprend comme spontanéité *jugeante* est essentiel au criticisme[7]. La philosophie critique est ce retour même des objectivités là-présentes et valides pour la vie naïve de l'activité scientifique, au foyer de la spontanéité jugeante en lesquelles ces objectivités se constituent. La subjectivité sensible certes joue un essentiel dans cette constitution, mais c'est seulement celui d'offrir une matière à la détermination prédicative de l'aperception transcendantale. La Déduction transcendantale *prouve le principe* de cette nécessaire détermination et le schématisme (prolongé dans l'Analytique des principes) *montre comment* le sujet sensible (s'auto-affectant dans l'hétéro-affection par l'en soi) *devient*, en subissant de la part de l'entendement la détermination prédicative en ses différents modes, *expérience d'un champ* d'*objets*. Par exemple : d'objets connus comme substrats permanents d'accidents changeants, comme causes antérieures d'effets postérieurs (ou inversement), comme étant en interaction simultanée avec d'autres substrats. Cette schématisation des catégories par intuitivisation sensible, nécessaire pour qu'elles déterminent *quelque chose* de *quelque chose*, *ne leur ôte en aucune façon leur autonomie par rapport à la sensibilité*, comme le prouve ce fait essentiel que, prises dans leur pureté de concepts catégoriaux, elles possèdent, sinon une réalité objective, du moins une « valeur objective »[8] ou, si l'on préfère, une « signification purement transcendantale »[9] en laquelle se dessine la possibilité même de l'objectivité de l'objet d'expérience. Corrélativement l'*Ego* jugeant peut se réfléchir comme foyer *pur* de l'objectivation.

---

[7] Il faut attendre la troisième *Critique* pour voir l'entendement, à l'occasion du déplacement de l'investigation de la faculté de connaître au sentiment esthétique, dépossédé de sa souveraineté. Nous revenons plus loin sur la doctrine kantienne de la schématisation en analysant la critique par Sartre d'A. Messer (cf. *infra*, p. 424 *sq.*). De même, nous reprendrons en détail la question des rapports entre le Diplôme et la *Critique de la faculté de juger* (cf. *infra*, p. 448 *sq.*).

[8] Kant, *CRP*, trad. fr. Barni, *op. cit.*, p. 267 et 269.

[9] *CRP*, trad. fr. Barni, *op. cit.*, p. 272.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sartre pour sa part, dans son œuvre de 1927, tente au contraire de rétrocéder, sans doute sous l'influence du bergsonisme et de ses propres essais de littérature métaphysique, à une subjectivité imageante *qui n'aurait plus rien à voir avec une activité d'ordre intellectuel.* Il ne s'agit pas seulement d'affirmer en s'inspirant de Kant que toute pensée, si elle veut être pensée de quelque chose, doit se « schématiser », mais bien de libérer un esprit qui imagine, conscient (de) lui-même mais non susceptible de se ressaisir dans une auto-donation *réflexive* – bref de déplacer l'accent du problème la *schématisation* à celui de la *symbolisation.* Ce qui revient à affirmer, contre *toute* la tradition spiritualiste (non seulement dans sa variante intellectualiste, mais encore dans sa variante bergsonienne) que l'esprit ne peut jamais se reprendre (sauf à tomber dans une méconnaissance radicale de lui-même), *ni* dans sa pureté d'intellect jugeant (cf. en philosophie les œuvres de Lachelier, Brunschvicg, Alain, et en psychologie, les travaux de l'École de Würzbourg), *ni même* dans son statut d'intériorité vivante (cf. Bergson). Autrement dit, la subjectivité *est* compréhension imagée, elle s'éprouve *nécessairement* comme telle, pouvant tout au plus expliciter cette compréhension (dans un registre qui *reste* celui de l'imagination), *condamnée à toujours s'échapper à elle-même vers de nouvelles images.*

D'où la critique par le Diplôme des psychologues de l'École de Würzbourg comme Messer et Bühler : ils sont tombés dans l'illusion de croire que le sujet méditant pouvait réellement se ressaisir réflexivement dans sa pureté de sujet pensant en s'arrachant aux flux des images. Mais il n'y a là selon Sartre qu'une reconstruction artificielle et fausse – au fil conducteur des règles de la logique et du langage – de la vie réelle du sujet pensant. D'où les pages étonnantes consacrées démontrer que la connaissance psychologique authentique est toujours imagée. Prises dans leur sens le plus sens fort, elles n'affirment rien moins que *l'insurmontable limitation de la connaissance psychologique à l'explicitation, imagée et irréductiblement ouverte, d'un esprit créant un flux irréductiblement ouvert d'images.* On devine que la littérature constitue l'exemplification privilégiée d'une telle compréhension imagée du psychisme et que, inversement, les tentatives de constituer une *science* psychologique de la réalité psychique interne (selon l'orientation introspective de Ribot, Binet, Bühler, etc.), pèchent par leur insuffisante reconnaissance de l'être foncièrement non-substantiel

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du psychisme. L'ontologie inadéquate soutenant cette pseudo-science pouvant alors recouper, soit la détermination de l'intériorité substantielle comme intériorité *jugeante* (selon l'orientation philosophique intellectualiste, qu'on retrouve en particulier chez certains psychologues würzbourgeois), soit la détermination de la réalité spirituelle comme intériorité *vivante* (dans la pensée bergsonienne). Nous avons vu pourquoi la psychologie comme discipline fondée sur l'introspection est apparue à Sartre dès 1927 comme ayant un statut très problématique ; c'est que, à la différence de la métaphysique, elle étudie le psychisme avec une démarche qui ne respecte pas son caractère ontologique spécifique (la créativité comme non-substantialité). Cette critique de fond n'empêchant d'ailleurs nullement Sartre de rédiger un Mémoire de recherche sur l'imagination relevant largement de la psychologie introspective.

Quoiqu'il en soit, c'est bien dans le contexte d'un projet visant à repenser l'être du psychisme comme non substantialité que s'éclaire le rôle directeur de l'article d'A. Flach – *Ueber symbolische Schemata in produktiven Denkprozess*[10] – pour une bonne partie des analyses sartriennes de notre chapitre. Nous analyserons de près la manière dont Sartre se réapproprie ce concept équivoque de « schème symbolique », mais nous pouvons déjà esquisser notre interprétation. Il s'agit au fond pour Sartre d'infléchir *la conception de l'imagination schématisante, dans laquelle le sens conceptuel est toujours lisible dans le schème, en direction d'une véritable imagination symbolique dans laquelle le sens conceptuel est définitivement brouillé et perdu.* Comme si, pour ainsi dire, la pensée d'un sens conceptuel ne portait plus l'imagination, mais qu'à l'inverse l'imagination enveloppait la compréhension d'un sens foncièrement indéterminé et sensible (non conceptuel). C'est ce qui expliquerait par exemple que Sartre, posant la question : qu'est-ce que penser ?, cherche une réponse du côté d'une compréhension concrète et synthétique qui, si l'on peut bien l'appeler « pensée » au sens large, doit être interprétée en dernière instance comme *imagination* créatrice (Sartre parle aussi d'imagination « enveloppante »), de nature

[10] A. Flach, *Archiv für die gesamte Psychologie*, t. LII, 1925. (Trad. fr : « Sur les schèmes symboliques dans le processus de pensée productif »). Cette Revue publia nombre de travaux fondamentaux de l'École de Würzbourg, en particulier ceux d'H.-J. Watt, A. Messer, K. Bühler.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

foncièrement *non intellective*. (La psychologie rénovée de la pensée s'adosse, ici comme partout, à une métaphysique de l'esprit créateur).

Faisons le point rapidement, pour terminer, sur les rapports entre la conception de l'imagination dans le Diplôme et dans les œuvres phénoménologiques postérieures.

Dans les textes phénoménologiques, d'une part les traits proprement métaphysiques de la spontanéité de conscience s'effaceront (jusqu'à un certain point), tandis que d'autre part la caractérisation de cette spontanéité comme essentiellement imageante – en 1927 c'est ce que signifie : pensante – fera l'objet d'affirmations beaucoup plus hésitantes. À la théorisation métaphysiquement fondée d'une imagination psychologique créatrice répondra dans *L'imagination* et dans *L'imaginaire* une psycho-phénoménologie de l'essence de l'intentionnalité imageante fondée en principe dans une phénoménologie transcendantale. Il semblerait normal d'envisager que le fondement de cette psycho-phénoménologie de l'imagination doive être la phénoménologie transcendantale de la conscience constituante telle que la déploie *La transcendance de l'Ego*. À se placer dans cette perspective (elle n'est pas la seule possible), il y aurait d'importantes différences avec notre Diplôme. D'abord (évidemment) le fondement de l'image comme fonction psychologique ne serait plus métaphysique mais transcendantal. Ensuite ce fondement transcendantal serait constitué par une spontanéité créatrice *indéterminée*, c'est-à-dire *non identifiée à une conscience imaginative*, là où le Diplôme affirme nettement que le fondement ontologique de l'imagination psychologique, c'est l'« esprit » *comme imagination créatrice*. Le caractère hors série de l'imagination dans le Diplôme (son privilège exorbitant) c'est que, *identifiée à l'esprit créateur*, elle fonde métaphysiquement toutes les fonctions psychiques particulières. L'article sur l'*Ego* en revanche ne suggère nulle part que l'imagination pourrait être la conscience transcendantale même – ou, si l'on préfère, il n'évoque aucunement l'idée d'une « imagination transcendantale ». Il affirme simplement que lorsque « la » spontanéité transcendantale (dans toute l'indétermination de cette expression) se dégrade, elle se transforme en « psychique » (sans plus de précision). Dans le Diplôme au contraire, la spontanéité absolue créatrice *comprise comme imagination* s'exprime en *imagination psychologique* (qui dès lors ne peut évidemment se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réduire, comme le pensent quasiment tous les psychologues de la tradition, à l'association d'images chosifiées).

Nous montrerons dans la Conclusion de notre livre qu'en 1940[11] Sartre reviendra à un fondement « métaphysique » de la conscience imageante, mais ce sera en un sens tout à fait différent de celui qu'enveloppent le Diplôme et les premiers écrits littéraires : la « réalité-humaine » libre et située[12]. Au sein de cet ultime horizon de pensée, qui ne sera d'ailleurs pas très fermement dessiné, l'imagination retrouvera curieusement le privilège singulier qu'elle possédait en 1927 puisque la liberté située propre à la réalité-humaine et constitutive du monde sera déterminée *comme imagination*[13].

Si, quittant le problème du fondement (métaphysique ou transcendantal) des descriptions psychologiques, on examine maintenant l'élucidation sartrienne des *fonctions psychiques*, le Diplôme et *L'imaginaire* sont sur des lignes de pensée très différentes. Dans *L'imaginaire*, l'imagination comme fonction psychique a, comme on vient de le dire, un statut tout à fait hors série par rapport aux autres fonctions : elle est la seule à exprimer directement la conscience pure comme spontanéité absolue – c'est du moins ce qui ressort des trois premières Parties de l'ouvrage. Par voie de conséquence, l'intention de l'image mentale peut bien *s'appuyer* nécessairement sur des « *analoga* » (sensations kinesthésiques, affects), ces derniers lui demeurent *transcendants*, ce qui préserve sa pureté de spontanéité[14]. On devine qu'il n'en va pas ainsi pour la perception, forme de conscience dans laquelle l'intention

---

[11] Voir la Conclusion de *L'imaginaire*.

[12] En ce sens la Conclusion de *L'imaginaire* est déroutante par rapport au corps de l'ouvrage, qui semblait devoir exiger la position d'un fondement *transcendantal* de l'imagination après que cette dernière ait été décrite par la psycho-phénoménologie. L'explication du non remplissement de cette exigence, c'est qu'en en 1940 Sartre est en train de quitter l'horizon d'une phénoménologie transcendantale d'inspiration husserlienne, pour aller ver une « métaphysique de la réalité-humaine » cherchant ses points d'appui chez Heidegger. Sur tous ces problèmes très complexes, cf. notre Conclusion.

[13] Cf. *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 352-353 : c'est l'imagination qui constitue le monde par néantisation-irréalisation du réel en totalité.

[14] Transcendance extérieure du psycho-physiologique, transcendance intérieure du psychique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas spontanéité pure mais spontanéité dégradée (grevée de passivité)[15]. D'où cette césure dans le livre séparant la description certaine de l'essence pure de l'intention imageante (Partie 1) et l'élucidation empirique seulement probable des *analoga* de l'image mentale – qui sont des faits psychologiques, et même pour certains psycho-physiologiques (Partie 2). Remarquons aussi que ce privilège incontestable de l'imagination comme fonction psychique n'implique nullement que la fonction psychique : pensée, se *réduise* à l'imagination. Le schème symbolique « accompagne » (*Iaire*, p. 195) l'intellection, sans que cette dernière s'y résorbe parce que la pensée pure demeure toujours une possibilité. Et notons enfin que dans la quatrième Partie de l'ouvrage Sartre envisage – ce qui constitue une novation par rapport à ce qui est acquis à ce moment de la réflexion – que l'imagination peut n'être pas toujours spontanéité purement créatrice parce que, explique-t-il, la conscience imageante peut se dégrader et devenir captive, dans des phénomènes comme le rêve, l'hallucination, etc. Dans le Diplôme, les choses sont différentes.

D'abord l'imagination en 1927 constitue la fonction psychique *privilégiée à laquelle en principe se ramènent les autres comme à leur commune origine*. (C'est une conséquence que Sartre semble tirer du fait que seule l'imagination exprime directement l'esprit créateur métaphysique au niveau psychologique). C'est évident pour la fonction cognitive (comprendre les significations et juger), que Sartre – contre les orientation des psychologues würzbourgeois – réduit à n'être qu'imagination « enveloppante ». C'est beaucoup moins évident pour la perception, du fait de l'absence d'une vraie doctrine de cette fonction psychique dans le Diplôme, le seul point certain étant en la matière l'affirmation de l'existence de deux formes de perception (simple et esthétique). Pour ce qui est de la perception esthétique, elle se ramène à l'imagination, sous cette forme particulière de l'image-souvenir colorée affectivement (que Sartre emprunte à Proust). Pour ce qui est de la perception simple son statut, nous l'avons dit, est ambigu.

---

[15] *Iaire*, *op. cit.*, p. 20-28 : contraste entre perception et imagination d'un objet. Dans la perception je dois observer, faire le tour, attendre patiemment que l'objet accepte de livrer ses aspects ; dans l'imagination au contraire, je fais librement tourner l'objet sous toutes ses faces selon mon bon plaisir.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le plus souvent Sartre ne l'envisage pas comme une véritable fonction psychique mais simplement comme une fonction du corps, elle n'est donc pas concernée par l'entreprise de fondation des fonctions psychiques dans l'imagination. Lorsque Sartre en revanche fait de la perception un acte psychique spécifique, constitué par une forme dégradée de spontanéité animant des sensation figuratives, elle est distinguée de l'imagination parce qu'elle seule représente quelque chose de réel. Toutefois ces deux fonctions psychiques ont un fondement métaphysique commun : l'esprit créateur. De sorte qu'en un certain sens, puisque cet esprit est essentiellement imagination, la perception comme acte finalement tend à se réduire (métaphysiquement) à l'imagination – encore qu'il n'y ait pas de nécessité à ce que le fondé se résorbe purement et simplement dans le fondant. De fait, l'activité imaginative pure se distingue de l'activité perceptive grevée de passivité.

Dans *L'imaginaire*, la volonté de réduire la fonction cognitive à la spontanéité imageante disparaît, puisque Sartre y affirme au contraire que le savoir peut tout à fait exister « à l'état libre »[16] et en outre que la spontanéité de conscience peut se ressaisir comme pensée pure en s'arrachant à l'aliénation dans la vie imageante[17]. L'activité proprement philosophique de réflexion s'est donc autonomisée par rapport à l'activité d'écriture littéraire, probablement depuis la rencontre de la phénoménologie à Berlin. Et pour ce qui est de la perception, Sartre dans *L'imaginaire* affirme qu'elle diffère essentiellement de l'imagination[18]. En principe donc la pensée, l'imagination et la perception constituent en 1940 les trois grandes fonctions psychiques principales – les trois types fondamentaux d'intentionnalité bien distinctes. Mais en même temps – cette perspective apparaît il est vrai surtout dans la Conclusion du livre – le privilège de l'imagination parmi les fonctions

[16] *Iaire*, p. 116. Et aussi p. 196 : « (...) Il existe deux classes de compréhension : une *compréhension pure* (qu'elle s'appuie ou non sur des signes) et une *compréhension imagée* (qui, d'ailleurs peut, elle aussi, faire ou ne pas faire usage de mots ».

[17] *Iaire*, p. 222 *sq*. En 1940, la pure connaissance est une modalité de conscience *tout à fait concevable*, alors que pour le Diplôme la conscience cognitive est *nécessairement* dégradée en conscience imageante.

[18] Cf. p. ex., *Iaire*, p. 21-26 : opposition d'essence entre imagination et perception ; p. 239-261 : opposition d'essence entre objet réel et objet irréel.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychiques est bien réel (et même exorbitant) puisque c'est la seule qui exprime directement la spontanéité transcendantale constitutive, ou si l'on préfère (en s'exprimant comme si la phénoménologie transcendantale pouvait se dire dans les termes d'une analytique existentiale anthropologisée) la réalité-humaine au monde, c'est-à-dire transcendant l'étant par néantisation-*irréalisation* généralisée.

Quoi qu'il en soit de ces rapports complexes entre les œuvres phénoménologiques et le travail de 1927, prenons acte de ce que notre chapitre quatre du Diplôme donne *l'orientation décisive* à toute la philosophie sartrienne de l'imagination : prenant à revers toute une tradition qui faisait de l'image une présence sensible affaiblie (reproduite), Sartre tire toute la conscience d'image vers la spontanéité pensante dont elle devient comme l'incarnation nécessaire : *l'image est incarnation d'un non-présent, elle n'est pas dégradation d'une présence. Critiquer « l'associationnisme » pour « rendre sa chair à la pensée »*, tel est le programme sartrien en 1927[19]. Que cette incarnation ne soit qu'une pseudo-incarnation (en vertu de l'échec insurmontable de la tentative de la spontanéité de constituer un objet « en chair et en os »), cela n'apparaîtra avec toute la netteté souhaitable que dans *L'imaginaire*, précisément avec la nouvelle interprétation de l'inconsistance radicale la conscience comme « néantisation ». C'est pourquoi, corrélativement, dans ce texte plus tardif, il n'y aura en principe aucune raison pour que la conscience imageante confonde l'objet irréel – qui *ne* parvient *pas* à se donner comme véritable présence charnelle – avec le réel. (Mais alors il faudra montrer comment cela se concilie avec l'hallucination, le rêve, etc.). Dans le Diplôme, qui hésite

[19] Cf. ces deux formules décisives : « Ce travail peut être considéré comme un essai pour substituer un autre point de vue à celui de l'association » (DES, p. 116). Et : « nous n'avons rien fait d'autre que rendre sa chair à la pensée » (DES, p. 126). L'associationnisme comme principe fondamental viciant toutes les conceptions de l'image (à l'exception des théories romantiques) – donc *lato sensu* – équivaut au « postulat » de « l'origine sensorielle des représentations imaginatives » (DES, p. 59). C'est pour Sartre à l'intérieur d'un mode de questionnement « associationniste » (au sens large parce que, s'il est bien incarné au premier chef par Taine ou l'empirisme anglais, il imprègne aussi en quelque façon le dualisme cartésien et la doctrine expressive leibnizienne) que se déploie toute l'histoire des conceptions de l'image.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à reconnaître clairement cet échec de l'incarnation de la spontanéité pensante[20] (Sartre est encore sous l'influence de ses convictions platonisantes et romantiques de l'œuvre littéraire), *la difficulté et la facilité sont inverses* : il est aisé de comprendre les phénomènes d'illusion (l'imaginaire peut facilement être pris pour le réel dès lors qu'il possède une quasi présence charnelle), et plus difficile en revanche de rendre compte du fait que la plupart du temps nous ne confondons nullement l'imaginaire avec le réel. (Sartre esquive cette dernière difficulté plutôt qu'il ne la résout).

Nous analyserons successivement, en suivant les grandes lignes de l'exposé sartrien, les cinq questions suivantes : 1) histoire du problème de l'imagination. 2) Nature de la pensée. 3) Critique de la notion de pensée pure. 4) La pensée imageante ou l'imagination symbolique. 5) Pourquoi nous imaginons.

1. Histoire de l'imagination

Dès le Diplôme (donc avant la découverte de la phénoménologie), l'histoire de la psychologie de l'imagination est pour Sartre non seulement bien connue mais fixée dans son allure générale et ses principaux moments. En outre la manière de penser cette histoire à partir d'un nombre limité de possibilités de pensée qui constituent comme une matrice d'intelligibilité non historique de l'histoire, est aussi déjà en place ; on la retrouvera dans *L'imagination.*

Ces possibilités sont au nombre de quatre. Trois incarnent l'erreur : dualisme, réductionnisme associationniste *stricto sensu*, doctrine de l'image-expression. Elles sont incarnées, dans *L'imagination*, respectivement par Descartes, Hume et Leibniz. Dans le Diplôme par Descartes, Hobbes, Leibniz. D'autre part *L'imagination* comme le Diplôme affirment que, par delà les divergences inscrites dans ces trois possibilités, tous les travaux psychologiques et philosophiques assument (à des degrés divers) une conviction commune qu'il est

[20] Nous sommes toujours devant la même ambiguïté. En affirmant que la spontanéité pensante imagine nécessairement, Sartre veut « rendre sa chair à la pensée », mais il continue d'affirmer par ailleurs que l'imagination échoue à constituer quoique ce soit en chair et en os : imaginer n'est pas percevoir.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nécessaire au premier chef de détruire : le questionnement associationniste (*lato sensu*), c'est-à-dire la réduction de l'image à un sensation figurative renaissante (selon les formules de 1927) ou l'assimilation ontologique de l'image à une « chose » (selon l'expression de 1936).

Toutefois l'histoire des conceptions du psychisme ne se structure pas tout à fait jusqu'au bout en 1927 et en 1936 autour des mêmes positions fondamentales, car il faut tenir compte d'une quatrième possibilité de pensée, hors série par rapport aux trois premières en ceci qu'elle surmonte jusqu'à un certain point l'illusion séculaire de l'image-chose ou de la sensation reviviscente : d'une part la position « romantique » (1927), d'autre part la position « phénoménologique » (1936). Dans la matrice d'intelligibilité de l'histoire des conceptions de l'image, ces positions sont, structurellement et fonctionnellement, analogues. Mais il existe d'autres différences significatives entre *L'imagination* et le Diplôme touchant à l'histoire des conceptions de l'imagination.

D'abord, le problème directeur du Diplôme est essentiellement celui, limité, des rapports entre image et pensée là où *L'imagination* (*Ion*, p. 6) veut reconstruire « l'histoire du problème de l'imagination » dans toute sa généralité.

Ensuite, en 1936, le caractère téléologique de l'histoire de la psychologie de l'image – qui aboutit à Husserl – est beaucoup plus accentué qu'en 1927. Non pas que Sartre dans le Diplôme soit totalement dépourvu de fil conducteur (c'est bien à une conception de l'imagination créatrice qu'il veut aboutir), mais l'idée-fin qui organise sa vision critique des avatars des doctrines de l'image reste beaucoup moins bien fixée et déterminée que dans la future *Imagination*.

Par ailleurs l'idée d'imagination possède en 1927 une teneur métaphysique qui disparaît en 1936, suite à la reprise (non dénuées de critiques) des thèses de la première phénoménologie husserlienne touchant à la conscience d'image et à la *Phantasie*. Comme nous venons de le dire, dans le Diplôme, la quatrième possibilité de pensée, cette possibilité hors série qui tranche sur les trois autres parce qu'elle brise le préjugé de la sensation reviviscente, c'est celle des théoriciens romantiques, alors qu'en 1936 ce sera (jusqu'à un certain point) celle de la phénoménologie éidétique de la conscience imageante. Conséquence de ce changement de *telos*, l'hommage appuyé du Diplôme aux conceptions marquées par le romantisme disparaît quasiment de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'imagination, ainsi que les très nombreuses allusions à la pensée comme spontanéité créatrice. Corrélativement le bergsonisme, cette métaphysique de l'esprit créateur, ne fait l'objet d'aucune entreprise de critique systématique en 1927 comme ce sera le cas en 1936.

Enfin, on observe que la connaissance des doctrines proprement métaphysiques de l'image (Descartes, Leibniz...) s'est nettement approfondie en 1936.

Entrons maintenant dans l'examen plus détaillé de l'histoire des conceptions de l'image. Le Diplôme déchiffre cette histoire à partir d'une matrice de quatre possibilités fondamentales de pensée[21] qui s'excluent (il s'agit pour ainsi dire d'incompossibles : si l'on choisit telle possibilité, on ne peut choisir aucune des trois autres) et qui prédéterminent les quatre choix fondamentaux qui pouvaient être faits (et qui furent faits *de facto* dans l'histoire de la pensée) quant à la manière d'articuler pensée et image. (Chaque penseur pouvant d'ailleurs n'être pas parfaitement – voire pas du tout – conscient de son choix : c'est très net chez les psychologues « professionnels », le plus souvent inconscients des décisions philosophiques sous-jacentes à leur pratique). Chaque possibilité est incarnée par un grand nom de la philosophie classique, qui est comme le héros éponyme d'une future lignée.

Descartes défend un dualisme de l'image et de la pensée qui aboutit à l'École de Würzbourg, *via* Spinoza et Malebranche. Hobbes est l'initiateur d'un réductionnisme associationniste ramenant la pensée à l'image, qui aboutit à Taine *via* Locke et Hume. Leibniz (s'inspirant d'Aristote) concilie maladroitement la prééminence et l'autonomie *de droit* de la pensée (l'imagination n'est en principe qu'une pensée confuse) avec le *fait* que pour un être fini comme l'homme, la pensée s'appuie inévitablement sur des images. Le cas des « théories romantiques » est à part. D'abord leur origine est postérieure (le milieu du 19e siècle). Ensuite il n'y a pas dans cette orientation de figure emblématique, mais plutôt comme une nébuleuse de penseurs venant d'horizons très divers : Sartre cite le psychologue A. Ahrens, le philosophe A. Garnier, l'aliéniste J.G.F. Baillarger, et même Schelling

[21] D'où la possibilité de représenter l'histoire par un tableau (DES, p. 61).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(connu superficiellement *via* la philosophie de l'art de Proust). Enfin et surtout, c'est de ce courant que Sartre se sent le plus proche[22].

Sans nous arrêter aux quelques lignes consacrées à Descartes et Leibniz, philosophes dont l'examen est repris de façon beaucoup plus sérieuse en 1936, remarquons la référence à Hobbes, qui atteste d'une lecture du *Léviathan* dès 1927. Sartre cite longuement un passage du chapitre trois de la première Partie dont la phrase essentielle est la suivante : « Tous les phantasmes (*phantasmata*) sont des mouvements intérieurs à l'homme, reliquats des mouvements imprimés lors de la sensation »[23].

Plus intéressante, parce que sans équivalent dans *L'imagination,* est la reconstitution par le Diplôme de la période « romantique » de l'histoire de l'image qui prend fin selon Sartre en 1870 avec la parution du livre de Taine : *De l'intelligence.* Sartre est sans illusion sur le manque rigueur des constructions intellectuelles d'un Ahrens ou d'un Garnier ; il ne possède très certainement du système schellingien de l'idéalisme transcendantal que quelques intuitions imprécises touchant à l'interprétation du génie artistique comme individualité créatrice. Mais il « sympathise » bien plus profondément avec ces tentatives pour penser l'imagination créatrice au sein d'une métaphysique synthétique, qu'avec la rationalité analytique scientifique appauvrissante qui, à partir de Taine, envahit la psychologie de l'imagination. On décèle ici comme une « posture » philosophique fondamentale faite d'*a priori* marqués affectivement, de convictions peu théorétisées mais enracinées dans une histoire personnelle : hostilité envers l'idéologie qui historiquement à porté le développements scientifique du 19e siècle : le positivisme et son esprit d'analyse ; attrait pour les penseurs de la totalisation – donc les philosophes plutôt que les scientifiques et, en psychologie, les tenants de la conception synthétique du psychisme plutôt que les théoriciens des « éléments » de la vie mentale[24].

---

[22] Comme s'en est aperçu H. Delacroix, en ajoutant sur son exemplaire du Diplôme, dans le tableau que nous venons de mentionner, le nom de Sartre à la liste des « théoriciens romantiques ».

[23] Hobbes, *Léviathan* ; trad. fr. F. Tricaud (Paris, Sirey, 1971), p. 21.

[24] Cf. *Légende de la vérité* : liée à l'émergence de la cité démocratique et commerçante, la science, quadrillage rationnel de la nature réduite à une machine, perd

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans un passage important de ses Mémoires, S. de Beauvoir retrace le portrait vivant de Sartre à la fin des années vingt, s'emportant contre la « psychologie analytique et poussiéreuse qu'on enseignait à la Sorbonne », se prenant de passion pour la compréhension synthétique jaspersienne de l'individu ou pour les premières vulgarisations de la *Gestaltpsychologie*, incapable toutefois encore à l'époque de donner un fondement théorique solide à ses parti pris[25]. La reprise réflexive et conceptualisée vient en effet plus tard, d'abord dans le contexte de la réappropriation de Husserl, puis beaucoup plus lointainement dans la *Critique de la raison dialectique,* lorsque Sartre affirme (dans le cadre d'une anthropologie recentrée sur le concept de *praxis* humaine socialisée et historicisée de part en part) la nécessité de dépasser l'explication analytique vers un mode d'intelligibilité synthétique (déterminé alors comme « dialectique »)[26].

---

la vérité du monde – ses « secrets » (*ES*, p. 539) connus de « l'homme seul ». Voir aussi cet aveu significatif des *Carnets de la drôle de guerre* (*op. cit.*, p. 282) à propos des années d'École : « L'idéalisme c'était la science, c'était mon beau-père ». L'association reparaît dans *L'idiot de la famille* (probablement la biographie d'écrivain où Sartre a mis le plus de lui-même), aux p. 469-502 du t. 1 (le scientisme comme idéologie d'Achille-Cléophas). Sur l'opposition entre psychologie de synthèse et psychologie analytique, cf. *supra*, p. 349-359.

[25] *FA*, t. 1, p. 51.

[26] Dans *La transcendance de l'Ego* (*op. cit.*, p. 20-23) Sartre affirme que Husserl a entraperçu, dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps,* une conception profondément originale de la synthèse originaire de la conscience pure avec elle-même. Synthèse qui, précise-t-il, si elle n'est aucunement opérée par un *Ego*, est bien toutefois celle d'un *individu* se déterminant à être ce qu'il est à chaque instant. (On voit ici comment, dans cette interprétation, les Leçons husserliennes passent complètement dans la sphère d'attraction de la phénoménologie transcendantale proprement sartrienne). Pour la *Critique de la raison dialectique* (t. 1, Paris, Gallimard, 1960), cf. l'Introduction – en particulier p. 147-148. Sartre affirme simultanément que l'histoire humaine est invention perpétuelle de significations irréductiblement nouvelles et que d'autre part l'interprétation de cette histoire ne peut être que synthétique-dialectique. La raison dialectique, dit-il (*op. cit.*, p. 147) , dans son effort pour penser l'histoire, « doit dissoudre l'interprétation positiviste et analytique du sein de sa propre activité totalisante ; il faut qu'elle révèle des structures, des rapports et des significations qui échappent par principe à tout positivisme ». C'est-à-dire qu'elle doit révéler ces significations dans leur irréductible nouveauté et non en les ramenant à du déjà advenu – l'histoire humaine n'est pas un simple déploiement du toujours-déjà là, mais une *synthèse mouvante et irréductible-*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quelques mots suffiront pour évoquer ce courant qui selon le Diplôme tenta de déterminer l'imagination comme originairement synthétique (plutôt que comme combinaison d'images) avant d'être balayé par les succès de la démarche analytique dans le dernier quart du 19e siècle. Nous pouvons laisser de côté Schelling, déjà évoqué en commentant l'interprétation sartrienne de la perception esthétique chez Proust.

Sartre analyse d'assez près le Cours de psychologie de H. Ahrens (1834-1836), dans lequel il décèle une forte influence non seulement de la métaphysique post-kantienne – il pense sans doute à Schelling, qu'il mentionne un peu plus loin –, mais aussi du projet biranien d'aller à la métaphysique *par* la psychologie. Chez Ahrens l'homme, à la fois corps et esprit, possède deux formes d'imagination : corporelle et spirituelle – nous sommes en pleine psychologie métaphysique. La première imagination, pour être inférieure à la seconde, n'en est pas pour cela réductible à l'inscription purement matérielle de traces dans le système nerveux, car le corps humain, porteur d'une authentique âme organique, est déjà capable de véritables créations synthétiques (étayées il est vrai par des modifications purement matérielles de l'organisme) : rêves, hallucinations, images hypnagogiques. La seconde imagination, « faculté de l'esprit, ou plutôt (...) degré particulier d'application de la faculté fondamentale de penser », est de son côté conçue fondamentalement comme capacité de schématisation – mais Sartre suggère qu'Ahrens est passé à côté du véritable concept de schème.

Sartre rend ensuite hommage à l'œuvre d'A. Garnier (*Psychologie et phrénologie comparée*, 1839, *Traité des facultés de l'âme*, 1852) – qu'il rapproche de celle d'Ahrens. Pour Garnier une frontière nette sépare, à l'intérieur des facultés, d'un côté la « conception » de représentations mentales (souvenirs, fictions, idées...) par l'âme qui les tire de son propre fond, et de l'autre la « perception » par laquelle l'âme entre en contact (*via* des sensations) avec une réalité autre qu'elle. Or l'imagination, nettement située parmi les « conceptions », ne saurait être comprise comme trace de la sensation, mais bien

---

ment ouverte (une totalité détotalisée). (La thèse apparaît déjà dans les *Cahiers pour une morale* [1947-1948]).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme *créatrice a priori de formes* (non pas conceptuelles, mais sensibles : figures, couleurs, mélodies...) – à *l'occasion* tout au plus de représentations perceptives. La source d'inspiration est ici clairement l'imagination créatrice de l'artiste : c'est l'imagination de la couleur idéale qui fait le grand peintre. L'intérêt du Diplôme pour ce type d'interprétation métaphysique est révélateur. *L'imagination* ne pourra s'ouvrir sur une critique aussi virulente des doctrines de l'image-trace que parce que depuis longtemps l'attention de Sartre s'était focalisée sur l'imagination créatrice – à l'œuvre en particulier dans l'art –, dans ce qu'elle avait précisément d'irréductible à toute association de traces senso-rielles.

Le Diplôme rappelle enfin que dès le milieu du 19e siècle les grandes synthèses plus ou moins obscures des penseurs romantiques cédèrent le la place à l'esprit d'analyse patiente et modeste des faits – évolution liée au formidable développement des sciences et des techniques –, la tâche du philosophe se réduisant souvent alors, selon la tendance positiviste, à expliciter simplement le travail du savant. Le caractère déterministe et mécaniste de la science de l'époque (Sartre suggère qu'il ne s'agit que d'un trait d'époque et non d'un trait d'essence), suscita alors une philosophie de l'esprit qui réactiva l'associationnisme des 17e et 18e siècles, d'une part en Angleterre (T. Brown, J. Mill, J.S. Mill, A. Bain), d'autre part en France (Taine). Bon nombre de travaux expérimentaux (F. Galton, les théoriciens des « centres d'images », le premier Binet...) vont s'adosser à cette compréhension à la fois analytique et réductionniste du psychisme, comme nous l'avons déjà souligné dans notre reconstitution du champ psychologique à l'intérieur duquel s'établit la pensée sartrienne.

Au delà de Taine, l'histoire de la psychologie est scandée dans le Diplôme par les mêmes moments forts que dans *L'imagination*, de sorte que nous pouvons la résumer à grands traits. La réaction anti-associationniste prit (schématiquement) selon Sartre, trois formes. En premier lieu une forme modérée (d'inspiration leibnizienne), au tournant du 20e siècle, chez V. Brochard, E. Claparède, E. Peillaube.

En second lieu une forme plus radicale (d'inspiration cartésienne), soit dans l'École purement psychologique de Würzbourg (H.-J. Watt,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A. Messer, K. Bühler)[27], soit chez certains physiologues (P. Marie) remettant en cause le réductionnisme simpliste des centres d'images.

En troisième lieu une forme apparemment originale chez Bergson – qui de fait n'apparaît pas dans le grand tableau récapitulatif des principales conceptions de l'image, comme s'il échappait aux quatre possibilités fondamentales de pensée recensées –, mais qui révèle bientôt son affinité avec le plus fade des œcuménismes (il y a une vérité de l'associationnisme, *mais* elle n'est que superficielle par rapport à la réalité spirituelle créatrice profonde).

---

[27] Cette École joue un rôle très important dans les travaux sartriens sur l'imagination parce qu'elle a profondément renouvelé la question (qui est restée fondamentale pour Sartre, du Diplôme à *L'imaginaire*) des rapports entre pensée et image. A. Burloud fait le point dans son ouvrage : *La pensée d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer, de Bühler* (Paris, Alcan, 1927, p. 8-9), sur les principales recherches, à la date de 1927, se réclamant de près ou de loin de cette École. Une bonne partie d'entre elles parurent dans les *Archiv für die gesamte Psychologie*. Sartre cite et utilise dès 1927 les « *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens* » (H.-J. Watt, 1904), les « *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken* » (A. Messer, 1906), les « *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge* I-II » (K. Bühler, 1907-1908). *L'imagination* cite en outre (*op. cit.*, p. 71) : K. Marbe (« Recherches de psychologie expérimentale sur le jugement », 1901) et N. Ach (« Sur l'activité volontaire et la pensée« », 1905), qui appartiennent à la même École. Les titres des articles de Watt, Messer et Bühler seront respectivement traduits ici : « Contributions expérimentales à une théorie de la pensée ». « Recherches de psychologie expérimentale sur la pensée ». « Faits et problèmes pour une psychologie des processus de pensée ». Parmi les psychologues ayant travaillé sur la description des processus de pensée, citons aussi : Aveling (*The consciousness of the universal*, Londres, 1913) et W. Betz (« *Vorstellung und Einstellung* », t. XX des *Archiv für die gesamte Psychologie*, qui n'apparaissent que dans le Diplôme. F. Schwiete (« *Ueber die psychische Repräsentation der Begriffe* », *Archiv*, t. XIX) et surtout A. Flach (« *Über symbolische Schemata in produktiven Denkprozess* », *Archiv*, t. LII) sont au centre de Diplôme comme de *L'imaginaire*. Traductions respectives : « La conscience de l'universel ». « Représentation et attitude ». « Sur la représentation psychique des concepts ». « Sur les schèmes symboliques dans le processus de pensée productive ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. Nature de la pensée

La destruction de toute la tradition d'interprétation du rapport entre image et pensée permet de libérer la compréhension authentique et positive de ce rapport. Nous avons déjà montré qu'une des originalités de la psychologie sartrienne par rapport à celle qui dominait à son époque, c'est qu'elle ne conçoit pas l'image comme écho affaibli de la sensation (donc aussi de la perception), mais essentiellement comme expression de la pensée. Corrélativement la pensée *ne* peut être *qu'*imageante. La démarche commande d'aller, non de la sensation et de la perception à l'image, mais bien *de la pensée à l'image* – par un mouvement de schématisation. Sartre traite donc successivement des questions : « qu'est-ce que penser ? », puis seulement ensuite : « qu'est-ce qu'imaginer ? ». Ce qui ne doit surtout pas suggérer que l'image « s'ajouterait » de manière contingente à une pensée qu'elle illustrerait – position que Sartre précisément récuse au profit de la thèse selon laquelle toute pensée est nécessairement imageante lorsqu'elle veut penser quelque chose et qu'elle ne peut *jamais se ressaisir comme pensée pure*. Par là le Diplôme s'oppose à la fois à la *Denkpsychologie* de Würzbourg – c'est l'adversaire le plus explicite –, mais aussi à certaines positions à l'intérieur du champ philosophique. Commençons par examiner rapidement la critique de ces dernières.

Dans l'Université française, à l'époque des études de Sartre (nous y avons déjà fait brièvement fait allusion), l'orientation réflexive était représentée par des philosophes occupant souvent des positions fortes – c'était en en particulier le cas de L. Brunschvicg, professeur à la Sorbonne ainsi qu'à l'E.N.S. et d'Alain, dont l'enseignement dans la prestigieuse khâgne d'Henri-IV allait marquer durablement plusieurs générations d'apprentis philosophes. Le Diplôme s'oppose frontalement à ce courant réflexif – Alain est explicitement visé à travers ses *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions* et son *Système des beaux-arts* – parce que Sartre conteste vigoureusement la possibilité pour la pensée humaine de se reprendre comme pur intellect en s'arrachant à l'imagination[28]. De ce point de vue, Alain a eu grand

[28] La première phénoménologie husserlienne affirmait elle aussi l'irréductibilité de la conscience de signification – et elle n'était pas d'entrée de jeu réduite, comme dans le criticisme, au jugement, même si c'est bien dans ce dernier qu'elle s'accomplissait – aux images qui éventuellement l'illustraient ; mais Sartre en 1927, ignorant encore

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tort de se réapproprier le faux mouvement des deux premières Méditations de Descartes qui engage la compréhension des rapports entre image et pensée sur un chemin ne menant nulle part[29]. De fait, tout en reconnaissant que l'esprit humain commence toujours par l'imagination, la passion, l'erreur et l'irréflexion, Alain affirmait vigoureusement la possibilité d'une conversion au jugement réfléchi, dépassionné et vrai – ce mouvement définissant la philosophie même, cette « réflexion » ou ce « mouvement critique qui, de toute les connaissances, revient toujours à celui qui les forme, en vue de le rendre plus sage »[30]. Si, affirmait-il, l'esprit commence toujours par l'imagination en ce sens qu'il pense d'abord en exprimant les mouvements et les humeurs du corps, il n'est donc nullement condamné à en rester là[31].

En laissant de côté les problèmes spécifiques posés par la création esthétique, l'imagination pour Alain se ramène essentiellement à cette composante d'*anticipation* présente en toute perception, nécessaire pour interpréter les sensations en leur donnant une signification. Or, en négligeant le cas où cette anticipation est correcte (où en conséquence on parlera d'anticipation perceptive plutôt qu'imaginative), il reste la possibilité que l'anticipation soit fausse (je me représente faussement un serpent là où je n'ai en fait perçu qu'une racine) – voire qu'elle ne soit qu'une pseudo-anticipation (je crois me représenter le choc de ma voiture avec le véhicule qui vient droit sur moi, mais à la vérité l'image de l'accident ne s'est point formée). Par ailleurs, les causes de ces fausses représentations comme de ces pseudo-représentations sont toujours à chercher du côté d'une influence sur l'esprit des mouvements et des états du corps. Cependant, ce qui est anticipation erronée de notre esprit sous l'effet de son incarnation dans le monde peut (et doit) toujours être redressé. L'esprit humain, nous apprend Descartes réinterprété par Alain, « exprime aussi la nature des choses, pourvu

---

presque tout de Husserl, ne pouvait guère s'opposer à la phénoménologie de la pensée pure de ce dernier.

[29] Alain, *Études sur Descartes*, in *Les passions et la sagesse* (Paris, Gallimard « Pléiade », 1960), p. 923-995.

[30] *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, in *Les passions et la sagesse*, *op. cit.*, p. 1073. (Alain, ici, hérite de Kant autant que de Descartes).

[31] *Études sur Descartes*, *op. cit.*, p. 960.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il se délivre, autant que cela se peut, de cet empêchement qui résulte des affections du corps humain et c'est entendre »[32]. *C'est précisément ce retournement de l'imagination en entendement dont Sartre conteste radicalement la possibilité en 1927.* Il signifie chez Alain le dépassement des anticipations approximatives – quand elles ne sont pas carrément fausses ou même illusoires – de la perception sensible en jugements réfléchis d'entendement (dont le modèle se trouve dans les sciences), dépassement étroitement lié à la conversion des passions en gouvernement volontaire de soi. « Notre pensée s'éveille dans les rêves, qui sont la jeunesse de nos pensées, et mûrit dans le réveil, par ce regard en face et par l'action décidée »[33] .

On doit remarquer la pauvreté des références proprement philosophiques dans les analyses sartriennes du Diplôme consacrées à la spontanéité pensante. Deux raisons peuvent l'expliquer. D'abord la démarche propre à l'ensemble du Diplôme consistant à déplacer la question de l'imagination créatrice du terrain de la métaphysique à celui de la psychologie. En outre le contenu même des philosophies qui dominaient le champ où étudiait le jeune Sartre ne pouvait guère satisfaire ce dernier. Aucun penseur n'apparaissait en mesure de ménager une place dans son système pour cette spontanéité irréfléchie irréductiblement imageante que justement Sartre s'efforçait de conceptualiser. Soit les philosophes (Brunschvicg, Alain) s'orientaient vers la position d'une spontanéité *réfléchie* libre et autonome, soit (Bergson) cette liberté était cherchée du côté d'une *vie* créatrice se ressaisissant comme auto-donation intuitive *simple* (ce qui fermait tout autant la voie à l'appréhension d'une spontanéité d'échappement radical à soi dans un flot ininterrompu d'images symboliques).

Sur le terrain purement psychologique où donc pour l'essentiel cantonne le Diplôme, Sartre connaissait fort bien les travaux d'A. Messer et de K. Bühler qui affirmaient – le second beaucoup plus catégoriquement que le premier – l'existence (selon la formule de H. Delacroix) de « pensées sans trace d'images et sans discours intérieur »[34]. Tout sujet pouvait avoir une expérience intérieure de cette

---

[32] *Études sur Descartes*, *op. cit.*, p. 960.

[33] *Les idées et les âges*, in *Les passions et la sagesse*, *op. cit.*, p. 44. Et p. 52 : la science est la « clé des songes ».

[34] Delacroix, *TP*, t. 2, p. 116.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pensée pure et la décrire – au moins dans les circonstances favorables de l'introspection expérimentale. Comme nous aurons à le montrer plus précisément, il s'agit là d'une thèse que Messer ne défend pas véritablement encore dans ses « *Experimentell-psychologische Untersuchungen* » de 1906[35] – dont le Diplôme se sert abondamment –, mais qu'on trouve bien en revanche dans les « *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie* » de Bühler – dont Sartre ne fait guère usage ! Situation passablement embrouillée dont il ressort en tout cas que Sartre semble bien refuser toute possibilité de séparer « réellement » (au niveau de l'expérience vécue) la compréhension de mot ou la conscience de jugement, d'images verbales, acoustiques, visuelles ainsi que d'intuitions sensibles remplissantes (pour reprendre ici une formulation phénoménologique). Ce qui le place dans une opposition très franche principalement à K. Bühler, puisque précisément ce dernier avait tenté en 1907 de dégager trois formes fondamentales d'expérience de la pensée *pure* : la « conscience de règle » *(« Regelbewusstsein »)*, la conscience de « rapport » (« *Beziehung* ») et « l'intention » (« *das Meinen* »)[36].

Rappelons aussi – ce fait est décisif pour le jeune Sartre – que, quelques années avant les premiers travaux würzbourgeois, Bergson, dans « L'effort intellectuel » (1902), prolongeant la refonte simultanée par *Matière et mémoire* de la métaphysique de l'esprit et de la psychologie – avait affirmé lui aussi l'irréductibilité de l'effort intellectuel au simple jeu des associations d'images (cf. la constitution du « schéma dynamique »). Toutefois ce n'était nullement pour libérer (comme chez Bühler) une expérience intellectuelle pure, mais plutôt une compréhension concrète et dynamique *non intellective* aboutissant à des images.

---

[35] Les choses changent en 1908. Cf. *Empfindung und Denken* (Leipzig, Quelle et Meyer, 1908 ; troisième éd., 1928). Réeffectuant pour son propre compte les analyses de la Première Recherche (cf. Husserl, *Recherches logiques*), Messer distingue dans son ouvrage d'une part la « pure conscience de signification » (la « pure pensée », le « pur acte », la « pure intention ») et d'autre part « l'intuition sensible » (qui sert de support et éventuellement de remplissement à la première). Dans *L'imagination* (*op. cit.*, p. 73) Sartre a deviné que Husserl avait influencé la *Denkpsychologie* würzbourgeoise – sans pouvoir en dire beaucoup plus, faute d'accès à toutes les pièces du dossier.

[36] H. Delacroix, *TP*, t. 2, p. 118. Burloud, *op. cit.* p. 128 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les travaux de Messer et Bühler étaient cependant loin de faire l'unanimité. W. Wundt contestait le caractère rigoureux de la démarche d'introspection expérimentale[37]. A. Binet hésitait à affirmer franchement la possibilité d'une expérience de pensée sans images[38]. Certains psychologues récusaient l'idée même d'une pensée non imagée. Pour T. Ribot par exemple le sujet ne peut jamais s'expérimenter comme pensée pure mais seulement comme attention spécifique de la conscience – indissociable d'images verbales, sensorielles et surtout de sensations kinesthésiques : pas d'attention sans tension spécifique du corps – à l'organisme total s'adaptant à la situation[39]. Nous allons voir que le Diplôme s'inscrit dans cet horizon critique puisqu'il aboutit à affirmer nettement que la soi-disant expérience de la pensée pure n'est qu'une fiction.

Mais on ne voit pas très bien, dès lors, la pertinence d'une démarche consistant à poser d'abord la question : « qu'est-ce que la pensée ? » (comme telle, sans plus), *avant* de s'interroger ensuite sur la nature de l'imagination. N'est-ce pas donner au lecteur l'impression qu'on accepte l'hypothèse würzbourgeoise d'une pensée pure (non imagée) susceptible d'être éprouvée et décrite comme telle ? À dire le vrai, le Diplôme ne reprend certainement pas cette conception à son compte – le mode d'exposition choisi a donc quelque chose d'artificiel, mais il rend bien hommage à la *démarche* de la *Denkpsychologie* : partir de la spontanéité psychique pour *aller vers* l'image – et non (comme la psychologie associationniste) partir des images sans pouvoir jamais rejoindre la spontanéité. Reste que les psychologues würzbourgeois selon Sartre eurent grand tort d'oublier que la spontanéité psychique était imageante *de part en part, c'est-à-dire toujours-déjà promise à la dispersion en images*. La spontanéité ne pouvant jamais surmonter son irréflexion première, l'idée d'une spontanéité qui se ressaisirait réflexivement jusqu'à s'atteindre, dans une expérience intérieure,

---

[37] Cf. p. ex. Delacroix, *TP*, t. 2, p. 119. DES, p. 82.

[38] A. Binet défend cette possibilité en 1903 (*Étude expérimentale de l'intelligence*). Mais les textes plus tardifs – p. ex. : « Qu'est-ce qu'une émotion, qu'est-ce que un acte intellectuel ? » (1911) – reviennent sur cette position. (cf. Delacroix, *TP*, t. 2, p. 120-121, 123).

[39] Même orientation chez E. Titchener, comme l'a vu Sartre (*Ion*, p. 76) . Cf. Delacroix, *TP*, t. 2, p. 122-123.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme pensée « pure » (c'est-à-dire au fond comme capacité réfléchie de comprendre des significations et de juger), n'est qu'une illusion.

Par là nous comprenons la raison pour laquelle Sartre, cherchant dans ces pages à déterminer la nature de la pensée à partir d'une sorte d'expérience interne, ne s'appuie finalement pas (comme on aurait pu s'y attendre) sur les travaux de la *Denkpsychologie*. Pour une part ces derniers restent en deçà de la spontanéité irréfléchie (ce serait le cas chez Aveling ou Watt, chez qui les associations passives de représentations finissent par devenir l'essentiel du processus de pensée). Pour une autre part et inversement ils perdent de vue cette spontanéité irréfléchie en décrivant finalement de manière purement logique l'activité de pensée réfléchie dans une transparence idéale et parfaite (comme on le voit en particulier chez Messer et surtout Bühler). C'est pourquoi aussi le Diplôme, après avoir discuté des positions de l'École de Würzbourg, portera ses pas vers les recherches d'A. Flach sur le « schème symbolique », plus proches d'une interprétation authentique de la pensée imageante. L'expression désigne en effet une compréhension concrète, figurée dans des images qui ne se réduisent nullement à une illustration contingente de la pensée – en elles le processus de compréhension prend forme.

C'est ce qui relativise l'importance des longs développements du Diplôme visant à prendre parti dans le débat classique : à supposer que l'on puisse décrire la pensée dans sa pureté, se définit-elle plutôt à partir du *concept* ou du *jugement* ? H. Delacroix, dans le *Traité de psychologie*, affirmait à ce propos : « Le concept isolé n'est rien. Tout concept est un jugement ébauché (...) »[40]. Par ailleurs tout un courant philosophique intellectualiste bien connu de Sartre (Lagneau, Brunschvicg, Alain)[41] choisissait également de définir la pensée par

[40] Delacroix, *TP*, t. 2 p. 130. Le Diplôme reprend à son compte la thèse de Delacroix (*Le langage et la pensée*) sur le caractère « holophrastique » du mot.

[41] La fameuse formule du § 22 des *Prolégomènes* (« penser, c'est juger ») constitue l'horizon de toute la philosophie réflexive française – on peut citer, pour s'en tenir à deux penseurs ayant joué un rôle dans la formation du jeune Sartre : Brunschvicg (« le jugement doit (...) être regardé comme le commencement et le terme de l'esprit, comme l'esprit lui-même absolument parlant, et c'est directement le jugement qu'il faut étudier pour comprendre l'esprit », *La modalité du jugement*, Paris, P.U.F., 1964, p. 24) ; et Alain (« juger, et non pas subir, c'est le moment du souverain », *Mars ou la guerre jugée*, in *Les passions et la sagesse*, *op. cit.*, p. 676).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le jugement plutôt que par le concept. À l'opposé la prééminence du concept (c'est-à-dire de la signification isolée des mots) était défendue par Schwiete, Aveling, Betz, trois psychologues dont Sartre fait une critique sévère[42]. L'échec de leurs tentatives pour décrire une soi-disant expérience du concept impose finalement dans le Diplôme l'affirmation selon laquelle nous ne pensons pas par mots (ou concepts) mais bien par phrases (ou jugements).

Mais comme nous l'avons maintenant compris, ce qui constitue le véritable horizon de tout ce développement, c'est moins la redéfinition de la pensée comme jugement que *la contestation même de l'approche intellectualiste de la pensée défendue par l'École de Würzbourg et par les philosophies réflexives*. Il n'existe de pensée vivante – par opposition aux produits morts de cette pensée (concepts, jugements, raisonnements) dont s'empare la logique – que comme imagination créatrice synthétique et concrète, c'est-à-dire comme pensée non intellective (quoique portant l'intellection). S'éloignant de la lettre des résultats de Messer tout en exploitant certaines suggestions de son analyse de la compréhension des mots[43], Sartre tente de libérer et de décrire une expérience vive de la pensée imageante plus profonde et plus vraie que l'intellection pure (qui n'en serait que la reconstruction extérieure et sans vérité). Il s'agit donc moins de redéfinir l'activité intellectuelle comme étant d'emblée jugeante – en suivant les suggestions de Delacroix, de Brunschvicg ou d'Alain – que de rétrocéder à une activité synthétique résolument posée comme concrète et non intellectuelle (de nature imageante).

À vue de pays, nous voici de nouveau proches de Bergson, comme le suggèrent assez clairement certaines formules du Diplôme (DES, p. 71) : toute compréhension authentique, écrit Sartre, est plus qu'une réaction « machinale », elle est « dynamique, productrice et nécessite l'effort ». Il s'agit manifestement ici d'un écho de l'analyse de la

---

[42] La méthode commune à Aveling, Schwiete et Betz (celle *grosso modo* de la *Denkpsychologie* würzbourgeoise ou introspection expérimentale), ne permet aucunement selon Sartre de décrire exactement ce qui dont il est question : le vécu dans lequel un concept se donne. Les résultats sont donc flottants et incertains.

[43] En 1906 (« *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken* ») – ce ne sera plus le cas en 1908 (*Empfindung und Denken*) – Messer reste attiré par thèse selon laquelle une conscience de signification simple ou de jugement s'intuitivise nécessairement dans des représentations *sensibles* (perceptives ou imaginatives).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

reconnaissance dans « L'effort intellectuel » et dans *Matière et mémoire*. Le « premier genre » d'intellection – inauthentique, simple esquisse de réactions adaptées mobilisant machinalement les puissances du corps – distingué par Bergson[44] n'est pas très éloigné de ce que Sartre identifie dans les expériences d'Aveling comme pseudo-intellection : le sujet y est censé acquérir la connaissance d'un mot inconnu en apprenant à associer correctement l'image visuelle du mot et des dessins représentant l'objet désigné par le mot. Or, objecte Sartre en s'inspirant directement de Bergson (DES, p. 67), ce n'est pas « vraiment faire preuve d'une activité conceptuelle » que « d'apprendre par cœur une réaction déterminée à une classe d'objets déterminés ». C'est « habitude passive » et non « intelligence ».

Quant à « l'intellection vraie » (cf. « L'effort intellectuel ») – ou à la « reconnaissance attentive » (cf. *Matière et mémoire*)–, elles signifient qu'une perception (simple esquisse d'action corporelle) lance un appel aux profondeurs proprement psychiques qui y répondent en créant synthétiquement une signification qu'elles projettent vers le perçu pour l'interpréter[45]. L'article de 1902 revient sur la « projection active et pour ainsi dire excentrique de souvenirs-images » décrite par *Matière et mémoire*[46] pour en décrire les différentes formes et analyser le sentiment spécifique d'effort intellectuel qui lui est intimement lié. L'esprit, à un certain niveau (variable) de tension, s'actualise pour s'insérer dans le sensori-moteur en passant par ce que Bergson appelle (quelque peu inexactement) une succession de « plans de conscience »[47]. Insertion qui signifie en dernière instance : extériorisation de l'intérieur et instrumentalisation de l'inutile.

Dans le cas (évoqué précisément par le Diplôme au cours de la critique d'Aveling, Schwiete et Betz) où il s'agit de comprendre un discours, le moment essentiel de l'interprétation est pour Bergson la création synthétique – à l'occasion de ce qui est perçu de la forme physique du message – d'un « schéma dynamique » globalement signifiant (indivis) qui se disperse en « images », tout en acquérant un

[44] Bergson, « L'effort intellectuel », in *L'énergie spirituelle*, *O*, p. 941 *sq*. Cf. aussi *MM*, *O*, p. 235 *sq*.

[45] *MM*, *O*, p. 244-249.

[46] *MM*, *O*, p. 254.

[47] « L'effort intellectuel », *O*, p. 932 *sq*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapport à l'utile et en venant recouvrir le perçu[48]. Ce qui veut dire que le discours, pris au niveau du mouvement spirituel constituant qui le porte, est une totalité expressive irréductible à toute reconstruction à partir d'éléments simples – qui irait, par exemple des mots aux phrases, puis au discours lui-même – et compréhensible seulement dans un mouvement lui-même foncièrement synthétique de création, à partir d'une idée, d'un schéma dynamique pouvant se disperser en images[49]. *Nous ne sommes pas très loin de la position sartrienne*, il est vrai moins assurée et moins rigoureusement articulée que celle de Bergson. Comprendre authentiquement un mot (ou plus exactement une phrase) c'est, explique en effet le Diplôme, « essayer de recréer la signification »[50]. Et cela suppose « une tension de la pensée pour constituer un *complexus* de rapports ». Le corps recule à l'arrière-plan : les « traces affectivo-motrices » – c'est-à-dire très probablement les sensations liées aux mots prononcés, entendus ou vus – ne sont que l'occasion d'une véritable « création » spirituelle[51]. Enfin la parole vive du locuteur ne peut être proférée que dans son mouvement natif de recréation dynamique du sens, tout de même que l'auditeur ne peut l'interpréter que par réeffectuation de ce mouvement – et non par l'intelligence analytique du grammairien ou du logicien.

Mais Sartre, pour étayer cette dernière affirmation, fait appel en outre – d'une manière pour le moins déroutante – à la critique *husserlienne* du psychologisme, dont il n'a manifestement qu'une connaissance très vague et indirecte[52]. Selon lui cette critique enveloppe l'affirmation selon laquelle – sa lecture révèle ses propres conceptions métaphysiques avec leur horizon bergsonien, bien plus que l'authentique doctrine des *Recherches logiques* – la vie de la pensée est radicalement *étrangère* aux exigences de la logique. En vérité

---

[48] « L'effort intellectuel », *O*, p. 943-945 ; voir aussi *MM*, *O*, *p.* 254 *sq.*, 266-267.

[49] *MM*, *O*, p. 261 *sq.* : dans la parole vive, la phrase (et non le mot) est l'unité naturelle. Cf. aussi « L'effort intellectuel », *O*, p. 943-944.

[50] DES, p. 71.

[51] DES, p. 71.

[52] Peut-être par A. Messer qui, on l'a dit, dès son article de 1906, tentait de rapprocher la *Denkpsychologie* de la phénoménologie des *Recherches logiques*. Ou par H. Delacroix qui cite favorablement la critique husserlienne du nominalisme de J.S. Mill (*TP*, t. 2, p. 138). Ou par l'article de V. Delbos (*Revue de métaphysique et de morale*, 1911) : « Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'orientation fondamentale de toute la première phénoménologie husserlienne est aux *antipodes* de cette interprétation puisque les *Recherches logiques* parient toujours pour la possibilité d'exprimer et d'articuler conceptuellement la vie de la conscience intellectuelle dans des descriptions éidétiques rigoureuses, réglées par des lois matérielles synthétiques (elles-mêmes subsumées sous les lois analytico-formelles). C'est une fois de plus Bergson – appréhendé à travers le filtre des travaux sur le langage et la pensée de Delacroix, Paulhan, Leroy[53] – qui est à l'arrière-plan d'un passage du Diplôme comme celui-ci (DES, p. 74) : « Le mot est discret (...), notre vie psychologique est continue. (...) Nous ne pensons pas par mots, nous pensons par phrases ; et lorsque nous écoutons un auditeur nous ne le comprenons point mot par mot mais phrase par phrase. Et sans doute la phrase est faite d'éléments discrets si on la considère comme *suspendue* dans le vide en dehors à la fois de l'esprit qui la conçoit et de l'esprit qui la comprend. Mais lors de sa conception, lors de sa compréhension, elle forme un tout indivisible ». Sartre retrouve ici la tentative bergsonienne de révéler, par delà l'intelligence au sens strict, c'est-à-dire comme puissance de décomposer et de recomposer des représentations, l'existence d'une compréhension dynamique, créatrice et synthétique.

Cependant il faut rappeler encore une fois la persistance de cette différence essentielle : la compréhension concrète est chez Sartre, imagination et chez Bergson, intuition. C'est pourquoi l'influence du « schéma dynamique » et de la créativité psychique au sens de Bergson est finalement dominée par celle du « schème symbolique » et de la « pensée productive » au sens d'A. Flach. Sartre paraphrase ainsi la Conclusion de l'article de Flach, qu'il fait sienne : « La pensée est la production continuelle d'objets spirituels constitués par des *complexus* de rapports »[54]. Cette définition demeurant encore très

---

[53] Chez ces trois auteurs, on pose que seule une reconstruction extérieure et superficielle de la pensée, qui perd de vue sa vie concrète au profit des formes linguistiques ou logiques dans lesquelles elle s'extériorise, peut prétendre que penser c'est composer des phrases (ou des jugements) avec des mots (ou des concepts). Cf. Delacroix (*Le langage et la pensée*, *op. cit.*, p. 201-202, 208, 284-85, 295). B. Leroy, *Le langage* (Paris, Alcan, 1905). F. Paulhan, *L'activité mentale et les éléments de l'esprit* (Paris, Alcan, 1889).

[54] Sartre ne donne pas de référence, il s'agit en fait des dernières lignes de l'article : « *Über symbolische Schemata im produktiven Denkprozess* », *op. cit.*, p. 440. La citation exacte est : « La compréhension (*Verständnis*) d'une pensée se produit à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

indéterminée – on retient essentiellement de la pensée qu'elle est, plus profondément que toute intellection, spontanéité irréfléchie créatrice de formes imagées – il convient maintenant de l'expliciter. La première tâche pour Sartre est de prouver l'impossibilité d'une pensée sans images. Ensuite vient la description positive de la pensée imageante (ou imagination symbolique), qui est suivie à son tour d'une esquisse d'élucidation génétique des motivations de l'imagination.

3. Il n'existe pas de pensée sans images

En affirmant nettement (DES, p. 98) « qu'il n'existe pas de pensée sans images », Sartre prend apparemment position dans un débat classique de la psychologie de l'époque – sur lequel par exemple s'ouvrait l'exposé d'H. Delacroix sur les « opérations intellectuelles » dans le *Traité de psychologie* de G. Dumas – qui opposait, schématiquement, ceux qui (dans le style associationniste illustré en particulier par la vieille psychologie tainienne) expliquaient l'intelligence par les images et par les mots, à ceux qui (comme Bühler), plus sensibles à l'écart séparant l'image de la pensée, s'orientaient vers une défense de la pensée sans images. Si l'on y regarde toutefois de plus près, Sartre ne se situe exactement ni du côté des partisans de la première thèse (il ne cherche nullement à réhabiliter l'associationnisme, rejeté dès les premières pages du Diplôme, et sur ce point donne plutôt raison à la *Denkpsychologie*), ni du côté des partisans de la seconde thèse (la *Denkpsychologie* a quand même tort de croire à l'existence d'une pensée non imagée). On pourrait résumer ces pages du Diplôme en disant que Sartre tente d'y conquérir une conception de la pensée non pas comme nécessairement « accompagnée » d'images, ni *a fortiori* comme nécessairement « composée » d'images, mais bien comme *nécessairement imageante.*

On verra réapparaître le problème de l'articulation image-pensée dans *L'imagination*, lors de l'examen minutieux des « contradictions de la conception classique » de l'imagination – Sartre critiquant

---

travers la saisie (*Erfassen*) immédiate de la constellation de rapports (*Konstellation von Beziehungen*) qui la constitue ». Le concept de « constellation psychique » vient de T. Ziehen et est aussi repris par T. Ribot (*Essai sur l'imagination créatrice*, *op. cit.*, p. 82).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

désormais des positions aussi bien philosophiques (Descartes, Hume) que psychologiques (Binet, l'École de Würzbourg, Spaier...). Il cherchera alors à montrer que le débat « classique » entre les positions issues de Descartes et Hume ne peut aboutir, parce qu'il repose sur une conviction ontologique erronée commune aux adversaires : celle du caractère substantiel de l'image. Les pages que nous commentons sont déjà proches de cette analyse, tout en étant différemment orientées – vers la reconquête d'une conception adéquate de la pensée comme nécessairement « impure » (symbolisante-imageante), plutôt que vers le dégagement (raté par la quasi-totalité des psychologues et philosophes de la tradition) de l'essence de l'imagination comme spontanéité pure.

La thèse affirmant l'existence d'une pensée sans images a été historiquement défendue par trois types de théories psychologiques – celles de Badaren, de Binet et de l'École de Würzbourg – qu'il convient pour Sartre de démanteler successivement.

L'*Essai sur la pensée* de Badaren (1924), tout d'abord, pèche par son appel à une entité – la soi-disant pensée pure – non susceptible d'être donnée dans l'expérience interne. Sa démarche est « métaphysique » au sens péjoratif d'une construction purement conceptuelle et vide incapable de s'étayer – à l'inverse de la « métaphysique positive » bergsonienne[55] – sur l'expérience concrète (ici interne). Cette critique autorise Sartre au passage à récuser une certaine forme d'inconscient – sans rapport aucun avec la psychanalyse, mais plutôt lié à une métaphysique spiritualiste –, puisqu'une pensée pure telle que la défend Badaren existerait sans être consciente[56]. Est visée ici une certaine manière – kantienne à l'origine mais infléchie, comme c'est presque toujours le cas dans le spiritualisme français, vers une méta-

[55] Cf. Bergson, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Mélanges*, *op. cit.*, p. 463 *sq.*

[56] L'affirmation qu'il n'y a de spontanéité que comme *conscience* spontanée est donc antérieure à la lecture de Husserl, mais recevra de cette lecture une confirmation phénoménologique. Au début de *La transcendance de l'Ego* (*op. cit.*, p. 17-18), Sartre créditera Husserl de n'avoir pas hypostasié, *comme certains néo-kantiens*, la spontanéité transcendantale en une instance inconsciente portant pour ainsi dire la conscience à son insu. Dans *L'imagination* il est significatif de voir que la thèse identifiant spontanéité et conscience est posée avant l'entrée en scène de Husserl, donc en dehors de toute référence phénoménologique. Cf. *Ion*, p. 1-2.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

physique de l'activité spirituelle[57] – de renvoyer l'expérience empirique-psychologique que le sujet a de lui même (*de fait*, selon Badaren, j'ai toujours conscience de contenus imagés, aussi bien lorsque je perçois, pense, ou éprouve des émotions) à des conditions transcendantales *de jure* inapparaissantes : la Pensée pure et non imagée, véritable Principe producteur non conscient de ce qui est vécu en fait (et qui, lui, est imagé).

A. Binet quant à lui reste beaucoup plus hésitant quant à l'affirmation d'une pensée sans images, au point de sombrer dans une doctrine « incertaine et confuse » comme le lui reprochera *L'imagination*[58], qui sur ce point se contentera de reprendre de manière plus synthétique et mieux structurée les critiques du Diplôme.

Enfin la présentation critique de l'École de Würzbourg – troisième manière de défendre l'existence d'une pensée pure – est dans le Diplôme beaucoup plus riche et circonstanciée que dans les futurs livres sur l'imagination. En outre elle laisse plus clairement apparaître l'orientation de fond de la position sartrienne : promouvoir une psychologie qui, décrivant au plus près l'expérience introspective en se gardant de toute reconstruction de la vie intérieure, cesse d'envisager la pensée comme activité essentiellement intellectuelle (concevoir, juger, raisonner), au profit d'une doctrine où la pensée apparaît comme *productivité imageante*. Le but ultime de cette rénovation de la psychologie de la pensée étant, comme nous l'avons déjà suggéré, de redéployer une métaphysique de l'esprit créateur comme imagination, là où la psychologie de la pensée sans images des würzbourgeois reconduit – à proprement parler ce n'est vrai, nous allons le montrer, que de K. Bühler – à une conception post-cartésienne de la *res cogitans*.

Sartre développe sa discussion de la psychologie würzbourgeoise en trois moments : critique directe de Messer et Bühler ; lecture d'un article de Spaier ; appel à l'expérience interne.

[57] *TE*, p. 13-15.
[58] *Ion*, p. 76.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3.1 Critique d'A. Messer et de K. Bühler

Sans accepter les critiques radicales faites par W. Wundt à la méthode d'introspection expérimentale würzbourgeoise[59], Sartre reconnaît toutefois que cette dernière se heurte à une difficulté fondamentale. Si le psychologue prévient le sujet du but poursuivi par l'expérience, il évite l'effet de surprise et la perturbation néfaste qui en résulte, mais l'activité de pensée n'a plus rien de spontané. Si en revanche il ne le prévient pas, l'activité de pensée sera plus « naturelle » mais la description introspective ne sera pas exacte faute de vigilance critique suffisante. Le dilemme est donc : *ou bien* la spontanéité de la pensée « naturelle » – mais alors la possibilité de la réflexion semble compromise –, *ou bien* l'attitude réflexive, mais comment dès lors la spontanéité de la pensée « naturelle » ne serait-elle pas perdue[60] ? Car selon Sartre, la tendance de toute conscience à reconstruire son activité concrète en se conformant aux exigences de l'intelligence analytique l'éloigne irrémédiablement de ce qu'elle est dans sa vie originaire. En conséquence les psychologues de Würzbourg, n'ayant pas su critiquer cette reconstruction artificielle et sans vérité en raison de leur préjugé intellectualiste – présupposant tous la possibilité de la pensée pure, « ils ne sont pas venus sans idées préconçues à l'expérience », dira *L'imagination*[61] –, ont échoué à décrire fidèlement l'expérience de la pensée.

On voit combien cette critique est aux antipodes de celle de Wundt. Chez ce dernier, les quatre objections principales faites à K. Bühler

---

[59] Critiques que Sartre connaît sans doute par H. Delacroix (*TP*, t. 2, p. 119). Ces critiques furent publiées dans les *Psychologische Studien*, III (4), p. 301-360. K. Bühler y répondit dans les *Archiv für die gesamte Psychologie*, XII, 1908, p. 93-122. Rappelons le principe des expériences de Würzbourg. Le sujet est placé devant un appareil lui présentant des mots ou des phrases auxquelles il réagit verbalement en fonction de consignes diverses – trouver un concept surordonné, un concept subordonné, formuler un jugement positif, négatif, etc. Le psychologue expérimentateur note les réponses, le temps de réaction, et demande au sujet de décrire le plus précisément possible l'état de conscience qui a accompagné sa réaction verbale. Il consigne scrupuleusement ces auto-descriptions dans des procès-verbaux.

[60] Ce sera une thèse fondamentale de *La transcendance de l'Ego* que la réflexion objectivante *altère* irrémédiablement le vécu irréfléchi (ce qui ne représente nullement la position des *Ideen... I*).

[61] *Ion*, p. 73.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tournaient autour de la mise en doute du caractère rigoureux de ses expériences par rapport à l'idéal de scientificité incarné par les sciences de la nature matérielle dans lesquelles : « 1) l'observateur doit être en mesure de noter exactement lui-même le début du processus qu'il doit observer ; 2) il doit pouvoir suivre les faits avec une attention concentrée ; 3) il faut qu'on puisse renouveler l'expérience ; 4) il faut qu'on puisse en varier les conditions »[62]. Or, selon Wundt, le sujet (cf. objection 1), surpris par la question de l'expérimentateur, est incapable d'observer et de noter fidèlement le commencement de sa réaction, tandis que (cf. objection 2), pour ce qui est du déroulement ultérieur de cette dernière, il est dans l'impossibilité de l'effectuer et de l'observer simultanément. Ce qui revient à contester la possibilité même d'une « observation interne » pour reprendre l'expression et la fameuse critique d'A. Comte[63]. Comment, demande Wundt, le sujet pourrait-il poursuivre simultanément les deux tâches : réagir au mot inducteur et observer cette réaction ?

L'objection de Sartre aux expériences de Würzbourg est exactement inverse. Il ne s'agit nullement de les prendre en défaut par rapport à l'idéal de l'observation en extériorité, mais bien par rapport à l'exigence de description immédiate et sans distance. Dans la mesure où toute conscience tend à reconstruire par réflexion sa vie intérieure en perdant de vue *eo ipso* ce qu'elle est dans sa vérité immédiate (c'est-à-dire création imaginative), Messer et Bühler ont commis l'erreur de ne pas redresser systématiquement les auto-descriptions de leurs sujets[64]. Se laissant prendre aux affirmations illusoires de ces

---

[62] A. Burloud, *La pensée d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer, de Bühler*, *op. cit.*, p. 161-162.

[63] Dans la première Leçon du *Cours de philosophie positive*, A. Comte énonce la célèbre analogie (connue de Sartre : *EN*, p. 366), entre l'impossibilité pour l'œil de se voir voyant et l'impossibilité pour l'esprit de se connaître connaissant. « L'esprit humain, affirme-t-il (*Cours de philosophie positive*, t. 1, Paris, Hermann, 1975, p. 33), peut observer directement tous les phénomènes excepté les siens propres ». Si à la rigueur l'homme peut observer ses passions, il n'en va pas de même de sa pensée. « L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner » (*op. cit.* p. 34). *La transcendance de l'Ego* aborde les difficultés liées à l'observation interne du psychique aux p. 68-71.

[64] Bergson souligne lui aussi, d'un bout à l'autre de son œuvre, que l'intuition adéquate de l'absolu créateur (pensé comme durée) doit être reconquise sur la tendance à saisir le psychisme par l'intelligence analytique. Ce qui revient à critiquer,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

derniers, ils n'ont pas compris que toute pensée vivante ne peut être qu'imageante.

Mais cette objection, quoique dominante dans le Diplôme, n'est pas la seule. Sartre affirme en outre que dans les procès-verbaux de la *Denkpsychologie*, lorsque les sujets parviennent (tant bien que mal) à s'affranchir du poids de la rationalité logique, c'est pour tomber dans des descriptions confuses en termes d'« attitudes de conscience » (« *Bewusstseinslagen* »), c'est-à-dire (nous allons y revenir) d'impressions vagues dont l'explicitation est très problématique, sinon impossible. Du point de vue de Sartre il y a là de nouveau de la part des sujets une manière inexacte de décrire ce qu'ils vivent – qui ramène par un autre biais à la fausse doctrine de la pensée sans images. Examinons successivement ces deux objections.

Sartre appuie sa critique des tendances (selon lui) intellectualistes de la psychologie messérienne sur un procès-verbal tiré d'expériences concernant les jugements négatifs, auquel il reproche (DES, p. 83) de ne restituer que le « squelette logique de la pensée ». Selon son interprétation ce procès-verbal reconstitue artificiellement, sous la forme d'un raisonnement réfléchi, ce qui a été effectivement éprouvé comme pensée irréfléchie et imagée. On présente au sujet une très petite tablette de saccharine. Il réagit par le mot « pois » et voici comment il décrit son état de conscience (nous suivons l'exposé de Messer et non celui de Sartre, trop approximatif). « D'abord énorme surprise. J'ai pensé : mais ce n'est absolument rien du tout. (L'idée ne m'est pas venue que c'était un énoncé que j'avais pu employer pour m'acquitter de la tâche). Puis le mot « pois » est venu par association ; j'avais dans la conscience : ce n'est pas un pois. (Il m'est apparu semblable à une lentille). Mais l'attitude de conscience (*Bewusstseinslage*) était là, comme si un énoncé – ce n'est pas un pois – était

---

non seulement un certain usage naturel du langage et de l'intellect, mais aussi l'attitude des scientifiques (appartenant au courant introspectionniste et surtout à l'école psycho-physiologiste) visant à objectiver sans reste le psychisme. D'où ces mots d'ordre : libérer l'intuition de la multiplicité qualitative de l'emprise la connaissance objective-spatialisante (*DI*) ; effectuer le saut par lequel se constitue la vie spirituelle comme mémoire pure en s'arrachant au présent sensori-moteur (*MM*) ; détourner l'intelligence de la matière inerte avec laquelle elle a une affinité naturelle, pour la retourner vers la vie spirituelle (*L'évolution créatrice*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contenu, avec l'attitude de conscience, dans la pensée : « pois » ; et ainsi j'ai prononcé, moitié par automatisme, moitié en raison de cette attitude de conscience : « pois ». Je l'entendais comme un jugement négatif, mais l'idée d'exprimer un jugement comme négatif ne m'est pas venue »[65].

Pour Sartre ce procès-verbal est révélateur d'une illusion du sujet sur lui-même que Messer a eu grand tort de ne pas critiquer : croire que la pensée est de nature essentiellement intellective – dans le cas envisagé : judicative–, même si bien entendu on reconnaît que les opérations intellectuelles demeurent enveloppées et inévidentes pour celui qui les effectue. À considérer toutefois les choses de plus près, ce reproche de Sartre à Messer n'est pas vraiment fondé. Dans l'article de 1906 rédigé par ce dernier, la plupart des procès-verbaux signalent que les sujets ont réagi au mot inducteur à la fois par la formation d'un mot (induit) – conformément à la consigne –, mais aussi et surtout par des représentations *très souvent concrètes et imagées* du *référent* du mot induit. Donnons quelques exemples. Au mot « jardin », un sujet réagit d'abord ainsi : « J'ai pensé au jardin d'une ancienne maison de famille ». Au mot « tente », un autre sujet réagit par l'image visuelle d'une tente turque vue dans un journal. Le mot « roi » évoque pour un troisième sujet le mot « fier », ce dernier évoquant à son tour des images de l'ancienne Allemagne. On est très loin d'une réaction par une pure attitude réflexive-judicative. Le nombre important d'auto-descriptions de ce type dans les procès-verbaux conduit en fait Messer (contrairement à ce qui suggère le Diplôme) à n'admettre qu'avec de grandes réticences l'existence d'une conscience de pure signification (ou de pur jugement). Il reste vrai qu'il se garde d'en tirer une véritable *loi* énonçant l'impossibilité de principe d'une telle conscience, puisqu'il reconnaît que *dans certains cas* les sujets semblent faire authentiquement l'expérience d'une pensée sans intuition sensible remplissante. En 1908 en revanche (dans *Empfindung und Denken*) il se range explicitement à la conception husserlienne d'une « compréhension sans intuition » (reprenant le titre du paragraphe 19 de la première Recherches logique). Ce qui cette fois-ci revient bien à défendre une doctrine opposée à celle du

[65] A. Messer, « *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken* », *art. cit.*, p. 116.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Diplôme – mais, il faut le noter, dans un ouvrage que ce dernier ne cite pas.

Finalement c'est plutôt à K. Bühler que Sartre aurait dû adresser le reproche d'avoir défendu la possibilité d'une pensée purement judicative ou signitive. On lit par exemple dans « *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge* » : « Si je (...) me donne pour tâche de penser à ceci ou à cela, il faudra évidemment que j'aie quelque chose qui me conduise à « ceci » ou à « cela », et ce sera en général un mot ou autre une représentation ; telle est du moins la façon la plus simple dont peut se déterminer la direction de ma pensée. Mais je nie catégoriquement que de telles expériences se puisse tirer la conclusion qu'on ne saurait penser sans images des concepts comme *triangle* ou *homme*. J'affirme au contraire qu'en principe tout objet peut être complètement et exactement pensé sans le secours de l'image. Je peux penser d'une manière entièrement déterminée et sans image cette nuance spéciale de bleu d'un tableau qui est pendu dans ma chambre, pourvu simplement qu'il soit possible que cet objet me soit donné d'une autre manière que par les sensations »[66].

---

[66] K. Bühler, « *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge* », *op. cit.*, p. 321 ; trad. fr. A. Burloud, *La pensée d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer, de Bühler*, *op. cit.*, p. 123-124. K. Bühler est manifestement plus proche de Husserl que ne l'est Messer. Ce dernier pourtant a pensé, à partir de 1908, que sa psychologie introspective recoupait les descriptions de la psychologie phénoménologique. Ce qui était passer un peu vite sur la différence principielle entre introspection et description éidétique. (À sa décharge, on doit remarquer qu'en 1906, lorsqu'il publie son grand article sur la pensée, seule est disponible la première édition des *Recherches logiques*). Husserl dans les *Recherches* souligne le caractère spécifique et irréductible des actes constitutifs de signification – c'est un point qui passe chez Messer. L'unité intime qui caractérise, lors du remplissement, la pensée exprimante et l'intuition exprimée (par exemple perceptive), ne supprime jamais la différence d'essence entre ces dernières (Rech. VI, § 1-5). Ce que la seconde Section de la Recherche VI confirme en montrant que l'intentionnalité judicative, pour être fondée en dernière instance – et éventuellement remplie par – l'intentionnalité « simple » (perceptive), n'en demeure pas moins irréductible à cette dernière, par la présence en elle de « formes catégoriales » (syntaxiques) absentes de – et non illustrables par – l'intentionnalité simple. Comme telles, les formes de signification syntaxiques trouvent leur remplissement dans des « intuitions catégoriales ». Notons enfin – point important pour discuter des rapports entre *Denkpsychologie* et phénoménologie des vécus logiques – que Husserl distingue les actes catégoriaux généraux–formels et les actes catégoriaux concrétisés-particularisés (les jugements de perception en quelque sorte)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quoiqu'il en soit des nuances importantes séparant la *Denkpsychologie* de K. Bühler et d'A. Messer, pour le Diplôme les procès-verbaux de l'École de Würzbourg doivent en règle générale être relus de manière très critique afin de séparer ce que les sujets observés ont véritablement vécu (qui est toujours imagé), de ce qu'ils ont reconstruit (la soi-disant pensée pure).

Passons à l'autre objection principale adressée par le Diplôme à la *Denkpsychologie* : il convient de critiquer tous ces procès-verbaux où les sujets affirment qu'ils font l'expérience de pensées radicalement indéterminées et vides. Messer observe, en s'appuyant sur la lecture des descriptions, que les réactions des sujets aux mots inducteurs prennent souvent la forme d'idées qu'ils ne parviennent pas à expliciter en dépit de tous leurs efforts. Cette situation relève de ce qu'il décide alors d'appeler la « conscience de sphère » (« *Sphärenbewusstsein* ») – une conscience de signification (ou de jugement) dont la détermination reste irréductiblement ouverte. Par exemple, au mot inducteur « beurre » le sujet a prononcé le mot « fromage ». Après la lecture du mot, explique-t-il, il y a eu « une petite pause. Apparition de la conscience de sphère, c'est-à-dire du concept surordonné : « aliment » ; ce mot n'était pas là, mais seulement un équivalent »[67]. Donc la réaction, dans certains cas, serait une conscience de signification absolument indéterminée, *sans images verbales, acoustiques ou motrices permettant de l'expliciter.*

Reconnaissons qu'il y a là une situation peu intelligible du point de vue même de la psychologie de Messer, qui semble bien admettre par ailleurs la possibilité pour toute conscience provisoirement vide de se déterminer ; toute « attitude de conscience » (« *Bewusstseinslage* »)

---

aux § 48-52 de la Sixième Recherche. Messer (dès 1906) n'est pas husserlien pour plusieurs raisons, mais en particulier pour celle-ci : pour lui les significations (simples ou catégoriales) se remplissent toujours dans l'intuition *sensible*. Pour tout ceci nous renvoyons à notre article de la Revue *Expliciter*.

[67] A. Messer, « *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken* », *art. cit.*, p. 78. Messer explique (*art. cit.*, p. 72 *sq.*) qu'une conscience de signification provoquée par un mot inducteur peut se produire sans perception d'aucune forme verbale (acoustique, visuelle). Le mot est recherché en vain ; le sujet a seulement conscience par exemple du domaine conceptuel englobant le concept correspondant au mot, ou d'un concept connecté de manière lâche à ce dernier, ou d'une direction vague dans laquelle il faudrait chercher. Tout ceci dans une tonalité affective spécifique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vague est en effet normalement susceptible de se préciser progressivement[68]. Par exemple, au plus bas degré, n'existe qu'une direction spatiale, une « direction d'extériorisation » – au mot « Atlas », le sujet réagit par la représentation visuelle schématique d'un endroit sur une carte. Puis, à un stade supérieur, apparaissent des représentations « indistinctes », « obscures », « tout à fait faibles », « indéterminées », « fondues et schématiques », « aux contours à peine esquissés ». Enfin surgissent les images pleinement déterminées[69].

Il n'est pas facile de saisir le sens exact que Messer donne à ces descriptions, tant la systématisation reste hésitante en 1906 (contrairement d'ailleurs à ce que croit Sartre). Mais ce qui est sûr, c'est qu'il admet simultanément que dans certains cas la compréhension du sujet est pour ainsi dire sans détermination aucune (il n'y a pas même l'ébauche d'une forme linguistique) *et* que dans d'autres cas il s'agit seulement d'une indétermination toute relative qui peut progressivement être levée. Cette distinction recoupe celle qu'il pose à la fin de son article quand il propose de séparer, à l'intérieur de la classe des « attitudes de conscience », d'une part des états « affectifs » et d'autre part des états « intellectuels ». Il est possible en effet d'admettre qu'une pensée qui n'est susceptible d'aucune explicitation ne peut être qu'un pur affect, tandis qu'une pensée explicitable s'apparenterait aux actes intellectuels. Quoiqu'il en soit, dans l'interprétation sartrienne ces hésitations disparaissent et la *Denkpsychologie* de Messer est ramenée à la franche affirmation de l'existence d'une pensée qu'on ne pourrait *en aucune manière* expliciter, c'est-à-dire *radicalement sans forme* – pour le dire autrement : absolument non schématisée. Or cette affirmation est pour Sartre en 1927 purement et simplement fausse.

---

[68] Sartre connaît l'origine la plus lointaine de ce concept, à laquelle il renvoie dans le Diplôme : les « sentiments intellectuels » ou « pensées informulées » de B. Erdmann (*Umrisse zur Psychologie des Denkens*, 1900). N. Ach (« *Ueber die Willenstätigkeit und das Denken*, 1905) définit ainsi ces attitudes de conscience : « des états de conscience qui ne sont donnés ni dans des sensations visuelles, auditives ou kinesthésiques, ni dans des images-souvenirs, et dont le sujet peut dire, immédiatement après leur apparition, le contenu de savoir qu'il renfermaient » (trad. A. Burloud, *La pensée d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer, de Bühler*, *op. cit.*, p. 72).

[69] A. Messer, « *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken* », *art. cit.*, p. 50 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le mérite de l'article de F. Schwiete (« *Ueber die psychische Repräsentation der Begriffe* ») c'est justement du point de vue sartrien d'exhiber un certain nombre de procès-verbaux attestant que les sujets on éprouvé, non pas à proprement parler des pensées in-formes et indicibles, mais bien des *schèmes*, c'est-à-dire pour Sartre *des ébauches de formes pensées – des esquisses d'images*[70]. Voici quelques réactions typiques relevées par Sartre dans l'exposé de Schwiete (DES, p. 86). Au mot « *Bewegung* », le sujet I eut « la représentation obscure, spectrale d'un objet qui se mouvait sans autre détermination ». Au mot « *Offen* », le sujet II « eut l'image indéterminée d'une ouverture ». Aux mots « *Eigenschaft-Akzidens* », le sujet IV vit surgir « le problème philosophique de la qualité de la substance » et eut « une foule de représentations obscures ». À l'opposé de ces descriptions justes, Messer, lui, tend systématiquement à imposer la thèse inexacte selon laquelle les attitudes de conscience seraient des pensées non schématisées et radicalement « informulées » (pour reprendre l'expression de B. Erdmann).

Voici un exemple, relevé par Sartre chez Messer. On montre au sujet un petit paquet. « Le mot [paquet], dit alors le sujet, n'était pas encore là, seulement la pensée ». Ce qui veut dire : « J'avais une conscience radicalement indéterminée, sans le moindre commencement de mise en forme verbale ». On trouve d'autres exemples dans le domaine des jugements. En effet chez Messer « toutes les propositions, tous les rapports peuvent se condenser dans des états de conscience sans images et sans paroles : propositions indicatives énonçant que la tâche est facile ou difficile, que tel mot s'est déjà présenté, qu'il faudrait chercher la réponse dans telle ou telle direction [on pourrait ajouter : qu'il y a tel ou tel rapport logique entre le mot inducteur et le mot induit : de coordination, de subordination, d'identité partielle, etc.] ; propositions interrogatives par lesquelles le sujet se demande s'il ne lui viendra pas quelque chose, s'il ne va pas dire une sottise, quel est le sens d'une phrase ou le but de l'expérimentateur ; propositions impératives ou optatives par lesquelles il s'intime l'ordre de réagir au plus vite, de penser à autre chose, d'accueillir ou de rejeter tel mot,

[70] Sartre ne suit pas exactement Kant, le schème n'est pas pour lui méthode pour produire des images, mais image ébauchée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

telle pensée »[71]. Ici l'attitude de conscience est en quelque sorte l'attente (où entre le plus souvent une composante affective) d'un jugement qui ne parvient aucunement à une donation explicite.

Si Sartre conteste aussi vigoureusement la possibilité pour les sujets de faire l'expérience d'une pensée radicalement sans forme (thèse qu'il attribue à Messer), c'est parce qu'il semble bien présupposer la validité de la théorie du schématisme de la *Critique de la raison pure* – sans la reprendre toutefois totalement à son compte, comme nous allons le voir.

Messer distingue quatre groupes principaux d'« attitudes de conscience » judicatives. Le premier comprend les rapports spatio-temporels, de causalité et de finalité ; le second correspond aux rapports logiques ; le troisième contient les rapports entre le sujet pensant et le contenu pensé ; le quatrième englobe les rapports entre le pensé et la tâche. Arrêtons-nous d'abord sur le premier groupe, le plus significatif, celui des rapports *logiques* : identité, altérité et différence, similitude, dépendance et indépendance, coordination, surordination et subordination, rapports de l'abstrait au concret, du tout aux parties. Examinons le commentaire sartrien, en commençant par le point faisant difficulté.

Sartre propose de séparer, à l'intérieur des « rapports logiques » de Messer, deux sous-groupes (DES, p. 93) ; d'un côté les rapports de subordination, de surordination, de coordination, et d'un autre côté les rapports d'identité, d'altérité, de différence, de similitude, de dépendance, d'indépendance, de liaison tout-parties. Le premier sous-groupe est constitué, dit-il, des rapports « proprement logiques », le second des rapports pseudo-logiques car « ils sont simplement la pensée même et nous avons essayé de montrer que la logique était précisément à l'opposé de la pensée. Or, si nous les considérons, nous constatons que leur dénomination a toujours son origine dans la perception ». Pour le dire autrement : les rapports du second sous-groupe sont des jugements de perception, présupposant donc l'espace empirique concret *perçu* – alors que les rapports authentiquement logiques du premier sous-groupe s'appliquent à un espace idéal *imaginé*. (La distinction de nature entre percevoir et imaginer se vérifie ici).

---

[71] A. Burloud, *La pensée d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer, de Bühler*, *op. cit.*, p. 73-74.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette distinction entre le proprement et l'improprement logique – ou, si l'on veut, entre les catégories proprement dites et les pseudo-catégories – est une création de Sartre, sans répondant chez Messer – et, faut-il le rappeler, chez Kant. Ce n'est pas d'ailleurs une affirmation parfaitement claire. Sartre semble vouloir distinguer, parmi les formes de jugement, d'une part, celles qui ouvrent directement sur le monde de l'expérience *concrète* – ici la pensée sans images se révèle immédiatement absurde. Par exemple, explique-t-il (DES, p. 95), « la prise de conscience du rapport de tout à parties de deux pensées n'est pas autre chose que la prise de conscience de l'image comme constituée d'un tout et de parties ». D'autre part les formes proprement logiques, qui ouvrent sur l'espace géométrique – un espace « intellectuel », écrit-il (DES, p. 95), mais il entend manifestement par là un espace sensible dans lequel des figures sont tracées, de sorte que de nouveau la thèse de la pensée sans images est battue en brèche[72].

Sartre précise alors sa position par rapport à celle de la *Critique de la raison pure* (DES, p. 95) : « La pensée pure est faite de déterminations *a priori* de l'espace pur intellectuel comme la géométrie est pour Kant la détermination *a priori* d'une forme pure de la sensibilité ». Deux différences – outre celle, évidente, entre une élucidation psychologico-métaphysique et une analyse transcendantale – séparent les analyses du Diplôme et celles de Kant, même si nos deux penseurs se retrouvent dans l'affirmation commune d'une nécessaire schématisation des catégories qui reconduit toujours *in fine* ces dernières au monde de l'expérience sensible spatialisée. D'abord la distinction entre catégories proprement logiques (vides et formelles) et pseudo-catégories investies dans l'expérience concrète, propre au Diplôme, n'aurait évidemment aucun sens pour Kant. La *Critique de la raison pure* en effet pense l'unité de toutes les catégories dans leur commune fonction de détermination du temps sensible pur. (Tout au plus doit-on distinguer un « usage logique » et un « usage transcendantal » des

[72] Pourquoi Sartre parle-t-il ici d'un « espace intellectuel » ? Ce qui est curieux, c'est qu'il suggère que ce concept est analogue à celui de la *Critique de la raison pure*. Cela signifie sans doute que l'espace en question est dans son esprit « abstrait » – mais nullement « intellectuel » (il est sensible) – il s'agit bien de l'espace géométrique. L'expression d'espace intellectuel vient sans doute de l'influence de Bergson, chez qui l'espace géométrique relève bien de l'intellect. Chez Sartre l'espace géométrique est *imaginé*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

catégories). Ensuite l'idée d'une schématisation des catégories dans l'espace « intellectuel » serait évidemment irrecevable pour Kant (à supposer bien entendu que l'on donne à l'expression d'espace intellectuel sa signification kantienne). Pas plus qu'il n'y a de catégories purement logiques (mais un usage logique des catégories), pas plus n'y a-t-il d'espace intellectuel où de telles catégories s'intuitiviseraient (mais bien un temps pur sensible où les catégories dans leur usage transcendantal se schématisent).

En dépit de ces divergences, Sartre cherche bien dans ces pages du Diplôme *à réeffectuer pour son propre compte le mouvement d'intuitivisation sensible des catégories dont la « Déduction transcendantale » montre la nécessité*. En s'opposant en effet vigoureusement à la possibilité (défendue selon lui par Messer) d'une expérience de pensée complètement vide et indéterminée, il suggère que tout jugement se schématise dans une sorte d'espace – si c'est un jugement purement formel il s'agira de l'espace géométrique imaginé, et si c'est un jugement de perception, il s'agira de l'espace perçu comme forme du monde de l'expérience sensible concrète. Or, la signification la plus essentielle de la « Déduction transcendantale » n'est-elle pas de montrer que (et comment) les catégories, qui ont une validité objective en tant que formes fondamentales de l'aperception égologique déterminant quelque chose *comme* quelque chose, reçoivent nécessairement une réalité objective de l'intuitivité sensible ? Ce qui peut se lire de bas en haut (pas de donation intuitive sensible qui ne soit soumise aux déterminations catégoriales) aussi bien que de haut en bas (pas de détermination catégoriale qui ne soit unification synthétique d'un divers sensible), et s'expliciter dans cette proposition à laquelle souscrirait entièrement le Diplôme (moyennant la transposition au psychologique) : « La catégorie n'a d'autre usage (*Gebrauch*) dans la connaissance des choses que de s'appliquer à des objets d'expérience »[73]. Sans cette intuitivisation sensible, la pensée demeure, pour parler comme Aristote (mais aussi comme Sartre), purement logique et vide. D'une manière comparable à celle de la première *Critique* kantienne, Sartre dans son Diplôme affirme (sur le terrain psychologique et contre Messer) qu'il n'y a pas d'expérience authentique d'objectités syntaxiques pures sans intuitivisation sensible. Soit il s'agit

[73] Kant, *CRP*, trad. fr., Barni, *op. cit.*, p. 162.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de jugements de perception et alors des choses de l'expérience concrète se présentent immédiatement dans l'espace empirique. Soit il s'agit de jugements proprement logiques, et alors des figures géométriques sont immédiatement imaginées. Dans la *Critique* l'intuitivisation sensible des catégories est un processus, reconnaissons-le, nettement plus complexe, mettant en jeu trois facultés, l'entendement, l'imagination et la perception.

Soit, en prenant les choses par en bas : pas de diversité sensible (perception empirique, espace et temps *a priori*) qui ne soit « appréhendée » ; pas de diversité ainsi « appréhendée » qui ne soit synthétisée imaginativement (association empirique des perceptions, synthèse originaire d'un *champ* spatio-temporel) ; pas de synthèse imaginative qui ne soit déterminée prédicativement sous les auspices de l'aperception, dans des jugements d'entendement empiriques (constitutifs d'objets empiriques) ou purs (constitutifs de l'objectivité de tout objet concevable). Le moment absolument essentiel de la constitution de la réalité objective étant celui par lequel l'entendement pur, sous l'égide de l'unité originairement synthétique de l'aperception, détermine catégorialement le temps et l'espace *a priori* en constituant d'une part des « schèmes » (dans le temps pur) et d'autre part des figures géométriques (dans l'espace pur). En prenant maintenant les choses par en haut : d'abord les catégories structurent les jugements fondamentaux sous lesquels l'imagination transcendantale détermine synthétiquement le temps pur (schématisation) ; par exemple, la catégorie de « quantité » se schématise en « nombre ». L'intuitivisation se poursuit dans l'espace pur, pré-constitué lui aussi par l'imagination transcendantale. On assiste alors à une sorte de « figuration » des concepts purs – par exemple le nombre, schème de la catégorie de quantité, est figuré par des points ; cet accomplissement de l'intuitivisation temporelle en intuitivisation spatiale apparaît bien dans ce passage de la seconde édition où Kant décide d'appeler « synthèse figurée » l'unification synthétique du sens intime par l'imagination pure réglée par l'entendement (ou, si l'on suit la nouvelle formulation qui confie la synthèse à l'entendement lui-même : l'unification synthétique du sens intime par l'entendement). Le sens intime, dit Kant, « contient la simple *forme* de l'intuition, mais sans aucune liaison du divers qui est en elle, et (...) par conséquent il ne renferme encore aucune intuition *déterminée*. Celle-ci n'est possible qu'à la condition que le sens intime ait conscience d'être déterminé par cet acte transcendantal de l'imagina-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion (ou par cette influence synthétique de l'entendement sur lui) que j'ai appelé synthèse figurée »[74].

Non seulement donc le sens intime est synthétiquement déterminé, sous l'égide des catégories, en schèmes qui en retour intuitivisent ces dernières, mais l'intuitivisation va jusqu'à une véritable figuration dans l'espace pur, forme du sens externe qui est elle aussi synthétiquement déterminée sous la direction des catégories. (Ce qui nous permet de rejoindre *in fine* le niveau d'analyse du Diplôme sartrien). D'où ces exemples (relevant d'ailleurs plus de l'observation psychologique que de l'analyse transcendantale) qui suivent immédiatement : pour penser une ligne, il faut la tracer, pour penser les trois dimensions de l'espace, il faut tirer trois lignes perpendiculaires... Ramenées à leur signification strictement transcendantale, ces remarques psychologiques veulent dire ceci : les catégories comme formes fondamentales de détermination d'un quelque chose comme quelque chose, règlent les synthèses par lesquelles l'imagination transcendantale unifie la diversité sensible (reproductivement, dit la première édition), d'abord dans l'élément du temps (en constituant des schèmes), puis dans l'élément de l'espace (en constituant des déterminations de l'espace géométrique). La première édition évoquait déjà la capacité de l'imagination transcendantale (reproductive) à déterminer synthétiquement, sous l'autorité des catégories, l'espace pur (tracer une ligne par la pensée) et le temps pur (imaginer un nombre).

L'intuitivisation sensible se poursuit jusqu'à la perception *empirique externe*. En effet, comme le dit un commentateur récent, l'intuition pure, même spatiale, « est à son tour insuffisante pour contenir l'élément de réalité objective »[75]. L'Esthétique transcendantale montre clairement que « l'espace n'est autre chose que la *forme* de tous les phénomènes des sens extérieurs, c'est-à-dire la seule condition *subjective* de la sensibilité sous laquelle soit possible pour nous une intuition extérieure »[76]. Cette forme subjective reçoit un contenu dans et par une intuition *empirique* – d'abord interne et ensuite externe – lui fournissant une réalité objective, de sorte que : « Pour comprendre la possibilité des choses en vertu des catégories, et par conséquent pour

---

[74] *CRP*, trad. fr. Barni, *op. cit.*, p. 167. (Seconde édition de la Dialectique transcendantale).

[75] B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité* (Paris, Vrin, 1969), p. 88.

[76] Kant, *CRP*, trad. fr. Barni, *op. cit.*, p. 86-87.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

démontrer la *réalité objective* de ces dernières, nous avons besoin non pas seulement d'intuitions, mais même toujours d'intuitions extérieures »[77]. Par là nous retrouvons l'inspiration essentielle de la psychologie sartrienne de 1927. Car ce qui caractérise cette dernière c'est l'effacement du temps comme milieu primordial de l'intuitivisation des catégories au profit de l'espace. (Plus généralement, un des traits marquants de la psychologie de la conscience imaginative qui s'ébauche ici – et que ne modifiera pas fondamentalement la lecture de Husserl –, c'est qu'elle n'implique aucune compréhension temporelle de la conscience)[78]. La schématisation de la pensée catégoriale s'effectue *par projection directe dans l'espace imaginé de la géométrie*. Repartons d'un procès-verbal de Messer. Soit par exemple, chez un sujet, la conscience que « justice » et « charité » sont en rapport *d'interdépendance*. Du point de vue que rejette Sartre et qu'il attribue à Messer, le sujet aurait là une expérience de la pure forme logique d'interdépendance sans intervention d'un quelconque contenu imagé. Pour Sartre en revanche le rapport d'interdépendance est donné nécessairement dans des figures spatiales. À l'appui de sa thèse, Sartre cite les travaux psychologiques de Van Woerkom sur les troubles aphasiques comme troubles dans la construction de l'espace intellectuel ainsi que, de nouveau, le « Cours de Psychologie » de H. Ahrens.

Au total, si l'on tient compte du déplacement de l'analyse du terrain transcendantal au terrain psychologico-métaphysique, ainsi que de la détermination du milieu d'intuitivisation nécessaire des formations syntaxiques comme espace géométrique, *nous devons une fois de plus reconnaître une certaine proximité de la pensée sartrienne à Bergson.* Bien qu'il ne soit pas cité explicitement, l'*Essai sur les données immédiates* semble bien constituer une source d'inspiration, puisqu'il pose nettement – sur un terrain précisément psychologico-métaphysique – l'affinité de l'« intelligence » (et du langage qui en est indissociable) avec « l'espace géométrique ». L'analyse de la représentation du nombre, au chapitre deux de l'*Essai*, illustre cette thèse fondamentale sur un terrain qui est exactement celui des expériences de Messer et de leur critiques par Sartre (puisque nous pouvons tout à fait

[77] *CRP*, trad. fr. Barni, *op. cit.*, p. 259-260.

[78] Rappelons (Cf. *supra*, p. 218, n. 27) que cette compréhension n'apparaît qu'en 1939-1940 (cf. *CDG*, p. 436 *sq.*). L'imagination enveloppée dans la conscience esthétique en revanche, analysée à partir de Proust, a bien une dimension temporelle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concevoir le nombre, suivant les suggestions de Husserl[79], comme un exemple privilégié d'objectité syntaxique). Pour Bergson, la conscience ne peut s'élever à l'intelligence de la multiplicité numérique (donc, en particulier, dénombrer), qu'en dépassant l'intuition de la multiplicité qualitative, par projection de son activité jugeante dans l'espace géométrique abstrait.

On remarquera en passant la manière très particulière dont Sartre comprend cette figuration des formations syntaxiques, même si le Diplôme ici ne procède que par brèves allusions : il s'agirait moins de *remplissement* (comme chez Kant et Husserl) que de *dramatisation.* Comme si la pensée prédicative se projetait sur une scène imaginaire où elle « jouait à la perception » – au sens ou un acteur joue un personnage –, *en mimant cette représentation pleine de l'extériorité d'inertie qu'est le percevoir.* Que l'imagination mime la perception, c'est-à-dire qu'elle joue à donner quelque chose, là ou en fait elle ne donne réellement rien, c'est une affirmation qui sera au centre de *L'imaginaire.*

Comme l'étude de trois autres groupes d'attitudes de conscience judicative distingués par Messer permet essentiellement à Sartre de confirmer son interprétation générale de l'intellection comme nécessairement imagée, nous pouvons passer rapidement. Le point commun de ces trois groupes, du point de vue de Sartre, c'est que la conscience de rapport s'y intuitivise non plus dans un espace géométrique abstrait auquel le sujet est présent comme pure vision, mais dans une sorte de *monde imaginaire concret* dans lequel sont représentés son corps propre (comme point-zéro de l'orientation), avec ses sensations, ses attitudes et postures, ainsi que son environnement constitué de corps matériels concrets et qualifiés.

Soit le premier groupe : il s'agit d'attitudes de conscience dans lesquelles le moi pensant détermine un rapport entre sa propre pensée et tel ou tel contenu pensé qui est déterminé comme « déjà connu » ou à l'inverse comme « inconnu », comme « ayant une valeur positive » ou « ayant une valeur négative », etc. Par exemple, une tablette de saccharine suggère au sujet, en même temps que l'image auditive indistincte et fragmentaire des mots « pastille de menthe », l'image visuelle d'une pharmacie avec sa bascule et son comptoir. Cette

[79] Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, § 24-25 ; 38-39.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réaction implique donc l'imagination d'une situation concrète, imagination qui peut s'interpréter comme schématisation deux jugements : un jugement de perception (« ceci est une pastille de menthe ») sur lequel serait greffé le jugement qui détermine le perçu actuel comme ayant déjà été perçu. (Sartre rapproche ce dernier jugement des « sentiments intellectuels » de B. Erdmann et des « franges de conscience » de W. James)[80].

Passons au second groupe d'attitudes de conscience. D'une manière générale, ce que Messer appelle : « conscience d'un rapport entre le pensé et la tâche » signifie l'apparition d'un sentiment intellectuel issu de la comparaison entre ce que le sujet a trouvé et ce qu'il cherchait – sentiment d'adéquation (ou d'inadéquation), de pauvreté (ou de richesse), de véracité (ou de fausseté). Or, remarque Sartre, ce type d'attitude enveloppe nécessairement l'imagination en tant qu'elle est portée par une posture corporelle qui ne nous est donnée qu'en image[81]. Ce qu'il tente de confirmer par l'étude de quelques procès-verbaux de Messer. À l'occasion de la mise en rapport de la tâche et de la pensée induite, un sujet a le sentiment que cette opération est impossible ; un autre qu'elle est difficile ; un troisième qu'elle est facile. Voici le commentaire de Sartre (DES, p. 97). « On n'a pas la conscience de l'impossible : on a conscience par exemple d'un mur qui vous arrête. On n'a pas conscience de permission : on a conscience d'une fuite légère dans l'air libre, d'une sorte de haut vol. Et les notions de difficile et d'aisé ? C'est le corps qui les enseigne par l'image ». Le lecteur d'un ouvrage difficile s'immobilise, tendu, celui d'un livre facile se laisse aller et se détend. Est impliquée ici la conscience imagée que le moi corporel a de lui-même dans son rapport au monde concret. Bref la soi-disant pensée pure se figure en réalité

[80] Dans l'exemple donné, le jugement est donné de manière si enveloppée qu'il peut être interprété comme un « sentiment intellectuel ». Chez W. James, les « franges de conscience » constituent ce halo nécessaire d'indétermination croissante entourant tout objet déterminé de pensée (au sens large : il ne s'agit pas forcément de jugement) – en particulier dans le cas où, à la conscience déterminée du présent actuel, s'ajoute le sentiment vague d'une impression passée (par exemple d'un mot dont nous n'arrivons pas à nous souvenir).

[81] Le Diplôme affirme fortement – en particulier (ch. 5) en s'appuyant sur les travaux de G. Dwelshauvers – que de notre corps (moteur) nous avons une conscience essentiellement imaginative (et non pas impressionnelle-perceptive).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en se faisant annoncer ce qu'elle est par un espace concret et qualifié auquel le sujet est présent par toutes les puissances de son corps.

Explicitons au passage la différence importante entre ce type d'imagination et la simple figuration des déterminations judicatives dans l'espace géométrique. Voici comment Sartre l'exprime (DES, p. 98) : « Le caractère propre de ces nouveaux groupes d'images, par rapport aux précédents (...), c'est de ne plus être des déterminations abstraites d'un espace *a priori*. Elles font appel à de nombreuses qualités *a posteriori* : à la couleur, à la pesanteur, à la fluidité des liquides, etc. ». On aperçoit bien ici l'inflexion de l'analyse de l'imagination schématisante à l'imagination symbolisante, qui nous rapproche des travaux d'A. Flach. Dans l'imagination schématisante (en quelque sorte formelle) la pensée se fait annoncer ce qu'elle est par les déterminations de cette forme *a priori* de l'expérience qu'est l'espace géométrique. Dans l'imagination symbolisante (en quelque sorte matérielle) la pensée se fait annoncer ce qu'elle est par les choses concrètement qualifiées du monde « réel » – ce qui suppose que ce dernier *symbolise* la pensée, ou que cette dernière puisse être comme le *sens symbolique* du premier. Tout se passe comme si la spontanéité, en tant qu'imageante, pouvait entrer en résonance avec le monde matériel concret et qualifié ou, si l'on préfère, comme si ce monde matériel pouvait exprimer quelque chose de la spontanéité[82].

On pressent, à l'arrière-plan de ce genre d'affirmations, les préoccupations de l'écrivain désireux de répondre par une création concrète d'images à une expérience elle-même concrète. C'est pourquoi dans ses meilleures œuvres romanesques de jeunesse, Sartre, utilisant toutes les ressources de la métaphore et de la mise en intrigue, fuit l'abstraction philosophante. La thématisation d'une imagination véritablement concrète et matérielle s'effacera dans *L'imaginaire*, puisque l'éidétique rigoureuse de l'imagination comme irréalisation (néantisation) mettra l'accent sur la vacuité de l'image (en dépit des prétentions de cette dernière à présenter un contenu). En revanche *L'être et le néant*

[82] Il y a ici l'amorce d'un chemin de pensée qui conduit à l'idée d'un sens pour ainsi dire pris dans les choses, idée dont nous avons montré qu'elle était fondatrice d'une œuvre comme *La Nausée*, tout en constituant d'autre part l'horizon de la théorie onto-phénoménologique plus tardive (*L'être et le néant*) de la « qualité » symbolique comme révélateur ontologique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réintroduira l'étude de l'imagination matérielle dans le passage consacré à l'analyse de la « qualité comme révélatrice de l'être »[83].

À lire ce qui dans notre œuvre de 1927 touche à l'image symbolique, on n'a donc pas l'impression (comme ce sera le cas dans *L'imaginaire*) que l'imagination échoue complètement à constituer une véritable incarnation de ses objets et qu'elle demeure obstinément vide en dépit de ses efforts. Au contraire. « Quand le sujet, explique Sartre, dit : « j'ai perçu obscurément », c'était bien l'obscurité qu'il avait dans l'esprit. La conscience est le lieu d'une obscurité, d'une lourdeur, d'une clarté *sui generis*. Il n'y a donc pas là pure métaphore : il y a, selon le mot si plein qu'emploient les Allemands, *Erlebnis* »[84]. *Il n'y a pas là pure métaphore* : la conscience imaginative d'obscurité est une quasi-conscience d'obscurité. Le monde imaginaire est moins un monde foncièrement irréel (un non-monde) qu'un quasi-monde. Nous sommes ici au plus près de l'illusion qui hante les toutes premières œuvres littéraires du jeune Sartre, celle de la puissance créatrice de l'écrivain capable d'imaginer un univers symbolique possédant la densité charnelle d'un quasi-monde. L'imagination est dotée d'une quasi-capacité de créer – c'est sur cette notion d'esprit créateur que se clôt l'étude critique de l'article de Messer.

3.2 L'article d'A. Spaier

La critique des procès-verbaux de Messer et de Bühler conduit à chercher les descriptions psychologiques authentiques hors de l'École de Würzbourg. Sartre se tourne alors vers le psychologue A. Spaier pour prouver qu'il n'y a de pensée que toujours-déjà imagée, selon une sériation – mieux, une « filiation réelle » qui promet téléologiquement la pensée non représentative aux représentations imagées.

Tout processus de concrétisation de la pensée doit être compris, selon les suggestions de Spaier[85], comme une imagination indétermi-

---

[83] *EN*, p. 690-708.

[84] DES, p. 97-98. Sartre et S. de Beauvoir utilisaient volontiers le terme d'« *Erlebnis* » pour désigner l'expérience vive d'une chose concrète.

[85] « L'image mentale d'après les expériences d'introspection », *Revue philosophique*, 1914. Auteur en 1927 de *La pensée concrète*, que Sartre cite dans *L'imagination* (*op. cit.*, p. 85), Spaier fonda en 1931 avec A. Koyré et H. Puech les *Recherches philosophiques*, autour du mot d'ordre de J. Wahl : « retour au concret ». (C'est dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

née qui se détermine continûment et non comme un saut de la pensée pure dans les images-choses. Spaier, explique Sartre (DES, p. 89), « cite la relation d'un sujet qui au mot « échange » réagit par une image assez nette de mains qui échangent des objets indistincts. Mais graduellement cette image perd ses qualités représentatives et il ne subsiste plus au terme de la transformation qu'une sorte de mouvement abstrait, de va-et-vient entre deux points de l'espace, sans qu'il y ait même de sujets visibles de mouvement. D'autre part les phénomènes qu'il décrit sous le nom « d'aurores d'images » marqueraient assez bien (...) la filiation inverse » – par là il faut entendre : la naissance d'images déterminées dans un processus dynamique continu actualisant des virtualités imaginatives. Pour s'épargner de la peine et du temps, précise Spaier, on peut ne pas mener jusqu'à son terme l'explicitation de toutes les images enveloppées. Voici comment s'exprime le sujet II (DES, p. 89) : « Ah il est (...) – Me suis arrêté parce que je savais ce que je voulais dire avant que le mot « riche » ne soit venu, ai senti comme un déclanchement intérieur, un « ah ! », une espèce de mouvement intérieur comparable au bruit très rapidement croissant d'une sirène. Je sens que ça viendra, ça vient, je sais que j'ai compris. Alors surgit le mot ». L'état décrit par Spaier, observe Sartre (DES, p. 90), recoupe les « *Bewusstseinslagen* » de Messer, ces attitudes de conscience dans lesquelles les rapports pensés demeurent non explicités – *avec cette différence capitale toutefois* que là où Messer parle de pensée pure, Spaier nous montre « un sujet reconnaissant que le savoir est enveloppé d'une image et que c'est l'image qui en fait la spécificité ».

Sartre propose alors de réinterpréter les « intentions » de K. Bühler – qui chez ce dernier constituent, à côté des consciences de « rapports » et de « règles », l'une des trois formes fondamentales de la pensée pure – comme des « aurores d'images » au sens de Spaier. Chez Bühler l'intention prise comme pure visée – en faisant donc abstraction de son contenu de savoir concret latent – est une pensée pure et non imagée d'un ordre, c'est-à-dire d'un arrangement ou d'un système. Mais précisément Spaier invite plutôt à déterminer (avec raison pour Sartre) l'intention comme processus continu de concrétisa-

---

cette Revue que Sartre publia *La transcendance de l'Ego*). Cette Revue et *Vers le concret* de Wahl ont compté pour la génération de Sartre (*CDG*, p. 407).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion d'une pensée *toujours-déjà imagée*, de sorte qu'on ne fait jamais que passer « d'aurores d'images » à des images claires et distinctes – ou inversement d'images claires et distinctes à des « crépuscules d'images ».

3.3 L'introspection

« Enfin, il faut ici comme partout en psychologie, faire un recours final à l'introspection » (DES, p. 91). Deux éléments remarquables de l'analyse sartrienne doivent être commentés. Le premier concerne la démarche introspective elle-même (dont nous avons vu le statut ambigu dans la première psychologie sartrienne). Elle désigne bien ici, comme dans les sciences psychologiques de l'époque, l'expérience interne que le sujet fait de lui-même : « pour moi, si je m'examine, je constate... ». Mais elle excède ce sens psychologique pour en venir à désigner une véritable auto-donation métaphysique de l'esprit créateur, selon une conception où se croisent les influences de Bergson (l'intuition par l'esprit de ce qu'en lui même il est suppose qu'il se détache de son extériorisation en esquisses de mouvements) et les rêveries autour de la figure de l'artiste de génie. Sartre décrit en effet ici – mais cette ligne de pensée, qu'on pourrait appeler « platonisante » selon les suggestions des *Mots* et de *Er l'Arménien*, est déjà en 1927 sérieusement ébranlée[86] – l'introspection comme une sorte de reconquête, par la spontanéité psychique, de sa capacité créatrice sur son extériorisation en représentations-de-choses au service de l'action.

Le second élément important de l'analyse sartrienne touche au contenu de l'introspection. Que révèle cette introspection haussée à l'auto-donation proprement métaphysique de la spontanéité spirituelle ? Deux choses. La première, que la pensée n'est jamais expérimentée – contrairement à ce qu'affirment les psychologues de Würzbourg (et Sartre lui même plus tard) – que comme imagée ou plus exactement, imageante. En ce qui me concerne, précise Sartre, je n'ai jamais expérimenté en moi de pensée sous forme pure. Sous entendu : tout un chacun, en s'examinant, constatera le même chose. (Sartre parle même

[86] Nous l'avons dit : quoique toujours fasciné par le thème du génie créateur, Sartre en 1927 n'est pas sans se poser des questions sur la réalité ontologique du « monde » de l'œuvre d'art puisqu'il affirme que l'imagination, à la différence de la perception, ne donne rien de réel (ne représente rien).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ici d'une saisie évidente de « l'essence » de l'image, ce qui bien entendu ne désigne que sa « nature » au sens psychologico-métaphysique).

La seconde chose que révèle l'introspection, c'est le caractère nécessairement singulier de la pensée imageante et des images qui l'explicitent. Le noyau de spontanéité d'où jaillissent les images est irréductiblement individualisé. Notons – en nous en tenant aux références explicites de ce chapitre – que c'était déjà une thèse fondamentale du bergsonisme que celle du caractère individualisé de chaque vie spirituelle[87].

Sartre peut conclure, par ce recours à l'introspection faisant suite à la reprise de l'article de Spaier, elle-même succédant la critique de Messer, Bühler, Badaren et Binet : « Il n'existe pas de pensée sans images ». Non pas bien sûr au sens où l'entendaient les associationnistes, mais au sens d'un dynamisme créateur de la pensée. Reste à étudier positivement, en s'appuyant sur un article capital d'A. Flach (« *Über symbolische Schemata in produktiven Denkprozess* »)[88], les rapports exacts entre image et pensée : pas de pensée qui ne soit symbolique, pas d'image qui ne « donne à penser ».

4. La pensée imageante, ou l'imagination symbolique

4.1 L'article d'A. Flach

Le Diplôme crédite A. Flach d'une véritable découverte psychologique, celle du « schème symbolique » (« *symbolisches Schema* »). En quoi s'agit-il d'une « découverte » essentielle pour Sartre ? Flach n'est certes pas le premier à développer une doctrine de la schématisation nécessaire de la pensée (Kant l'avait fait avant lui dans la première *Critique*), ni *a fortiori* une doctrine du symbole. Mais il est

---

[87] Voir, de Bergson, l'*Essai sur les données immédiates*, où le moi profond et le moi superficiel s'opposent comme le personnel à l'impersonnel. Dans *Matière et mémoire*, les deux essences-limites du pur sensori-moteur et du souvenir pur s'opposent comme l'existence se mouvant dans le général et l'existence singulière. Voir aussi *Le rire* (*O*, p. 464) : « L'art vise toujours l'individuel ». Pour le lien entre la thématique de l'individualité et celle du génie, cf. *supra*, p. 380-381. Et *infra*, p. 457 (individualité de l'image enveloppante) : p. 511-512 ; p. 525-526.

[88] A. Flach, *Archiv für die gesamte Psychologie*, LII, p. 69 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien pour Sartre le premier, d'une part à avoir développé une conception purement psychologique de la schématisation et d'autre part à avoir lié étroitement schème et symbole dans l'expression unitaire de « schème symbolique ». Toute la difficulté de l'interprétation vient du caractère équivoque de cette expression, dont ni Sartre ni Flach n'ont clairement conscience[89] : fait-elle plutôt signe vers une imagination schématisante ou vers une imagination symbolisante ?

Résumons rapidement la description par Flach du schème symbolique.

Comme dans la quasi-totalité des procès-verbaux de l'École de Würzbourg, Flach décrit l'expérience psychologique vécue par des sujets s'efforçant de réagir à un mot ou à une phrase. Or il peut arriver que, de manière involontaire et lorsque la compréhension est difficile, l'effort intellectuel fasse apparaître ce que Flach décide d'appeler des « schèmes symboliques » qui, loin d'illustrer de l'extérieur le contenu de pensée (comme les « *Denkillustrierungen* », c'est-à-dire les « illustrations de pensée »), l'incarnent pour ainsi dire, en recevant en retour de cette pensée leur sens intérieur. Des deux composantes de l'expression « schème symbolique », laquelle est la plus importante ? Les procès-verbaux des expériences rapportées par Sartre ne permettent pas de répondre de manière univoque à cette question.

Les exemples de schèmes symboliques paraissent en effet se distribuer en deux groupes. Dans le premier, il s'agit de construire une représentation spatiale d'un contenu de signification. Le concept d'échange est représenté sous la forme d'une figure géométrique spiralée (expérience 7), celui de compromis par l'intersection de deux cercles (expérience 13)[90]. Nous sommes ici très près de la schématisation au sens criticiste – moyennant deux différences : d'une part l'intuitivisation s'effectue dans l'espace pur (non dans le temps pur) et d'autre part il s'agit de psychologie (non de philosophie transcendantale). Un contenu conceptuel pleinement déterminé par un jugement lui-même pleinement déterminé se projette dans l'espace pur. Les représentations imagées sont alors, souligne Sartre, pour ainsi dire

[89] Notre lecture fait apparaître une équivocité du schème symbolique qui n'est explicitée ni par Flach ni par Sartre, mais qui nous paraît essentielle à une compréhension correcte de ce concept.

[90] Expérience 7, cf. Flach, « *Über symbolisches Schemata im produktiven Denkprozess* », *op. cit.*, p. 383. Expérience 13, *ibid.*, p. 385-386.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« abstraites » : les schèmes, en général, n'ont qu'un seul sens, celui de la pensée qu'ils figurent. « Cette image intuitive, écrit Flach dans son article, ne représente rien d'autre qu'un système de rapports idéels, conceptuels qui sont saisis par le fait que le sujet les vit comme des relations déterminées de données intuitives »[91].

Autrement dit, les rapports conceptuels se présentent comme des déterminations *a priori* de l'espace en tant que forme de l'intuition sensible. « Dans le schème symbolique, explique Flach, un contenu de pensée abstrait est saisi par le fait de vivre d'une manière intuitive – et à la vérité, pour autant que j'ai pu le constater, toujours en tant que données spatiales – les rapports idéels qui constituent ce contenu. Dans ces cas où il s'agit d'une représentation illustrative, l'espace fonctionne comme réceptacle, arrière plan et soubassement, pour ainsi dire comme scène sur laquelle les figures intuitives sont projetées. En revanche, là où existe un schème symbolique l'espace a une fonction de figuration (*Darstellungsfunktion*), ce qui signifie : les déterminations et figures spatiales ne sont pas simplement là mais elles sont précisément les supports et les concrétisations sensibles des rapports abstraits. Le contenu abstrait de pensée est saisi par la spatialisation de ces rapports. La fonction de l'espace comme moyen de figuration (*Darstellungsmittel*) s'exprime de manière particulièrement nette quand un schéma se construit par les seuls moyens de déterminations spatiales. Un contenu abstrait de pensée trouve une figuration sensible par une simple délimitation, condensation, détermination de direction, ou par le fait qu'un rythme particulier pénètre dans une région de l'espace »[92].

Si donc, dans l'expression « schème symbolique », l'accent est mis sur l'idée de schématisation, la psychologie d'A. Flach présente un premier intérêt du point de vue de Sartre : en concevant une pensée productrice de schèmes, Flach arrache la psychologie de l'imagination à l'associationnisme et à l'ontologie des images-choses pour en faire l'expression de la spontanéité pensante. C'est ce qui ressort de cette phrase (DES, p. 103 *bis*) où Sartre restitue la doctrine de Flach en y souscrivant implicitement : « Le schème n'est pas un élément extérieur qui apparaît à la pensée. C'est une production de la pensée active ».

---

[91] A. Flach, « *Über symbolisches Schemata im produktiven Denkprozess* », *op. cit.*, p. 395. Cité (approximativement et sans référence) par Sartre, DES, p. 104.

[92] « *Über symbolisches Schemata im produktiven Denkprozess* », *op. cit.*, p. 396-397. Cité (approximativement et sans référence) par Sartre, DES, p. 104.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais comment alors expliquer qu'en un passage au moins de son Diplôme (DES, p. 99) Sartre semble *reprocher* à Flach d'avoir formulé sa découverte dans la conceptualité « tout à fait déplacée » de la schématisation ? Flach aurait-il dû exprimer sa découverte dans le langage, non pas du schème mais plutôt du symbole ? À s'en tenir aux procès-verbaux jusqu'ici examinés le reproche n'apparaît guère fondé. On serait même à vrai dire plutôt tenté par le reproche exactement inverse : si le schème symbolique de Flach n'a d'autre signification que celle de la pensée qu'il exprime, il semble – en reprenant la conceptualisation criticiste – qu'il ait tout du schème, c'est-à-dire de l'intuitivisation d'un contenu conceptuel déterminé pré-donné, et fort peu du symbole[93]. Aussi bien faut-il maintenant prendre en vue une tout autre série d'expériences relatées par Flach, et aimantées selon nous *par un authentique phénomène de symbolisation et non plus seulement de schématisation.* Reprenons ces expériences en essayant de déchiffrer sur elles le sens d'une imagination symbolique, puis examinons ensuite comment Sartre les interprète.

Flach propose de parler de schème symbolique *aussi dans les cas suivants*. Réaction du sujet au mot « compromis » (expérience 14) : « J'ai eu la représentation de deux corps qui glissaient l'un vers l'autre de côté », localisés à gauche et à droite, qualifiés concrètement dans leurs formes (protubérances), leurs tailles et leurs couleurs, de telle sorte que leur fusion produisait un corps possédant lui aussi une couleur (« une sale couleur vert-de-gris »), une taille et une forme déterminées. Réaction au mot « Baudelaire » (expérience 21) : « Je vis aussitôt dans l'espace libre, sur un fond absolument sombre, une tache de couleur bleu-verte dans le genre de la couleur du vitriol et comme jetée là d'un seul et large coup de pinceau. La tache était plus longue que large – peut-être deux fois plus longue que large. Aussitôt le savoir que cette couleur doit exprimer le morbide, la décadence spécifique qui caractérise Baudelaire ». Réaction au mot « prolétariat » (expérience 27) : « J'avais une image étrange, une étendue plate et noire et, en dessous, une mer roulant obscurément, un flot indéterminé,

[93] « Les schèmes symboliques n'ont de signification que par leur fonction, en tant que moyens de figurer la pensée » (« *Über symbolisches Schemata im produktiven Denkprozess* », *op. cit.*, p. 393).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelque chose comme une masse sombre et épaisse roulant de lourdes vagues »[94].

Manifestement ce second groupe d'exemples se distingue du premier (où nous avions décelé un processus de schématisation) et en conséquence nous proposons d'y voir à l'œuvre une imagination *symbolisante*. Quel sens donnons-nous à cette différence ? Là où, dans la schématisation, il s'agit d'intuitivisation sensible (spatiale pour Sartre) d'un sens conceptuel déjà donné et pleinement déterminé, dans la symbolisation il s'agit plutôt d'une image irréductiblement concrète qui « donne à penser ». Cette différence a deux conséquences pour la signification de la symbolisation.

D'abord un *renversement* du mouvement de la pensée qui, dans la schématisation, allait du concept à l'image (cf. Kant). Désormais le sujet ne dit plus : « je projette dans l'espace géométrique mon concept déterminé d'échange », mais plutôt : « cette sale couleur vert-de-gris me fait penser à une sorte de décadence fin de siècle, baudelairienne ». Ce renversement, dans la symbolisation, du mouvement canonique de la connaissance objective, peut être éclairé à partir du concept de « jugement réfléchissant » de la *Critique de la faculté de juger* de Kant.

On sait en effet que cette œuvre, en ouvrant de nouvelles perspectives précisément sur ce jugement « réfléchissant », éclaire rétrospectivement la doctrine de la *Critique de la raison pure*, en la faisant apparaître comme une élucidation limitée au jugement « déterminant ». D'une certaine façon, si l'on reprend la conceptualité kantienne, la seconde série de procès-verbaux de Flach déplace l'analyse du problème de la connaissance objective par détermination prédicative d'intuitions qui remplissent (schématisent) le contenu conceptuel prédonné, au problème, sinon du jugement esthétique à proprement parler, du moins du jugement « réfléchissant ». Les premiers procès-verbaux en restent à l'imagination schématisante, qui ressortit à la connaissance objective dans laquelle c'est l'entendement qui légifère *a priori*. Mais les seconds concernent l'imagination symbolisante[95], pouvant être

---

[94] *« Über symbolisches Schemata im produktiven Denkprozess »*, *op. cit.*, p. 386, 387, 390. Expériences résumées par Sartre (DES, p. 102-103).

[95] C'est au sein de la « critique de la faculté de juger *esthétique* » que Kant élabore sa doctrine du symbolisme. Cf. *Critique de la faculté de juger*, § 59 : « De la beauté comme symbole de la moralité ». Kant y distingue nettement une imagination

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapprochée de la *libre* imagination qui chez Kant porte l'appréhension du beau et dans laquelle le sentiment de plaisir et de peine est réglé *a priori* par le jugement réfléchissant (et non plus déterminant)[96]. Tout jugement pour Kant subsume un particulier sous un universel. « Mais, ou bien (...) l'universel est donné par un concept de l'entendement et la faculté de juger est déterminante, c'est-à-dire qu'elle produit une connaissance de l'objet dans un jugement logique, en se soumettant l'imagination qui procure un contenu sensible au concept, grâce à un *schème*, représentation intermédiaire, homogène à la fois à l'élément intellectuel (concept) et à l'élément sensible (intuition) ; ou bien (...) seul le particulier est donné et la faculté de juger cherche l'universel ; elle est alors réfléchissante ; c'est-à-dire qu'elle rapporte la représentation au *sujet* et à son *sentiment* dans un jugement esthétique. Ce qui est senti dans ce sentiment, c'est l'état où l'esprit est mis par le jeu libre et harmonieux de l'imagination et de l'entendement »[97]. Or ce mouvement de la « réflexion » est bien celui que l'on retrouve dans la création et la compréhension des symboles – si du moins ils sont d'authentiques symboles et ne se ramènent pas justement à la schématisation de concepts prédéterminés (ce qui est bien le cas dans la seconde série de procès verbaux de Flach). P. Ricœur a fort bien exprimé ce que nous entendons ici par symbolisation authentique. « Le symbole, écrit-il, donne ; je ne pose pas le sens, c'est lui qui donne le sens ; mais ce qu'il donne, c'est « à penser », de quoi penser. À partir de la donation, la position »[98].

---

schématisante de catégories prédonnées et une imagination symbolisante qui suggère analogiquement un contenu de sens non déterminable (une Idée). Cette imagination symbolisante peut être rapprochée de celle qui, chez le génie (*CRJ*, § 46-49), est à l'origine des belles œuvres qui « donnent à penser » (trad. fr. Philonenko, *op. cit.*, p. 143).

[96] Le jugement réfléchissant, pourrait-on dire, assure au sentiment de plaisir et de peine sa capacité à devenir pure jouissance contemplative et désintéressée.

[97] L. Guillermit, *Critique de la faculté esthétique de Kant*, *op. cit.*, p. 71. Cf. Kant, *Première introduction à la Critique de la faculté de juger*, trad. fr. de L. Guillermit (Paris, Vrin, 1975), p. 46 *sq.*

[98] P. Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris, Seuil, 1969), p. 284. P. Ricœur se réapproprie ici explicitement le célèbre passage de la *Critique de la faculté de juger* sur les Idées esthétiques que sait créer le génie et dont la définition recoupe celle du symbole. « Par l'expression Idée esthétique, affirme Kant, j'entends cette représentation de l'imagination, qui donne beaucoup à penser, sans qu'aucune pensée

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Seconde conséquence de l'assomption de la différence entre schème et symbole : la transformation du signifier simple (le schème est parfaitement transparent à la signification conceptuelle qu'il intuitivise) en une structure de signification nécessairement complexe (duelle). En tout symbole, comme l'écrit encore P. Ricœur un « sens premier, littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui »[99]. Pas de symbolisation sans cette relativité du sens second au sens premier et concret, en quoi réside le secret de l'opacité et de la profondeur (peut-être inépuisables) du symbole. *Or le second groupe des procès-verbaux de Flach décrit bien une expérience du symbole qui possède une telle profondeur.*

Sartre précise en effet (bien que Flach ne le dise pas explicitement) qu'un psychisme singulier porte toujours l'imagination symbolique (alors que le corps moteur semble suffire à soutenir la formation des schèmes)[100]. Flach cite un cas qui va selon lui dans le sens de cette interprétation : « une personne qui donnerait une couleur « sale » au schème symbolisant « compromis » parce qu'elle est contrainte par son entourage à renouveler incessamment un compromis qui lui paraît immoral et humiliant »[101]. Les trois procès-verbaux évoqués en second lieu possèdent bien cette structure de signification complexe : sur un sens premier concret qualifié de manière sensible (deux corps équivoquement enlacés, une sale couleur vert-de-gris, les flots sombres de la mer) se greffe un renvoi analogique à un sens second (la décadence, le compromis, le prolétariat). Dans les images d'une mer roulant obscurément sous une étendue plate et noire, d'une tache de vitriol jetée là comme d'un seul et large coup de pinceau, de corps emmêlés dans une étreinte suspecte, ne peut qu'affleurer un sens vague, irrémédiablement dégradé par l'indétermination du sens concret

---

déterminée, c'est-à-dire de *concept*, puisse lui être adéquate et que par conséquent aucune langue ne peut complètement exprimer et rendre intelligible » (*CRJ*, p. 143-144). Le Diplôme de Sartre rend hommage à la doctrine kantienne des Idées esthétiques dans son chapitre trois.

[99] *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 286.

[100] C'est le sujet concret avec toutes « ses sympathies et désirs obscurs, [ses] répulsions indicibles » qui porte l'imagination symbolique (DES, p. 116).

[101] DES, p. 107. Sartre suggère qu'une interprétation psychanalytique de ces réactions serait possible.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans lequel il naît. Ce processus relève d'une véritable symbolisation et non d'une simple schématisation.

La situation décrite par Flach – c'est ce qui nous conduit aux convictions proprement sartriennes – est donc moins celle d'une pensée intellectuelle obligée de se schématiser pour déterminer quelque chose (mais pouvant toujours se ressaisir comme pensée pure) que d'une pensée symbolique pour ainsi dire *coulée définitivement dans le sensible, sans reprise possible de soi* – que cette reprise soit conçue comme l'œuvre d'un intellect (Messer, Bühler, Alain), ou d'une intuition vivante immédiate (Bergson). Pour Sartre l'ainsi-nommée « pensée pure » n'est qu'une fiction, seule existe la pensée symbolique, chaque symbole étant susceptible de se déployer en une infinité d'images concrètes. Dans son interprétation, la conception du schème symbolique de Flach fait signe vers une véritable *destitution de l'entendement*, qui perd sa position hégémonique au sein des fonctions de la spontanéité psychique au profit de l'imagination. Redéfinie comme étant essentiellement imagination symbolique, la spontanéité psychique ne peut plus du tout se refermer sur elle-même comme une quasi-substance, puisque le propre du symbole c'est d'être originairement destiné à la dispersion en une infinité d'images. En ce sens Sartre est conduit à souligner (dans une conceptualité quelque peu maladroite héritée de Bergson) que cette spontanéité n'a pas la pleine maîtrise d'elle-même, parce qu'elle s'échappe à elle-même dans un flot d'images qui l'emportent en l'attirant irrésistiblement dans l'orbe de l'extériorité d'inertie.

Mais il ne s'agit chez Flach que d'une orientation de pensée, comme Sartre le déplore en reprochant à ce dernier de retomber dans le vieux dualisme de la pensée pure et des associations passives d'images. En effet, en interprétant le schème symbolique comme création de la « conscience de sphère » – cette soi-disant conscience de pure signification qui chez Messer et Bühler n'avait pas besoin en principe d'intuitivisation imagée –, Flach retourne malheureusement à « l'ancienne psychologie » en faisant « de l'image un corps opaque sur lequel se projetterait la lumière de la pensée » (DES, p. 118). Là où il aurait fallu concevoir une pensée toujours-déjà dégradée en imagination (symbolique) et corrélativement une imagination qui toujours et nécessairement « donne à penser », Flach préserve la possibilité d'une intellection pure et, symétriquement, d'images coupées de la pensée (les « *Denkillustrierungen* »). Or, souligne Sartre, *même* les images

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

représentatives qui miment l'extériorité d'inertie *sont encore spontanéité* (il est vrai dégradée). Ce sont, dit-il, des « images enveloppées », certes figurant l'extériorité – et elles-mêmes inertifiées par cette figuration –, mais toujours à comprendre comme dégradation d'« images enveloppantes » exprimant, elles, directement la spontanéité psychique[102]. La pensée de son côté, dès-toujours promise à la dégradation, n'est jamais pure, mais toujours incarnée. La découverte par Flach du schème symbolique reste donc du point de vue sartrien insuffisante, dès lors qu'elle ne va pas jusqu'à révéler la spontanéité psychique comme imagination créatrice, *par delà* la distinction entre entendement et sensibilité que continue d'assumer la doctrine de l'imagination schématisante. Pour Sartre, la théorie du symbole demeure fâcheusement, chez Flach, inchoative et dominée par celle du schème. Avec l'effacement de l'autonomie du sens premier et concret – au moins pour le premier groupe de procès-verbaux et sans doute en raison de la volonté de distinguer fortement le schème symbolique de l'image d'illustration « dont les rapports avec la pensée sont fortuits, extérieurs et purement associatifs » (DES, p. 101) –, on peut se demander si ce n'est pas tout l'aspect proprement symbolique du schème qui passe chez Flach regrettablement à l'arrière-plan.

La distinction que nous proposons – entre imagination symbolique et imagination schématisante – éclaire l'existence de deux manières d'articuler philosophie et œuvre d'art chez le jeune Sartre. Sans faire cette distinction de manière aussi explicite, le Diplôme toutefois suggère bien, lors de la discussion critique des positions d'A. Flach, qu'entre ces deux formes d'imagination, c'est l'imagination symbolique qui représente la forme la plus authentique d'imagination puisqu'elle est autonome, alors que l'imagination schématique est au service d'une intellection hégémonique. Or il faut se souvenir que

[102] DES, p. 119 *sq.* Sartre utilise ces concepts importants (« images enveloppées », « image enveloppante ») sans les théoriser, ce qui est source d'obscurités. Ils lui servent à penser le rapport du symbole aux images qui l'explicitent. Le symbole (image enveloppante) est une promesse d'images (enveloppées). Ces concepts introduisent une opposition assez nette entre la conception sartrienne de 1927 et la tradition psychologique ou philosophique qui tend en règle générale à réduire l'imagination à l'association d'images-choses. Or chez Sartre à l'époque, l'essentiel de l'imagination c'est la création de symboles (avec la dispersion potentielle en images qui accompagne cette création).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chez Sartre dans les années vingt l'imagination est questionnée à partir du projet originel d'écrire une œuvre littéraire à teneur métaphysique. En suivant notre interprétation, on pourrait dire que l'imagination schématisante aboutit à la création d'œuvres comme *Er l'Arménien* ou *La Légende de la vérité*, dans lesquelles le sens conceptuel reste toujours présent et lisible dans les images qui l'expriment de manière transparente, de sorte que la retraduction du langage imagé en concepts philosophiques est toujours possible. L'imagination symbolique – beaucoup plus convaincante du point de vue littéraire – porterait des œuvres comme *L'Ange du morbide, Jésus la Chouette, La Semence et le scaphandre, La Nausée,* dans lesquelles un sens non conceptuellement déterminable naît de la fiction et des métaphores qui dès lors, pour reprendre la belle formule de la *Critique de la faculté de juger*, « donnent à penser » sans que soit jamais possible la conversion sans reste des images en concepts (la retraduction du littéraire en philosophique).

Entrons dans la série d'études auxquelles la présentation des travaux de Flach sert de porche et qui ont pour fonction de présenter la thèse fondamentale de Sartre : pas de pensée qui ne soit imageante, pas d'image qui ne soit symbolique. Ces études se regroupent autour de deux thèmes : le premier concerne les *formes* de l'image ; le second le *rôle* de l'image.

4.2 L'imagination symbolique

4.2.1 Formes de l'imagination symbolique

Ayant affirmé qu'il est essentiel à l'image d'être symbolique, Sartre est obligé de revenir sur la classification par Flach des productions de l'imagination. Chez ce dernier, à côté des images proprement symboliques, il y existe aussi des images n'exprimant pas immédiatement la pensée, mais s'y reliant de manière plus où moins extérieure : synesthésies, diagrammes, images autoscopiques, et surtout illustrations de pensée (que nous venons d'évoquer). Comme pour Sartre *toute* imagination est portée par la spontanéité créatrice de l'esprit – pure (cas de l'image symbolique) ou dégradée (cas des images explicitant un symbole) –, il ne saurait exister pour lui d'imagination comme simple évocation mécanique et association de souvenirs. Les soi-disant « reproductions automatiques d'images passées venant de ce que des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

liens de contiguïté se sont établis entre elles » sont des absurdités psychologiques (DES, p. 110-111). Est visé ici l'associationnisme dans son acception la plus radicalement mécaniste – celle qui avait cours dans les travaux d'orientation psycho-physiologique[103]. Si l'association se ramène à un pur jeu mécanique de connexions extrinsèques, il faut admettre (DES, p. 111) qu'elle est totalement étrangère au psychisme. L'imagination, dans la mesure où elle est bien un phénomène non pas physiologique mais psychique – elle constitue même *le* phénomène *essentiel* de la vie psychique – est essentiellement spontanéité. D'où l'effort de Sartre pour ramener les « images d'illustration » de Flach à d'authentiques symboles. Par exemple l'image d'une course de chevaux (expérience 53) est tout aussi symbolique de Zola et du monde du second Empire que la tache de vitriol l'était (expérience 21) de Baudelaire et de la décadence fin-de-siècle.

Quant aux deux faits incontestables qui semblent imposer l'idée d'associations purement mécaniques d'images, il suffit selon Sartre de les interpréter correctement pour rétablir l'hypothèse inverse de l'existence d'une spontanéité imageante.

---

[103] Cf. p. ex. Claparède, *L'association des idées* (1903). Rappelons cette phrase du Diplôme (p. 116) : « Ce travail peut-être considéré comme un essai pour substituer un autre point de vue à celui de l'association ». Ici encore on note une convergence entre Sartre et Bergson. Ce dernier, dès *l'Essai sur les données immédiates*, s'attaque à la compréhension associationniste de l'esprit : le moi profond, comme libre spontanéité et totalité fluente, se distingue en nature du moi superficiel, multiplicité numérique où règne l'association des idées selon la loi de l'extériorité d'inertie. La critique est redéployée sur de nouvelles bases dans *Matière et Mémoire* : portant la discussion sur le terrain de la reconnaissance attentive et des sciences psycho-physiologiques, Bergson repousse l'interprétation selon laquelle, dans cette reconnaissance, la perception déterminerait mécaniquement l'apparition des souvenirs (*MM*, *O*, p. 244). L'affirmation d'une irréductible différence de nature entre percevoir et se souvenir introduit à une nouvelle critique de l'associationnisme (*MM*, *O*, p. 302 *sq.*) auquel Bergson oppose, tout comme Sartre, la conception du psychisme comme vie synthétique totale. La différence entre les deux penseurs passe alors par la thèse, propre à *Matière et mémoire*, selon laquelle la vie psychique est répétée selon une infinité de niveaux de tension, de sorte qu'à la limite extrême de la détente psychique (dans le rêve) l'association reprend ses droits. Pour Sartre dès lors la critique bergsonienne de l'associationnisme se révèle insuffisamment radicale (cf. *supra*, p. 326 *sq.*, 352-355).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En premier lieu, il est vrai que devant une situation déterminée une image parfois surgit qui n'a apparemment aucun rapport sensé avec la situation. Par exemple, je suis dans mon laboratoire de psychologie après une longue séance de travail à l'ergographe où j'ai étudié l'influence de l'opium sur les temps de réaction ; l'image d'une certaine personne T. surgit alors semble-t-il de façon absurde parce qu'elle ne paraît entretenir aucun rapport logique avec ma situation présente. À considérer cependant les choses de plus près, l'évocation n'a pas été purement mécanique, ce qui est apparu c'est une *conscience* d'évocation possédant un *sens* (même si l'état du corps a contribué à orienter la formation de ce sens). En l'occurrence, j'ai formé le souvenir d'une situation antérieure où, à la sortie du laboratoire, j'avais rencontré T. encore sous l'effet de l'opium après une séance analogue ; il ne s'agit donc nullement d'un mécanisme aveugle, mais bien de la création, par la conscience imageante (portée par l'état du corps), d'une image-souvenir significative qui a recouvert la situation présente.

En second lieu, l'existence du phénomène incontestable de « rédintégration » (Hamilton) – c'est-à-dire la reconstitution, lorsque tel ou tel état de conscience se présente, de la totalité des états ayant accompagné cet état dans un présentation précédente – n'implique pas qu'il doive être interprété comme une composition progressive et purement mécanique d'associations élémentaires entre images. Bien plutôt faut-il mobiliser selon Sartre (si du moins il s'agit bien d'images psychiques et non d'états physiologiques) une « tendance », c'est-à-dire un processus dynamique (non mécanique) relevant de la spontanéité spirituelle (non du corps matériel). Même si ce dynamisme, dans le phénomène envisagé par Hamilton, s'est incontestablement amorti (la spontanéité imageante mimant alors pour ainsi dire l'extériorité d'inertie), il faut maintenir fermement (DES, p. 116) que « cette tendance *n'est pas* un automatisme ».

4.2.2 Rôle de l'image symbolique

Quel est le rôle de l'image par rapport à l'activité d'idéation ? Sartre cherche sa voie entre deux écueils, la doctrine de l'image obstacle et la doctrine de l'image miroir.

D'une part il est impossible de voir dans les images un simple *obstacle* à l'idéation, selon une orientation, disons, spiritualiste – au

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

premier chef cartésienne. On le voit bien par exemple dans la Seconde Méditation : le philosophe, en réfléchissant au processus par lequel il est parvenu à se poser comme *Ego cogito* absolument certain et indubitable, parvient à se déterminer non seulement comme pur esprit, mais encore comme pur intellect – et non pas donc comme imagination (ni *a fortiori* comme sensibilité). En s'appliquant au corps (et plus précisément au cerveau) l'âme, en imaginant, perd sa capacité à connaître l'essence vraie des choses : l'image est essentiellement un obstacle à la pensée. D'un point de vue sartrien cette orientation, si elle a le mérite de ne pas réduire absurdement la pensée aux associations d'images, pèche en perdant de vue cette vérité essentielle que toute pensée a *besoin* de s'épanouir en images, loin que ces dernières constituent pour elle un obstacle. L'idéation (DES, p. 119) est faite d'« images enveloppantes » dont le destin *positif* est de se figurer dans des « images enveloppées »[104].

D'autre part il y a un second écueil, symétrique du premier, qui consisterait à omettre une vérité qui corrige la première. Les images, lorsqu'elles tendent à devenir des états de conscience élémentaires associés (des « images enveloppées »), *altèrent* profondément le cours de la pensée. Et cela précisément parce qu'elles ne sont pas ces quasi-choses inertes dont parle l'associationnisme. « La compréhension, affirme le Diplôme (DES, p. 118), est l'image même. Le paradoxe de l'image a été que jusqu'ici on l'a considérée comme une enclave, une ville libre à l'intérieur du sujet. C'est mal comprendre le sens psychologique de l'intériorité : pour que l'image soit intérieure au sujet, *il faut que le sujet pensant soit tout entier intérieur à l'image* ». Sartre précise (DES, p. 120) que « l'intériorité » spirituelle ne devient accessible que dans et par cette révolution du regard qui, se détournant de l'action, se fait « introspection contemplative ».

Bien entendu, cette contemplation ne fait surgir qu'une multitude d'images potentielles et non pas des idées réfléchies (Descartes) ni des intuitions immédiates vivantes (Bergson). « Qu'est-ce qui correspondra, demande Sartre (DES, p. 125), (...) à la « pensée sans images » de l'École de Würzbourg ? Ce seront les cas fréquents où une image enveloppante apparaîtra sans image enveloppée (...). Nous estimerions

[104] « La conscience n'est pas, comme [le] croyait Spinoza, l'idée de l'idée, mais l'image de l'image ; il y a réaction à l'infini à une première image posée et ces réactions sont encore images » (DES, p. 157).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même que les esprits abstraits sont ceux qui pensent le plus volontiers par images enveloppantes seulement ». De nouveau, Sartre est ici tout près de récuser (très paradoxalement) toute démarche de description réflexive (introspective) en psychologie, au profit d'une investigation qui s'appuierait sur l'imagination (mobilisant par exemple la fiction littéraire). Tout ceci reste cependant fort hésitant, ce qui nous ramène à l'ambiguïté que nous venons d'analyser touchant une faculté pensée à la fois comme schématisante et symbolisante. D'un côté – nous sommes alors en présence d'une problématique de l'imagination symbolisante et de la subjectivité concrète–, Sartre veut souligner l'irréductible *individualité* de l'image enveloppante. Cette orientation, étroitement liée à l'activité de l'écrivain, nous paraît constituer la pensée la plus originale de Sartre.

D'un autre côté – nous sommes alors ramenés à une doctrine plus classique de l'imagination schématisante portée par une subjectivité *en son fond intellectuelle* –, l'image enveloppante paraît (DES, p. 122) « exprimer le général », seules les images enveloppées étant particulières. C'est à cette seconde thèse que Sartre s'attarde le plus. Il consacre en effet tout un long passage de son Diplôme à expliciter la thèse de la *généralité* de l'image enveloppante. Par exemple, explique-t-il en reprenant un procès-verbal de Flach, l'image de l'intersection de deux cercles dans l'espace géométrique est toujours particulière, mais la pensée du schème « compromis », est générale. « Les schèmes symboliques, écrit-il (DES, p. 123), une fois dessinés, sont particuliers. Mais (...) le sujet en les dessinant leur fait subir une altération, non de degré comme on le croit généralement, mais de nature ». C'est ainsi que la pensée de l'objet mathématique « élément d'accumulation » peut bien aboutir à des images particulières (un grouillement de formes rondes sur fond blanc), en elle-même c'est une représentation générale (DES, p. 124).

On remarquera que la thèse fondamentale : imaginer n'est pas percevoir, peut être maintenue quel que soit le sens donné en dernière instance à la subjectivité qui imagine. On peut en effet, d'une part, opposer l'essence de la subjectivité comme imagination « singulière » (symbolisante) à la perception « commune » ; ou bien, d'autre part, opposer l'essence de la subjectivité comme imagination « générale » (schématisante) à la perception « particulière » (et même plus exactement : « individuelle »). Dans les pages que nous suivons la seconde opposition domine nettement la première. Une feuille de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

papier perçue, explique par exemple Sartre, est une chose individuelle, et c'est pourquoi cette perception est un phénomène essentiellement différent de l'imagination (par schématisation) d'une feuille de papier générale. Mais en même temps – ce qui crée un flottement gênant –, Sartre analyse longuement dans ces mêmes pages la dégradation que le passage aux images enveloppées fait subir aux images enveloppantes constitutives de la pensée ; or s'il y a dégradation c'est parce que la pensée se coule dans des symboles où elle se perd, et non pas parce qu'elle se schématise en s'accomplissant dans cette particularisation. Retour en force de la symbolisation, repoussant à l'arrière plan la schématisation qui pourtant semblait l'avoir détrônée !

Quelques mots sur ce phénomène important de dégradation.

Dans l'imagination quelque chose de la spontanéité idéative semble bien *se perdre irrémédiablement.* La pensée libérée des associations n'est rien de plus, pour Sartre, qu'une promesse d'images enveloppées qui vont l'entraîner selon leur logique propre : en suspens dans le symbole, le sens pensé s'incarne et perd sa pureté idéale. Par conséquent il n'est pas étonnant de voir apparaître justement en ce point une doctrine de la subjectivité pensante *incarnée* : nous avons essayé dans ces quelques pages, écrit Sartre (DES, p. 126), « *de rendre sa chair à la pensée.* Il nous semblait qu'il fallait se déprendre de cette conception de la pensée qui en fait une source limpide et froide, inhumaine ». Et il cite alors une lettre de J. Rivière à A. Fournier[105], qui éclaire singulièrement la situation de Sartre en 1927 – nous voulons dire l'attraction exercée sur lui par la conception qui résorberait la philosophie dans la littérature, et la pensée dans l'imagination symbolique. « Je suis, écrit J. Rivière, quelqu'un qui *sent* sa pensée ». Ou plus exactement « quelqu'un qui *sent le général.* C'est ce qui apparaît nettement dans ce que je te disais de ma façon de comprendre ou plutôt de goûter la métaphysique. La vraie réalité pour moi est générale. C'est-à-dire que je pense les idées générales en leur donnant une certaine couleur, une certaine vie, une certaine beauté très précise : je pense comme un peintre voit : avec sensualité. Le général a pour moi sa forme, ses contours, qui m'apparaissent comme au peintre ceux des objets extérieurs et qui éveillent en moi la même volupté ou le même malaise. C'est pourquoi je sens si vivement la beauté d'une

[105] DES, p. 126 ; La lettre est du 13-01-1906.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

métaphysique comme celle d'Aristote. C'est pourquoi, il y a longtemps déjà, je m'étais mis à lire Malebranche parce que j'avais lu dans Sainte-Beuve que son système avait l'admirable structure d'un monument antique ».

Il n'est donc pas surprenant de voir Sartre souligner fortement combien les images enveloppées peuvent *entraîner* la pensée (c'est-à-dire l'image enveloppante) dans des associations qu'elle ne maîtrise aucunement. Il prend un exemple curieux dont il se resservira dans *L'imaginaire*[106]. Le problème consiste à intuitiviser de manière imagée le jugement paradoxal : « cette automobile monte les côtes comme si la pesanteur l'attirait de bas en haut ». Or Sartre observe (par introspection) que les images ne se laissent pas construire librement : pour une large part, elles surgissent spontanément et se développent en subissant l'influence de lois d'association issues du monde des perceptions, échappant donc par là même aux prises de la pensée. Ce qui atteste, dit-il (DES, p. 128), d'une « *résistance [des] image(s) enveloppée(s) à l'image enveloppante* » .

Ce que Sartre tente de ici théoriser (assez maladroitement) se rapproche de certaines formulations de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Tout se passe comme si, pour Sartre, le moi profond comme imagination symbolique touchait au monde extérieur par les images enveloppées – imitations de perceptions, ces dernières sont en effet réglées par les lois de l'extériorité. « Les images enveloppées, écrit-il, étant des essais d'imiter la perception, de reconstruire la perception avec une matière radicalement différente, se plient – en tant qu'elles sont des images – aux lois de succession de la perception. Ainsi donc, à vrai dire, il n'y a pas d'une part des éléments imagés, de l'autre la pensée. Il n'y a qu'un seul élément de conscience qui présente cette particularité d'être le point de rencontre de deux sortes de lois : les lois de développement physique d'un objet, empiriquement construites, et qui font qu'une pierre abandonnée sur une pente rude et polie roulera jusqu'en bas, qu'un être dépourvu d'ailes ne peut voler dans les airs, qu'à une certaine odeur correspond une certaine température, lois qui ne sont autres que les lois de succession de nos perceptions – et d'autre part des lois idéales touchant les rapports d'identité, d'altérité, d'inversion de rapports, de relations de tout à parties qui sont les lois de détermination de l'espace

[106] *Iaire*, p. 227-228.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pur *a priori*. Et cet élément unique de conscience se développe tantôt conformément au premier groupe de lois, tantôt conformément au second. Si le second existait seul on aurait la pensée pure. Si le premier existait seul et s'exagérait jusqu'à n'être plus que la répétition stupide et mnémique de certaines séquences fréquemment perçues (...) on aurait l'association des idées. Mais en fait il y a interpénétration, fusion de ces deux groupes d'où résulte qu'il n'existe pas un processus psychologique qui n'unisse dans le concret ce que nous venons de séparer dans l'abstrait »[107]. *Concrètement*, donc, la spontanéité pensante est toujours-déjà promise à la dégradation en images enveloppées liées associativement. C'est seulement *abstraitement* qu'on peut distinguer la pensée proprement dite d'un côté (les images enveloppantes) et les images enveloppées de l'autre. Cette doctrine des rapports entre les deux types d'images est ensuite exploitée pour résoudre deux problèmes particuliers : d'abord celui de la conscience d'évidence ; ensuite celui du statut de la connaissance psychologique.

L'étude de la conscience d'évidence est menée sous la complète emprise du clivage (d'inspiration bergsonienne) intériorité créatrice-extériorité d'inertie. *Pour Sartre le terrain originel de l'évidence est celui de l'extériorité*, c'est-à-dire de la nécessité naturelle et des sciences physico-mathématiques. Il n'y a pas d'évidence possible dans le domaine psychique faute de ces rapports nécessaires qui règlent la nature extérieure : l'esprit constitue un jaillissement créateur absolument imprévisible. Cette problématique renvoie clairement à l'*Essai sur les données immédiates* : au moins en droit, y explique Bergson, l'esprit doit toujours pouvoir se ressaisir dans son irréductible originalité de libre créativité en se scindant de l'extériorité. Toutefois Sartre reconnaît par ailleurs – en s'éloignant cette fois-ci de Bergson – que la vie spirituelle recèle elle aussi des nécessités donnant prise à

[107] DES, p. 129-130. L'allusion à la « matière » pose problème. Sartre, qui évidemment à l'époque ne possède pas encore de théorie claire des actes et de leur matière, semble vouloir dire que la perception étant tout entière du côté de l'extériorité d'inertie, sa matière (figurative) est donc faite de sensations au sens strictement physiologique, tandis que l'imagination n'a pas de matière purement physiologique, mais une matière psycho-physiologique (sensations kinesthésiques) et une matière psychique (affectivité). Bien que ce ne soit pas dit explicitement, les sensations kinesthésiques semblent bien constituer la matière spécifique de l'imagination schématisante et les affects la matière spécifique de l'imagination symbolique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'évidence *dans la stricte mesure toutefois où elle est une pensée dispersée en associations mécaniques d'images enveloppées*. Sartre frappe à ce propos cette forte formule (DES, p. 135) : « À présent que l'image a surgi, j'en suis l'esclave ».

Donc l'évidence, comme sentiment de la nécessité d'un enchaînement, quoique assignée originellement à l'expérience de la réalité chosique, peut qualifier la donation de l'esprit à lui même dans la mesure où la spontanéité spirituelle s'est monnayée en images dispersées quasiment réglées par la loi de l'extériorité d'inertie. On remarquera en passant combien de telles analyses, d'ailleurs assez hésitantes, sont radicalement étrangères à l'approche phénoménologique[108]. Non seulement le sentiment d'évidence porte d'abord et originellement sur le transcendant (et non comme chez Husserl sur l'immanent), mais encore ce sentiment est totalement pris dans la factualité ontique (alors que Husserl est d'abord soucieux de libérer l'évidence comme possibilité idéale).

D'où le contraste frappant entre les attitudes des deux philosophes par rapport au *cogito* cartésien. Là où dès 1907[109] la phénoménologie husserlienne naissante conquiert son domaine propre en répétant le retour cartésien à l'absolue donation des *cogitationes* pures, le jeune Sartre déclasse l'*Ego cogito* en le ramenant à un sentiment psychologique incertain. L'évidence de Descartes, affirme-t-il (DES, p. 131), « n'est pas valable comme critère parce que d'autres peuvent l'avoir comme lui à l'occasion de raisonnements opposés : ses contradicteurs l'ont eu de son temps et, plus tard, Fichte, par exemple, dans la *Destination de l'homme*, a fait évidemment une *Erlebnis* d'évidence à l'occasion d'un développement prouvant qu'il ne suffisait pas de penser pour exister en tant qu'être pensant. Le terrain philosophique du *cogito* étant celui où diverses évidences peuvent s'opposer, c'est donc ces oppositions qu'il s'agit d'expliquer, loin que l'évidence du *cogito* soit explicative des autres sortes d'évidences. Il faut donc prendre l'évidence là où elle s'accompagne d'une idée *vraie* [*i.e.* dans le domaine de la connaissance – en particulier scientifique – de la

---

[108] Certes Sartre écrit : « Lorsque Descartes dit : « je pense, donc je suis », il fait l'*Erlebnis* d'évidence » (DES, p. 131), mais le terme d'*Erlebnis* n'a ici aucun sens husserlien.

[109] *Die Idee der Phänomenologie*, *Hua Band* II (La Haye, M. Nijhoff, 1950) ; trad. fr. A. Löwitt : *L'idée de la phénoménologie* (Paris, P.U.F., 1970).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature], ce qui prouve d'ailleurs que le critère de la vérité ne saurait être l'évidence ».

Le problème du statut de la connaissance psychologique, déjà abordé à plusieurs reprises, peut faire maintenant l'objet d'une synthèse. La doctrine des deux sortes d'images (enveloppantes et enveloppées) permet en effet à Sartre d'esquisser une théorie de la psychologie introspective. Si l'on prend au sérieux la thèse qu'il n'existe de compréhension que toujours-déjà promise à la dispersion en images, *alors il n'y a pas d'autre manière d'appréhender la vie psychique que de manière elle-même imagée*. Nous retrouvons ici l'ambiguïté de l'attitude du Diplôme par rapport à la démarche introspective. Jusqu'ici, en particulier dans la discussion des positions de l'École de Würzbourg, Sartre a eu largement recours à l'introspection et ce qu'il a reproché à Messer et à Bühler c'est surtout d'avoir mal utilisé une démarche dont il acceptait le principe. Maintenant son point de vue sur l'introspection se révèle beaucoup plus critique. La raison de ce changement, c'est qu'il tient plus nettement compte désormais du fait que la spontanéité psychique n'est pas du tout substance – ni essence fixable en concepts (cf. le spiritualisme intellectualiste) ni même substance fluente donnée dans l'intuition-coïncidence (cf. Bergson). Il affirme alors que, pour répondre adéquatement à cette déhiscence radicale de la spontanéité psychique, la compréhension psychologique *doit elle-même virer à un flux indéfini et irréductiblement ouvert d'images symboliques*. Il *n'y a pas d'autre façon* pour la connaissance psychologique de répondre adéquatement à l'éclatement dès-toujours amorcé de la vie psychique en images, *que de s'exposer elle-même dans un éclatement d'images*. « En tant qu'elle étudie les faits spirituels [la psychologie] doit être le domaine même de l'image » (DES, p. 136). Comme nous l'avons suggéré, tenter de répondre à la vie psychique par un flux inépuisable d'images symboliques peut se relier à un projet d'élucidation littéraire de la vie psychique humaine.

Sartre est conscient du caractère éminemment paradoxal de sa thèse sur la caractère imagé de la connaissance psychologique. « Faut-il donc, se demande-t-il (DES, p. 143), dire que la psychologie n'est pas une science et qu'elle est condamnée à l'erreur ? » La psychologie ne peut certes plus prétendre être une science au sens où elle nous donnerait la vérité objective du psychisme, mais on peut lui conserver l'appellation de « science » en un sens très affaibli par rapports aux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exigences de la scientificité classique – celui d'une construction cohérente d'images.

En ramenant ainsi l'appréhension authentique du psychique à un simple flux cohérent d'images, Sartre sait qu'il s'oppose non seulement aux psychologues mais aussi à Bergson. Il répète en effet que ce dernier a eu tort de ne voir dans l'imagination, au mieux qu'un tremplin pour l'intuition immédiate et soi-disant non imagée de la vie spirituelle, au pire qu'un obstacle. L'Avant-propos de l'*Essai sur les données immédiates* est selon Sartre révélateur du projet de tout l'ouvrage : renouveler le traitement classique de la question de la liberté – après examen des notions d'intensité et de durée – en dégageant l'intuition pure de l'intériorité spirituelle de l'emprise des représentations spatialisées, du langage et du dénombrement qui ont obscurci toutes les approches psychologico-métaphysiques antérieures[110]. Incontestablement l'*Essai* dévalorise toute représentation imagée de la vie spirituelle, en l'accusant de n'être qu'une variante – à côté du dénombrement, du langage et de l'intelligence analytique – de cette symbolisation qui tourne autour de la chose au lieu de la saisir intuitivement et immédiatement dans son ipséité concrète.

Cette dévalorisation de l'image – péché originel du bergsonisme pour le jeune Sartre, qui simplifie certainement ici une doctrine complexe – persiste dans nombre de textes postérieurs de Bergson ; d'un bout à l'autre de l'œuvre la conviction perdure que si l'appréhension imagée des réalités spirituelles est plus adéquate que toute conceptualisation, elle reste en défaut par rapport à « la vision directe de l'esprit par l'esprit » qu'évoque *La pensée et le mouvant* dans son Introduction. « Plus rien d'interposé ; point de réfraction à travers le prisme dont une face est l'espace et dont l'autre est langage. Au lieu d'états contigus à des états, qui deviendront des mots juxtaposés à des mots, voici la continuité indivisible, et par là substantielle, du flux de

[110] L'*Essai* emploie volontiers les termes d'« image » (*O*, p. 81, 85, 91) et de « représentation symbolique » (*O*, p. 82, 83, 116) pour désigner la figuration inadéquate du moi profond. Certains passages font la jonction entre la fausse représentation imagée et la fausse représentation symbolique de la subjectivité, cf. p. ex. *O*, p. 122-123 : « Il faudra distinguer deux manières de s'assimiler les états de conscience d'autrui : l'une dynamique, qui consisterait à les éprouver soi-même ; l'autre statique, par laquelle on substituerait à la conscience même de ces états leur image, ou plus exactement leur symbole intellectuel, leur idée ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la vie intérieure. Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence »[111]. En outre Le Diplôme prend à partie « L'Introduction à la métaphysique », précisément pour avoir affirmé que si l'analyse introspective ne peut « atteindre directement » la réalité spirituelle (puisqu'elle ne la saisit que par des représentations imagées), en revanche « l'intuition métaphysique » est bien cette appréhension directe de l'absolu qui surmonte définitivement l'image et le symbole[112]. À quoi Sartre objecte que la réalité psychique *ne peut* être donnée adéquatement dans son être le plus propre *que par l'imagination* – ce qui ressort de l'échec même des descriptions bergsoniennes de la vie spirituelle à surmonter toute appréhension imagée. Par exemple, juste après la défense de l'intuition comme coïncidence, la pure durée est comparée (« Introduction à la métaphysique ») à un écoulement, au déroulement d'un rouleau, à un spectre aux mille nuances, à un élastique indéfiniment étiré, etc. *On ne sort jamais de l'imagination* pour atteindre une soi-disant auto-donation purifiée de toute image – tout au plus peut-on remonter des images dispersées (enveloppées) à l'image enveloppante qui les contient comme en suspens. La compréhension de la vie psychique est prise dans un procès ouvert de symbolisation indéfinie. « Les images de Bergson, conclut Sartre (DES, p. 142), ne sont que des symboles d'un symbole et (...) l'effort de sympathie qu'il nous demande consiste simplement dans un essai pour saisir par delà les symboles médiats le symbole immédiat ».

À partir de ces remarques Sartre esquisse une sorte de typologie des grandes familles d'images (des principales formes d'imagination) qui

---

[111] Bergson, *La pensée et le mouvant*, *O.* p. 1273. (L'Introduction à *La pensée et le mouvant* fut selon Bergson achevée pour l'essentiel en 1922). Sur l'intuition-coïncidence bergsonienne, cf. *supra*, p. 311, 353. Sartre simplifie la pensée de Bergson car ce dernier, dans plusieurs textes (certains il est vrai postérieurs au Diplôme), confère à l'imagination un rôle positif dans l'accès à la vie spirituelle. Cf. p. ex. *La pensée et le mouvant*, Introduction, *O*, p. 1285 : « Comparaisons et métaphores suggéreront ici ce qu'on n'arrivera pas à exprimer ». Dans le même sens, « L'intuition philosophique » (1911, in *L'énergie spirituelle*) affirme que le noyau d'intuition absolument simple de chaque philosophie peut bien être inexprimable en lui-même, il n'en reste pas moins figurable dans une image assurant la médiation entre l'intuition simple et les concepts distincts du système.

[112] *La pensée et le mouvant*, « Introduction à la métaphysique », *O*, p. 1396.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

on soutenu – ou soutiennent encore – la connaissance psychologique. En premier lieu, le 19e siècle a légué d'abord les images d'enchaînement, d'organisation (au sens où on dit : la pensée organise les souvenirs), de systématisation, de mécanisme psychique. Mais aussi les images de hauteur de conscience, de seuil de conscience (en psychophysique), de marges de la conscience (W. James), de degrés, de régions. Les images de zone obscure et de zone éclairée ont étayé les théories de l'inconscient.

En second lieu, le vingtième siècle a enrichi considérablement le vocabulaire métaphorique de la psychologie en ajoutant (DES, p 139) : « Des images « d'objets évanouissants », vagues et flous. Des images de « fleuve » qui se développent naturellement en images de « courant » qu'on peut « remonter » ou auquel on « s'abandonne » (...). Des images « d'interpénétration », « d'osmose ». Des images kinesthésiques de « force » (...), de « tension » ou de « détente » au sens où Bergson les entend, de « haute et de basse tension » comme le veut Janet (...). Des images de « direction » ou de « mouvements ». Des images « d'organisation biologique », opposées aux images de systématisation mécanique (...). Images visuelles ou kinesthésiques de « vitesse ». Images de « fluidité » (...). Images de « désagrégation » qui, lorsque par hasard le psychologue emploie des images d'objets solides, jouent dans leur détermination le rôle des images de fluidité ».

Si donc il n'y a de compréhension de l'esprit que dans un flux toujours jaillissant d'images, et si par ailleurs l'acte de lire est conçu comme une interprétation de la vie psychique de l'auteur[113], on peut en déduire qu'en principe toute lecture s'accompagne toujours et nécessairement d'images – *même s'il s'agit d'un livre de philosophie.* Or, remarque Sartre, c'est bien ce que semblent établir, d'une part la critique des travaux de Roubakine (*Introduction à la psychologie bibliologique*), et d'autre part l'expérience interne[114]. Sartre conteste

[113] Il y a là comme une pierre d'attente – moyennant l'important déplacement d'une psychologie de l'intériorité à une herméneutique de l'être-au-monde – pour les futures biographies d'écrivains, dans lesquelles la lecture d'une œuvre littéraire constituera l'accès privilégié à la compréhension d'un existant singulier.

[114] DES, p. 146-150. On pourrait objecter, non seulement d'un point de vue phénoménologique, mais aussi d'un point de vue psychologique, qu'il ne va nullement de soi que la lecture soit fondamentalement un acte d'imagination. Husserl le conteste dans les *Recherches logiques* (Cinquième Recherche, § 40 : lire un récit de fiction implique bien que les jugements ne soient pas « effectivement » posés, mais nullement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'un texte philosophique, si abstrait soit-il (Roubakine avait pris comme sujet d'étude la *Nouvelle monadologie physique* de Renouvier) puisse être lu et compris sans aucune image : si les images d'illustration (pour reprendre la terminologie de Flach) peuvent incontestablement faire défaut, il n'en va pas de même des schèmes symboliques. À la création d'un univers singulier de symboles (à quoi semble se réduire pour Sartre en 1927 la pensée philosophique)[115] doit répondre une interprétation elle même imagée. Tout système de philosophie, affirme le Diplôme, est « l'image d'un point de vue sur l'univers »[116]. Lire un philosophe, c'est essayer de traduire son univers symbolique singulier dans son propre univers. « La grande affaire (...) c'est la traduction d'un système d'images individuel en un autre système. L'effort du lecteur consiste à construire, avec le système d'images qui lui est propre, un sous-univers correspondant à celui de l'auteur et à s'acheminer autant que possible vers l'évidence (s'il sympathise avec l'auteur) (...) »[117]. Ce que Sartre affirme avoir

---

la présence d'une conscience d'images). En revanche W. Iser, dans son ouvrage *Der Akt des Lesens* (W. Fink, München, 1976 ; trad. fr. E. Sznycer : *L'acte de lire*, P. Mardaga, Bruxelles, 1985) fait une place importante à l'imagination du lecteur, qu'il renvoie aux synthèses passives (*op. cit.*, troisième Partie, ch. 2).

[115] À nouveau il nous faut repérer ici un point de contact avec le romantisme – plus précisément avec le noyau de penseurs et de poètes (les frères Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Schelling, Tieck...) qui, au tournant du 19e siècle, se forme autour de la Revue *Athenaeum*. Voir p. ex. chez F. Schlegel (cf. T. Todorov, *Théorie du symbole*, Paris, Seuil, 1977, p. 197-198) le rapprochement entre poésie et philosophie (« symphilosophie », « sympoésie »), *qui entraîne la seconde dans l'orbe de l'expression imagée de l'intériorité et de la re-création d'un quasi-monde.* Voir aussi ce fragment significatif de F. Ast (*System der Kunstlehre*, 1805, cité par Todorov, *op. cit.*, p. 203) : « La production (*Bilden*) artistique est (...) autant un but pour elle-même que la production divine de l'univers, et l'une est aussi originelle et fondée sur elle même que l'autre : car les deux sont un, et Dieu se révèle dans le poète comme il se produit (*gebildet*) corporellement dans l'univers visible ». Par rapport à ces orientations, ce qui singularise la pensée de Sartre en 1927, c'est son hésitation à reconnaître une véritable effectivité à ces mondes symboliques créés par la littérature. Rappelons enfin ce fait important : c'est à Berlin en 1933-1934 que le travail proprement philosophique (d'inspiration phénoménologique-transcendantale) s'autonomise, d'une part par rapport à la psychologie, d'autre part et surtout par rapport à la littérature.

[116] DES, p. 146.

[117] DES, p. 148-149. La philosophie est ici clairement rabattue sur la littérature.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

confirmé par sa propre observation intérieure (DES, p. 149). Lisant le *Gai Savoir* de Nietzsche il eut, explique-t-il, continuellement présent à la conscience un certain portrait du philosophe. Et, de manière comparable, sa lecture (difficile) du livre de J. Lagneau sur l'*Existence de Dieu*[118] s'accompagna « d'images indéfinissables, senties et non perçues, à peine conscientes, qui exprimaient et [lui] rendaient sensibles les rapports subtils de [la] doctrine ».

Lorsque je veux comprendre la thèse d'un philosophe, ajoute-t-il, « je me retire du monde extérieur, mais non pas pour arriver à la pure connaissance : Platon s'y est trompé et il n'y a point de *katharsis* qui vaille. C'est pour construire un monde d'images dans le sens de cette théorie. Ces images, je les sens plus que je ne les vois. Elles m'entourent de murailles obscures et infranchissables. J'en détache mon attention, je fixe ma table : alors j'ai brisé les murailles, elles s'écroulent et avec elles ma foi momentanée dans la thèse étudiée. L'effort pour créer, l'effort du lecteur pour comprendre sont parallèles : il s'agit toujours de s'isoler de la réalité perçue et de s'en bâtir un autre dans [un] espace intérieur » (DES, p. 149). L'imagination du lecteur répond à celle du créateur. De part et d'autre l'esprit se détache de la réalité perçue pour revenir au monde intérieur irréel – en principe appréhendé comme tel puisque le monde de l'œuvre n'est pas réellement vu (il ne saurait s'agir d'un monde de réalités intelligibles), ce dont le lecteur comme l'auteur ont normalement conscience. Mais en même temps – c'est le second côté de la doctrine sartrienne, constitutif de son ambiguïté – le monde imaginaire est un monde fascinant qui tend à s'imposer comme quasi-monde. « Et tout de même, écrit Sartre (DES, p. 150), que l'image est une persuasion invisible, qu'on persuade quelqu'un en lui présentant, par ruse, des images qui se développent en lui, ténues, selon les lois de séquence de la perception, et le conduisent doucement à l'évidence, de même ici nous cherchons à nous persuader nous mêmes ». Ce qui nous ramène aux difficultés de la prise de conscience de soi réflexive dont fait état le Diplôme à plusieurs reprises.

Si on tire un bilan global des pages que nous venons de commenter, la pensée sartrienne manifeste une hésitation (gênante) concernant le statut de la réflexion. Est-il possible que le sujet se ressaisisse dans son

[118] Il s'agit d'un Cours de 1892-1893, publié à Paris chez Alcan en 1925 par L. Letellier.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être propre par réflexion pure ? L'écrivain aurait tendance à répondre : « non, on ne peut appréhender un vécu psychique singulier que par un flux ouvert d'images symboliques ». Le psychologue introspectif (que Sartre en 1927 est encore incontestablement) aurait tendance à répondre : « oui, tel vécu se produisant en moi, il n'est jamais si fuyant que je ne puisse toujours le fixer réflexivement et le décrire ».

5. Pourquoi nous imaginons : esquisse d'élucidation génétique

Pour reprendre la terminologie brentanienne, on pourrait dire qu'après cette série d'analyses plutôt « descriptives » de la fonction imageante, Sartre termine son chapitre en esquissant des considérations « génétiques » visant à donner les *raisons* du jaillissement continu d'images caractérisant l'esprit humain. Il faut élucider la *dynamique* qui porte la spontanéité imageante, c'est-à-dire les *motivations* qui poussent l'individu à imaginer et le *but* recherché par la conscience qui imagine. L'imagination apparaît alors comme un mouvement de... , vers..., que Sartre analyse de manière très schématique. (*L'imaginaire,* et surtout l'élucidation du désir dans *L'être et le néant* – comme existant manquant de..., pour... –, produiront plus tard une conceptualisation vraiment rigoureuse)[119]. D'un mot : imaginer, c'est pour la conscience spontanée inconsistante tenter de donner la consistance d'un quasi-monde réel à ses créations imaginaires *et* échouer dans cette tentative. L'image reste une pure création psychique irréelle qui tente vainement de s'imposer comme une vraie réalité ou comme une

[119] *L'imaginaire* enracine l'imagination dans le désir lors de l'étude de l'*analogon* affectif de la conscience imageante (*op. cit.*, p. 135 *sq.*). L'affectivité pure est effort aveugle pour posséder l'objet, mais le désir implique l'ébauche d'une représentation de l'objet désiré d'ordre imaginatif : la conscience *tente* de se donner « en chair et en os » (perceptivement) ce qui est imaginé comme objet irréel, et elle *échoue nécessairement* dans sa tentative (car percevoir et imaginer s'excluent, comme l'être réel et le néant). *L'être et le néant* pour sa part montre (*EN*, p. 127-149) que tout désir est par essence insatisfait parce que le but du désir (pour le pour soi, être soi dans la forme de l'en soi) est principiellement irréalisable. La distinction cardinale des trois moments du désir (« l'existant », le « manquant » ou objet, le « manqué » ou valeur) apparaît dans ces pages du maître-ouvrage de 1943, mais est absente du Diplôme.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

représentation authentique du réel (une perception)[120]. Sartre essaye d'expliciter et de justifier cette affirmation par des raisons assez peu assurées, empruntées pour l'essentiel au champ psychologico-anthropologique : la psychopathologie jaspersienne, l'ethnologie de L. Lévy-Bruhl et la psychologie de l'enfant piagétienne.

5.1 La recherche d'une impossible plénitude

Concernant le premier point d'appui, Sartre cite un passage important de l'*Allgemeine Psychopathologie* dans lequel K. Jaspers esquisse les principales directions de recherche que devrait parcourir la psychopathologie des « connexions compréhensibles (« *verständliche Zusammenhänge* ») en général »[121]. L'une de ces directions est constituée par la compréhension de la *tension* (non suppressible et constitutive de tout être humain) entre sa réalité finie et son aspiration à l'idéal (c'est-à-dire aux multiples valeurs transindividuelles), de sorte qu'à toute vie humaine s'attachent une insatisfaction fondamentale ainsi qu'une tendance à fuir la réalité, pouvant déboucher sur la maladie mentale. « C'est la *situation fondamentale* de l'homme d'être un *être fini, particulier* et de se trouver malgré cela en face d'une *généralité* et d'une *entité*. Il se voit opposé avec sa volonté individuelle aux valeurs générales admises, avec sa particularité à ce qui est commun aux hommes, avec sa liberté à la nécessité naturelle, avec sa personnalité à l'État, à l'organisation, à la société. Partout il vit au milieu de ces tensions (...). Ces tensions deviennent visibles dans le *conflit de l'individu avec le réel*. On peut se représenter le type idéal

---

[120] « Toute idée tend à s'affirmer, comme dit Spinoza. Encore faut-il dire comment. Or il semble bien que, née en fin de compte à l'occasion du monde extérieur, toute idée tende à s'affirmer comme réalité extérieure. L'idée d'un arbre tend à s'affirmer, non comme idée d'arbre, mais comme arbre. Toute idée en un mot tend à s'affirmer comme objet, c'est-à-dire à se poser comme *étant* la réalité qu'elle représente » (DES, p. 150).

[121] Jaspers, *Allgemeine psychopathologie ;* trad. fr. A. Kastler et J. Mendousse, *Psychopathologie générale* (Paris, Alcan, 1928, rééd. 1933), p. 290-302. Kastler et Mendousse traduisent « *verständliche Zusammenhänge* » par « rapports intelligibles », « rapports compréhensibles », ou « relations de compréhension ». Jaspers distingue la psychopathologie des connexions compréhensibles « en général » et la psychopathologie des connexions compréhensibles « à mécanismes anormaux ». Rappelons que cette traduction fut révisée par Sartre et Nizan lors de leurs études à l'E.N.S.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un être fermé sur lui-même, qui se suffit à lui-même, qui vit en soi, satisfait, sans éprouver le besoin de recevoir de l'extérieur, parce que sa propre existence lui est une plénitude infinie. Avec une partie de son être, l'homme aspire à cet idéal ; mais il est en même temps le contraire : il dépend tout à fait de l'extérieur. Car il a des besoins qui ne trouvent satisfaction que par voie extérieure et des instincts qui cherchent à se réaliser hors de lui. La vie consiste à trouver le procédé de réalisation toujours renouvelé par formation et adaptation, à travers les heurts, les inhibitions, les barrières. Mais la vie offre toujours des possibilités d'ignorer la réalité. Dans d'innombrables situations particulières, l'homme a le choix de pénétrer la réalité ou de la nier. Car la négation de la réalité offre compensation, satisfaction et plénitude (...) »[122] .

Ces remarques de Jaspers peuvent en effet se relier à la question proprement sartrienne : pourquoi imagine-t-on ?, et éclairer la manière dont le Diplôme la résout. L'homme imagine, selon Jaspers, *pour* fuir sa situation foncièrement insatisfaisante (celle d'une vie finie jetée au milieu de l'univers) et *parce qu'il* est hanté par l'idéal d'*autarkeia* comme valeur de toutes les valeurs. Trois formes fondamentales d'imagination – c'est-à-dire pour Jaspers de « négation de la réalité »[123] – expriment cette situation de l'homme dans le monde : la rêverie compensatoire, les illusions de la vie normale (sur fond de réalité) et enfin certains phénomènes pathologiques (délires, hallucinations) dans lesquels s'efface la conscience de l'irréalité des formations imaginées.

Dans le premier cas, bien décrit selon Jaspers par Montaigne et Kierkegaard, mais aussi par Freud et Bleuler, le désir non réalisable cherche une satisfaction dans un substitut symbolique. « On s'enfuit de la réalité dans des constructions imaginaires qui produisent, par des enchantements faciles et riches, ce qui serait difficilement et partiellement réalisé »[124]. Appartiennent à la vie normale, en second lieu, ces

---

[122] *Psychopathologie générale*, *op. cit.*, p. 291-292. Le Diplôme cite ce passage *in extenso* p. 151. Nous suivons la traduction de Kastler et Mendousse.

[123] *Psychopathologie générale*, *op. cit.*, p. 292. On doit noter le lien qu'établit Jaspers entre imagination et négation de la réalité. (Il est difficile de dire si cette thèse a eu une influence sur Sartre). Jaspers, à propos de la rêverie, évoque la théorisation freudienne (« rêves diurnes ») et bleulérienne (« pensée autistique »).

[124] *Psychopathologie générale*, *op. cit.*, p. 292.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

illusions momentanées qu'il reste possible de corriger à tout moment. Mais, en troisième lieu, la fuite dans l'imaginaire peut constituer la base de processus pathologiques dans lesquels les connexions sont portées par des « mécanismes anormaux » et deviennent difficilement compréhensibles tant au niveau des « contenus » qu'au niveau des « rapports » définissant la suggestibilité du sujet, sa capacité à réagir, à mémoriser, à opérer des dissociations dans sa vie psychique. « Parmi ces phénomènes, écrit Jaspers, se rangent les réalisations hystériques (de phénomènes physiques et psychiques), la transformation du mensonge en contenus dont l'auteur est lui-même convaincu (*Pseudologia phantastica*), la construction de mondes fantastiques dans les processus schizophréniques »[125].

Dans l'*Allgemeine Psychopathologie* de Jaspers comme dans le Diplôme, l'imagination s'explicite donc comme un *mouvement de... , vers...* De part et d'autre cette fonction psychique est comprise comme une *effort* (infructueux) de la conscience finie inconsistante *pour* se donner une consistance et une quasi-infinité créatrice. Ce qui revient finalement à placer au cœur même de toute imagination un processus de négation du réel qu'on pourrait tout à fait déterminer comme « tendanciellement pathologique ». Ce que confirmerait l'importance chez Jaspers des formes d'imagination délirante et chez Sartre, au moins en 1927, de la « pensée autistique » (catégorisation pathologique qu'il reçoit de Bleuler *via* Jaspers)[126].

---

[125] *Psychopathologie générale*, *op. cit.*, p. 293. Voir en particulier l'étude du symbolisme des contenus oniriques (*op. cit.*, p. 307-312) et du dynamisme de l'imagination dans les états psychotiques et dans le rêve (*op. cit.*, p. 300-301. Deux affirmations de Jaspers sont à relever dans le cadre de sa confrontation à Sartre. En premier lieu le rêve et les états psychotiques sont compréhensibles : « dans la vie psychologique malade comme dans la vie saine, l'esprit est présent » (*op. cit.*, p. 307). En second lieu la psychanalyse freudienne n'est aucunement une théorie bien fondée du psychisme : « je considère la théorie de Freud pour une bonne part comme une construction d'extra-conscient qui, ne pouvant être réeffectuée, n'a pas d'intérêt » (*op. cit.*, p. 312).

[126] Sartre dit très explicitement que la schizophrénie consiste à donner quasiment au monde fantastique dans lequel on vit la densité du monde perçu. En conséquence (DES, p. 152), « l'image du normal et l'autisme du schizophrène sont séparés par une différence de degré. Ou, plus exactement, *toute image est le produit d'une pensée autistique* et toute pensée, même raisonnable, est autistique à quelque degré, en ce sens que toute pensée tend à se nier, en tant que pensée pour s'affirmer en tant qu'objet de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au delà de ces thèses importantes de la psychopathologie jaspersienne, Sartre s'appuie sur certaines analyses anthropologiques de L. Lévy-Bruhl ainsi que sur des recherches psychologiques de J. Piaget.

5.2 La conscience, originairement, se fait annoncer ce qu'elle est par les choses

La conscience, comme on vient de le voir, n'existe pas originairement pour Sartre comme intériorité substantielle autonome, tout au plus *recherche-t-elle* cette substantialité qu'elle *échoue* à se donner puisqu'elle est condamnée à se faire annoncer ce qu'elle est par les choses du monde dont elle dépend. Pour donner du poids à cette affirmation Sartre convoque Lévy-Bruhl et Piaget.

Analysons en premier lieu la référence à l'étude des civilisations « primitives ». L'allusion à L. Lévy-Bruhl est transparente. C'est en effet ce dernier qui définit la mentalité primitive par « l'inattention aux formes intériorisées du moi, [et] l'attention toute entière tournée vers l'extérieur »[127]. De sorte que la forme première et primordiale de toute conscience humaine n'est aucunement l'intuition de soi par soi dans une intériorité spirituelle substantielle, mais *l'absorption par le monde*. Ce ne serait que progressivement et difficilement que la

---

perception ». Rappelons que Sartre lui-même a interprété (dans *Les Mots*) comme névrose son désir de devenir un grand écrivain créateur d'un quasi-monde. Remarquons aussi que dans *L'être et le néant* l'*ipse* chercher à se donner l'être infini du soi dans la forme de l'en soi.

[127] DES, p. 153. Sartre ne donne aucune référence précise. En 1927, Lévy-Bruhl a publié : *La Morale et la science des mœurs* (Paris, Alcan, 1903) ; *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, Alcan, 1910) ; *La Mentalité primitive* (Paris, Alcan, 1922) ; *L'Âme primitive* (Paris, Alcan, 1927). L'influence de ces textes est patente sur certains passages de *La transcendance de l'Ego* (*TE*, p. 50-51, 61-62) et, de façon plus générale, sur les notions de pensée « magique » et de « conscience envoûtée » dont Sartre se sert abondamment dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, *L'imaginaire* et *L'être et le néant*. Bergson (*PM*, *O*, p. 1327-1328) rapproche la mentalité « primitive » de la tendance originelle de l'esprit humain à s'inféoder à l'action utile sur les choses. *Les deux sources de la morale et de la religion* consacrent un assez long passage (*O*, p. 1096 *sq.*) à discuter la conception lévy-bruhlienne de « mentalité primitive ». L'œuvre bergsonienne souligne constamment la fascination de l'esprit humain pour l'extériorité matérielle à partir de laquelle il se pense toujours de prime abord, de sorte que l'auto-donation intuitive de soi par soi doit toujours être reconquise avec difficulté.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience aurait appris à détourner son attention de l'extériorité pour la retourner sur son intériorité. Il y a dans ces pages du Diplôme peut-être aussi une allusion aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim[128], où l'« animisme » est défini comme une forme primitive de religion reposant sur la projection dans l'extériorité de l'intériorité psychique. Sartre essaye alors de fournir quelques indices d'un progrès de l'humanité depuis ses origines en retraçant l'évolution, en Occident, des formes littéraires – de l'épopée (où les héros se font annoncer tout ce qu'ils pensent et tout ce qu'ils désirent par le monde extérieur) aux romans de la vie intérieure –, ainsi que de la religion et de la philosophie[129].

En second lieu Sartre cite deux ouvrages de J. Piaget : *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, *La représentation du monde chez l'enfant*[130] qui, en théorisant le concept d'« égocentrisme », soulignent à leur tour que la conscience humaine est originellement obnubilée par les choses du monde (sous l'effet d'une absorption dans le milieu social). De fait, chez Piaget, l'évolution qui conduit l'enfant de la « pensée égocentrique » à la « pensée rationnelle » signifie qu'il doit passer, *avant* d'accéder à une claire conscience du rapport entre son intériorité et l'objectivité externe (ainsi qu'entre sa personnalité et celle d'autrui), par un stade où sa pensée se définit par deux traits : du

---

[128] Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, Alcan, 1912).

[129] Aux p. 153-156 du Diplôme Sartre essaye d'interpréter « le progrès de la civilisation » dans les domaines de la religion, de l'art et de la philosophie, comme attention croissante portée par la conscience humaine à son intériorité. Ces analyses demeurent très vagues et peu convaincantes. Sartre se contente de renvoyer à l'émergence de la distinction scolastique entre « réalité objective » et « réalité formelle » des idées, ainsi qu'à l'apparition de la psychologie comme « discipline indépendante ». Il y a peut-être dans ces pages un souvenir de Brunschvicg : le « progrès de la conscience », écrit Sartre, a consisté à « retirer le jugement du monde extérieur où il se trouvait comme qualité des choses, pour lui créer une sphère à part ».

[130] Le premier ouvrage fut publié en 1924 chez Delachaux et Niestlé (Neuchâtel-Paris), comme seconde Partie des *Études sur la logique de l'enfant*, dont la première Partie était constituée par *Le langage et la pensée chez l'enfant* (1923, même éditeur). Le second ouvrage (Paris, P.U.F., 1926) a pour pendant *La causalité physique chez l'enfant* (Paris, Alcan, 1927). L'ensemble de l'œuvre piagétienne des années vingt-trente repose sur un premier paradigme explicatif – abandonné (ou du moins profondément remanié) à partir de 1940 – dont le concept d'« égocentrisme » constitue la clé de voûte.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

point de vue de la structure, absence de normes logiques strictes ; du point de vue du contenu, absence d'une conscience du moi comme centre singulier de perspective sur le monde. De sorte que la pensée égocentrique est bel et bien *prise par les choses du monde*. « Qu'est-ce donc, demande Piaget, que l'égocentrisme intellectuel ? C'est une attitude spontanée commandant l'activité psychique de l'enfant à ses débuts et subsistant toute la vie dans les états d'inertie mentale. Du point de vue négatif, cette attitude s'oppose à la mise en relation de l'univers et à la coordination des perspectives, c'est-à-dire en bref à l'activité impersonnelle de la raison. Du point de vue positif, cette attitude consiste en une absorption du moi dans les choses et dans le groupe social, absorption telle que le sujet s'imagine connaître les choses et les personnes en elles-mêmes alors qu'en réalité il leur attribue, en plus de leurs caractères objectifs, des qualités provenant de son propre moi ou de la perspective particulière dans laquelle il est engagé. Sortir de son égocentrisme consistera pour le sujet, non pas tant à acquérir des connaissances nouvelles sur les choses ou le groupe social, ni même à se tourner davantage vers l'objet en tant qu'extérieur, mais à se décentrer et à dissocier le sujet ou l'objet : à prendre conscience de ce qui est subjectif en lui, à se situer parmi l'ensemble des perspectives possibles, et par-là même à établir entre les choses et son propre moi un système de relations communes et réciproques »[131].

Une illustration particulièrement frappante de l'égocentrisme originel se trouve, comme Sartre s'en est aperçu, dans l'étude consacrée par Piaget au « réalisme » de l'enfant[132]. Il en ressort que ce dernier, en commençant par confondre (« adualisme ») les choses avec leurs représentations, leur noms, ou leurs images, trahit une confusion entre l'intérieur et l'extérieur, qui se prolonge en « participations et en attitudes magiques spontanées »[133]. Ce réalisme exprime selon Piaget

---

[131] Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant* (Paris-Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, rééd. 1976), p. 69-70.

[132] *La représentation du monde chez l'enfant*, première Section. Sartre utilise principalement le premier chapitre de cette Section, consacré à l'évolution de la manière dont l'enfant se représente sa pensée (d'abord essentiellement comme quelque chose de corporel : bouche, tête, puis comme une entité immatérielle). Piaget précise qu'il entend par « réalisme » non pas l'attention excessive du « sujet » aux « objets extérieurs », mais plutôt une indistinction entre intériorité et extériorité, qui doit être surmontée pour que se construise la relation sujet-objet.

[133] *La représentation du monde chez l'enfant*, *op. cit.*, p. 108.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« l'égocentrisme ontologique » de l'enfant. « N'ayant pas la conscience de sa subjectivité, tout le réel est étalé sur un plan unique par confusion des apports internes et externes. Le réel est imprégné des adhérences du moi, et la pensée est conçue sous les espèces de la matière physique. Du point de vue de la causalité, tout l'univers est censé être en communion avec le moi et obéir au moi. Il y a participation et magie. Les désirs et les ordres du moi sont censés absolus, car le seul point de vue propre est considéré comme le seul possible. Il y a égocentrisme intégral par défaut de conscience du moi »[134].

Sartre voit dans la difficulté des enfants à rendre compte de leur propres opérations intellectuelles lorsque Piaget les interroge un *second* témoignage en faveur de sa thèse selon laquelle la conscience naît originellement portée par les choses extérieures. Comme il l'indique, ce fait a été observé par Piaget dès *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* : autre chose la capacité à résoudre pratiquement tel ou tel problème, autre chose la capacité de réfléchir le succès pratique en une explication adéquate. Toute prise de conscience s'effectue dans l'après-coup et « implique, comme le dit Piaget en 1928, un réapprentissage des opérations sur un nouveau plan ; il en résulte que des difficultés vaincues sur le plan précédent réapparaissent sur le nouveau, d'où des *décalages* en extension et en compréhension qui compliquent indéfiniment l'évolution men-tale »[135]. La pensée consciente n'émerge donc que dans l'oubli originel d'elle-même et l'obnubilation par les choses extérieures. « L'esprit, affirme Piaget en une formule que Sartre pourrait reprendre à son compte, aperçoit les objets avant de voir comment il les a construits »[136].

En résumé, les travaux de Piaget et de Lévy-Bruhl confirment la thèse selon laquelle la conscience humaine naît portée par les choses du monde réel ; par voie de conséquence ils renforcent l'affirmation selon laquelle, pour cette conscience, toute libération de l'emprise de la réalité ne peut être qu'imaginée – *l'imagination n'étant que le désir même de cette impossible libération.*

---

[134] *La représentation du monde chez l'enfant, op. cit.*, p. 155.

[135] Piaget, « Les trois systèmes de la pensée de l'enfant ». Communication à la Société française de philosophie en 1928, reproduite par L. Maury dans son ouvrage : *Piaget et l'enfant* (Paris, P. U.F., 1984), p. 28.

[136] « Les trois systèmes de la pensée de l'enfant », *op. cit.*, p. 29.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

6. Conclusion

Parcourons rapidement la courte Conclusion générale que Sartre donne à sa longue étude des rapports entre image et pensée.

Partant des suggestions contenues dans un article d'E. Bréhier de la *Revue philosophique* (1908) pour les radicaliser, Sartre revient sur ce qui a constitué le cœur de sa position tout au long du chapitre, à savoir la détermination du psychisme comme *imagination créatrice de symboles, toujours-déjà promise à la dispersion en images concrètes et par là incapable de se ressaisir comme pensée pure.* « Le processus qu'on nomme « pensée », explique-t-il (DES, p. 163-164), est simplement un enveloppement continuel d'une image par une autre image (...). Ce processus peut tantôt nous conduire jusqu'aux représentations les plus concrètes (...), tantôt jusqu'aux schèmes les plus abstraits. Mais l'idée pure qui ne serait point image n'est jamais atteinte, c'est une pure abstraction ». La compréhension est « un mouvement qui, en droit ne s'arrêterait jamais ».

Corrélativement le corps porte nécessairement cette dynamique imaginative irréductiblement ouverte. L'activité de l'esprit « est à l'origine réponse du corps à la perception. Sublimée et posée pour soi, elle devient image »[137]. Cette affirmation constitue une pierre d'attente pour l'analyse à venir des rapports entre l'imagination et le corps au chapitre quatre du Diplôme.

[137] DES, p. 165. Si la thèse est relativement claire, le concept de « sublimation » reste, lui, passablement obscur.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE QUATRE

LES TYPES D'IMAGINATION

Avec le troisième chapitre du Diplôme (« Les attitudes envers l'image »), le mouvement de pensée s'interrompt provisoirement. Sartre, quittant la description et l'explication de l'image comme fonction psychique (il y reviendra dans le chapitre suivant), déplace son analyse aux *individus* porteurs de cette fonction, qu'il cherche à classer en différents genres. Il esquisse alors une sorte de typologie des caractères imaginatifs : le mystique, l'artiste, le savant, le schizoïde. Cette étude, en dépit de son caractère très approximatif et imparfait, se révèle pourtant extrêmement intéressante à au moins deux titres.

D'abord en ceci qu'elle s'inscrit dans un champ de recherches très actif à l'époque – l'élucidation des « types de personnalité »[1].

Ensuite elle développe une série de recherches sur la « personne » qui va se révéler d'une grande importance par la suite pour Sartre. Observons qu'en 1943, l'anthropologie fondée sur l'ontologie

---

[1] On peut se faire une idée de la vitalité de ces recherches en consultant l'abondante bibliographie recensée par G. Poyer dans le chapitre qu'il rédige pour le *Traité de Psychologie* de Dumas (t. II, L. 2, ch. 3), sous le titre : « La psychologie des caractères ». Par ce *Traité* – et partiellement par lecture directe – Sartre connaît les classifications caractérologiques de F. Paulhan (*Les caractères*, Paris, Alcan, 1893), de Ribot – « Sur les diverses formes de caractère » (*Revue philosophique*, 1892, repris dans *La psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896) – et les travaux fondateurs de la psychologie différentielle (A. Binet, W. Stern). Ribot introduit en psychopathologie le concept de « maladie de la personnalité » (*Les maladies de la personnalité*, Paris, Alcan, rééd. 1921). En outre la *Psychopathologie* de Jaspers contenait (trad. fr., *op. cit.*, p. 479 *sq.*) des renvois aux travaux de l'École de Groningue (Heymans, Wiersma) et de L. Klages – dont les *Prinzipien der Charakterologie* (1910) furent traduits à Paris chez Alcan (1930) –, ainsi qu'une compréhension psycho-pathologique des types de personnalité pathologique. Voir aussi, dans un esprit cette fois-ci plus explicatif que compréhensif, la classification par G. Dumas des principales entités nosologiques (*TP*, t. 2, L. 3, ch. 5).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénoménologique – c'est-à-dire la psychanalyse existentielle – aura pour concept fondamental précisément celui de « personne » comme choix singulier et originel d'existence[2]. De plus, Sartre en 1927 analyse de près certains phénomènes psychiques particuliers qui vont jouer un rôle non seulement dans la psychologie phénoménologique (voir dans *L'imaginaire* l'étude des hallucinations), mais aussi dans l'ontologie phénoménologique (par exemple le portrait du savant dans le Diplôme atteste d'une lecture de H. Poincaré qui sera utilisée dans le premier paragraphe de l'Introduction du maître ouvrage de 1943), et surtout enfin dans l'immense massif des biographies d'écrivains (le Diplôme esquisse une importante analyse du mysticisme qui va devenir un schème fondamental d'élucidation de la réalité-humaine dans le *Mallarmé*, le *Saint Genet* et surtout le « *Flaubert* »).

Arrêtons-nous un instant sur la notion de « type imaginatif ».

1. La question d'une typologie des formes d'imagination

En annonçant qu'il s'engage dans un « essai sommaire de classification » des « types » principaux d'imagination, Sartre infléchit son travail, comme nous l'avons dit, en s'éloignant de l'étude de la fonction psychique : imagination, prise dans sa généralité et abstraitement considérée, pour se rapprocher d'une élucidation de l'individu concret qui imagine – soit comme cas d'espèce soit comme cours de vie compris de l'intérieur. (On remarquera que Sartre a déjà manifesté dans le Diplôme à plusieurs reprises sa volonté d'élaborer une métaphysique de l'individu).

L'influence la plus immédiatement visible sur cette tentative de classer les types d'imagination est constituée par l'ouvrage de T. Ribot sur l'imagination créatrice, que Sartre cite et utilise explicitement. Cet ouvrage développe successivement : une psychologie statique de l'imagination (analyse de ses facteurs et reconstitution de son unité synthétique) ; une psychologie génétique ; et enfin une psychologie « concrète » consacrée aux principaux *types d'imagination* : plastique, diffluente, mystique, scientifique, pratique et mécanique, commerciale,

[2] Cf. *EN*, p. 654 : « La concrétion absolue et la complétude, l'existence comme totalité appartiennent (...) au désir libre et fondamental ou personne ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

utopique. Voici comment Ribot introduit le troisième groupe de recherches, qui ici nous intéresse plus particulièrement « Le mot « imagination créatrice », comme tous les termes généraux, est une abréviation et une abstraction. Il n'y a pas d'imagination en général, mais *des hommes qui imaginent* et le font diversement : en eux est la réalité »[3] . Cette diversité toutefois n'est pas absolue et, tout comme pour les espèces vivantes, les individus se laissent ici classer et ordonner. L'orientation essentiellement explicative-objective du livre de Ribot – puisqu'il s'agit de classer les types comme des espèces naturelles – se retrouve en partie dans le Diplôme – pour une part Sartre cherche à expliquer le caractère de l'individu qui imagine en l'insérant, comme cas, sous un genre (*le* mystique, *le* savant, *le* schizoïde...).

Mais d'autre part – cette ligne de pensée, secondaire en caractérologie et en psychologie de la personnalité, est dominante dans le Diplôme – Sartre tente de comprendre de l'intérieur (en s'aidant de documents autobiographiques) un cours de vie singulier : Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, E. Verhaeren[4].

On observe enfin que la typologie sartrienne, conformément toujours aux exigences du champ psychologique de l'époque, prend en compte

---

[3] Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice* (Paris, Alcan, 1900), p. 149.

[4] Dans le Diplôme l'approche compréhensive domine nettement l'approche explicative. La compréhension de la personnalité guide toujours L. Klages et K. Jaspers (chez ce dernier toutefois l'explication ne disparaît jamais totalement). C'est en revanche l'explication de la personnalité qui intéresse Ribot, Paulhan, l'École de Groningue (pour le normal) et plupart des psychiatres – sauf Jaspers – (pour le pathologique). G. Poyer (*op. cit.*, p. 579-589) entrevoit quelque chose de cette distinction quand il oppose les tentatives (philosophiques et psychologiques) d'élaborer des « classifications systématiques » à la démarche « biographique » des écrivains, des médecins aliénistes, des historiens. Il propose de considérer, en outre, la « psychologie différentielle » comme un troisième type fondamental d'étude du caractère. De notre point de vue, la psychologie différentielle appartient à la caractérologie explicative, son souci premier étant d'inscrire l'individu, par des tests (par exemple les tests d'intelligence chez Binet), dans certaines classes (définies par des niveaux d'aptitude). Toutefois chez Stern, elle conserve de larges attaches avec la psychologie compréhensive (Stern conserve l'étude biographique comme méthode essentielle d'investigation).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des personnalités, d'une part « normales » (le savant, l'artiste), d'autre part « pathologiques » (le mystique, le schizoïde)[5].

Reprenons ces éléments en les analysant de plus près.

L'orientation objectiviste-explicative domine nettement le savoir psychologique à l'époque du Diplôme, c'est une conséquence directe de la constitution de la psychologie comme quasi-science de la nature. Concernant les recherches touchant à la personnalité ou au caractère, il s'agit le plus souvent, comme on le voit chez Ribot, Paulhan, Heymans et Wiersma[6], d'essayer de « rejoindre l'individu par la combinaison et la permutation de quelques composantes simples »[7]. Non pas en conséquence de saisir en intériorité la personnalité, mais bien de l'expliquer en extériorité par une combinatoire de traits élémentaires. Par exemple – pour s'en tenir à un auteur familier du jeune Sartre –, Ribot dans sa *Psychologie des sentiments*[8] commence par se donner deux traits fondamentaux de la vie psychique : sensibilité, activité. Ce qui lui permet de construire ensuite trois « genres » fondamentaux : les sensitifs (sensibilité dominante) les actifs (activité dominante), les apathiques (non actifs, non sensitifs). Par introduction de traits relevant de l'intelligence se différencient alors des « espèces » : les humbles, les contemplatifs, les émotionnels (dans le groupe des sensitifs) ; les médiocres et les grands actifs (dans le groupe des actifs) ; les apathiques purs et les calculateurs (dans le groupe des apathiques). On progresse ensuite vers le concret (vers les « variétés ») en construisant des espèces à partir de genres fondamentaux non plus purs, mais mixtes (sensitif-actif, apathique-actif, apathique-sensitif, etc.).

D'autre part, cette typification peut être poursuivie du côté de ce que Ribot appelle les « caractères anormaux et morbides »[9], ce qui nous renvoie à la psychopathologie et plus précisément aux multiples

---

[5] On s'étonnera peut-être de voir le mystique classé parmi les types de personnalités pathologiques, mais c'est bien ainsi que se présentent les choses pour la psychologie de l'époque – en particulier pour H. Delacroix. Chez T. Ribot, l'étude de la personnalité pathologique éclaire la personnalité normale.

[6] Jaspers, *Psychopathologie générale*, *op. cit.*, p. 481. Curieusement le texte de G. Poyer est muet sur cet important courant de recherche.

[7] P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, *op. cit.*, p. 336.

[8] Ribot, *La psychologie des sentiments*, *op. cit.*, p. 387 *sq.*

[9] La *psychologie des sentiments*, *op. cit.*, p. 404 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tentatives de classification des entités nosologiques au sein du savoir psychiatrique. En France, Morel et Magnan donnent l'impulsion à ce type de travaux – (dans le cadre totalement naturaliste d'une théorie de l'hérédité) et vont fortement influencer la formation de la doctrine des constitutions prédisposantes de Dupré[10].

Mais par ailleurs la psychologie – c'est ce qui nous amène à l'orientation subjective-compréhensive – en était venue à faire une large place à l'interprétation en intériorité non seulement de la maladie mentale avec Jaspers[11], mais en outre des caractères « normaux », c'est-à-dire des personnalités non pathologiques. Les *Prinzipien der Charakterologie* de L. Klages par exemple jettent dès 1910 les fondements – dans le sillage de Dilthey et sur la base d'une compréhension de la vie psychique personnelle comme structuration dynamique de la matière psychique – d'une caractérologie articulée autour de trois pôles : 1) la « matière » ou l'étoffe du caractère : talents, aptitudes, facultés, toutes propriétés quantitatives (susceptibles d'une gradation selon le plus et le moins) et analysables[12]. 2) La « nature » ou « qualité » de la personnalité, c'est-à-dire la forme typique qui unifie et surtout met en mouvement la matière, et qui en conséquence est composée essentiellement de mobiles ou d'intérêts, sources de toutes les tendances et volitions[13]. 3) Enfin la « structure » du caractère ou « ensemble des dispositions du milieu personnel, (...) détermine la forme de déroulement des processus internes »[14], *i.e.* leur rythme ou *tempo*.

---

[10] De leur côté, Bleuler et Kretschmer décrivent deux grandes constitutions dominantes : la « syntonie » (Bleuler) ou la « constitution cyclothymique » (Kretschmer) ; « l'autisme » (Bleuler) ou la « constitution schizothymique » (Kretschmer). La classification des entités nosologiques est au centre de la *Psychiatrie* de Kraepelin (8e éd., Leipzig, 1909-1915). Le long chapitre rédigé par Dumas lui même pour son *Traité* (t. 2, L. 3, chap. 5) sous le titre : « Pathologie mentale », constitue une bonne synthèse de l'état de la recherche en 1924 dans le domaine de la classification des maladies mentales.

[11] « La personnalité est constituée par tous les faits psychiques où intervient une relation *individuelle compréhensive* en général, à condition que ces faits psychiques soient vécus par le sujet avec la *conscience de son propre individu* » (Jaspers, *Psychopathologie générale*, *op. cit.*, p. 477).

[12] L. Klages, *Les principes de la caractérologie* (Paris, Alcan, 1930), p. 61-62.

[13] *Les principes de la caractérologie*, *op. cit.*, p. 62.

[14] *Les principes de la caractérologie*, *op. cit.*, p. 67.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous pouvons maintenant étudier les principaux types d'imagination distingués par Sartre.

2. Le mystique

Les pages consacrées par le Diplôme au caractère mystique sont essentielles à plus d'un titre. Du strict point de vue de l'étude des phénomènes imaginatifs, la psychologie des mystiques constitue une contribution importante – à côté de celle fournie par certaines maladies mentales comme la schizophrénie – à l'étude des hallucinations et des délires. Nous avons ici une pierre d'attente pour le chapitre de *L'imaginaire* qui, intitulé « Pathologie de l'imagination », traite essentiellement des hallucinations. On aperçoit très bien le lien entre cette pathologie et la psychologie du mysticisme en parcourant le livre de H. Delacroix : *Les grands mystiques chrétiens*[15]. (Il était assez normal que l'élève, dans son étude des types d'imagination, cite et utilise les travaux du maître !).

D'autre part les lectures que Sartre effectue pour rédiger ces pages (principalement des œuvres de Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Fénelon, Maître Eckhart) vont constituer une *« réserve » capitale*

---

[15] Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1908, pour la première éd.. Nous utilisons l'éd. de 1933. Voir en particulier l'Appendice I, intitulé : « Hallucinations psychiques.–Sentiment de présence ». Sur les publications d'H. Delacroix, cf. *supra*, p. 305, n. 3. Sartre utilise l'*Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle* (1889) pour reconstituer les doctrines de Maître Eckhart et de Tauler. En revanche, il ne cite pas explicitement *Les grands mystiques chrétiens* (1908), mais il s'en est manifestement servi pour évoquer Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. Pour ce dernier, l'autre source de Sartre est le *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* de J. Baruzi (Paris, Alcan, 1924 pour la première édition). Les *Carnets de la drôle de guerre (op. cit.*, p. 284), évoqueront « l'abscons et vaporeux » Baruzi. La présence d'une analyse assez poussée du « type mystique » dans le Diplôme s'explique en partie par l'existence d'un fort courant de recherche en psychologie religieuse dans le premier tiers du vingtième siècle. Citons en particulier : W. James (*The Varieties of Religious Experience*, 1902 ; traduit en français en 1906 sous le titre : *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*). B. Leroy (« Les visions intellectuelles », in *Revue d'Histoire des religions*, 1907). B. de Montmorand (*Psychologie des Mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, Alcan, 1920). T. Ribot (*L'imagination créatrice*, III, 3).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'analyses qui vont alimenter à partir de 1943 l'anthropologie existentielle. Le démontrer supposerait d'engager de vastes recherches qui à notre connaissance n'ont guère été menées au sein des études sartriennes[16] et dont nous ne pouvons ici donner qu'un bref aperçu. Notre hypothèse pourrait s'énoncer ainsi programmatiquement. Dans l'anthropologie sartrienne telle qu'elle se déploie à la fin de *L'être et le néant*, mais aussi dans les biographies d'écrivains et enfin à travers les œuvres autobiographiques[17], la réalité-humaine surgit dans un

---

[16] L'ouvrage fondamental de J. Pacaly (*Sartre au miroir*) aborde ce thème principalement dans son étude du *Saint Genet* et du « *Flaubert* ». Sans adhérer nécessairement à son projet de psychanalyser Sartre à partir de ses œuvres, reconnaissons qu'elle a compris quelque chose d'essentiel dans l'anthropologie sartrienne : le rôle central qu'y joue, dans la définition même de la réalité-humaine, un rapport très singulier à Dieu. (L'homme meurt pour que Dieu naisse). Plus rapides et superficiels sont les deux articles de C. Howells, qui ont toutefois le grand mérite d'apercevoir, exactement à la même époque, le problème : « *Sartre and negative theology* », *The modern language Review*, 1981 ; « *Sartre and Derrida : qui perd gagne* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 13, n° 1, Janv. 1982. Citons aussi P. Verstraeten, « *The negative Theology of Sartre's* Flaubert », *Yale French Studies* 68 (1985) et R. R. Ellis : *San Juan de la Cruz ; Mysticism and Sartrean Existentialism* (New York-Berlin-Paris, P. Lang, 1992). Ce dernier ouvrage – qui traite beaucoup plus de Jean de la Croix que de Sartre – pèche, en ce qui concerne ce dernier (cf. en particulier *op. cit.*, p. 137-154), par une assez grande confusion, due à l'absence des distinctions nécessaires entre la psychologie phénoménologique, l'ontologie phénoménologique de l'*ipse* mondanéisant et l'anthropologie. (R.R. Ellis convoque pêle-mêle, pour élucider le rapport de Sartre au mysticisme : *L'imaginaire*, le « *Flaubert* », le *Saint Genet*, *Les Mots*, *L'être et le néant* (à la fois dans la doctrine de la valeur et dans celle de l'être-avec).

[17] Bien entendu nous simplifions ici grandement l'exposé pour les besoins de la présentation d'une hypothèse de travail – il faudrait nuancer le propos en fonction des dates de rédaction des différentes œuvres. L'anthropologie qui porte par exemple le « *Flaubert* » (1971-1972) ne peut pas être exactement identique à celle qui se dégage de l'idée de psychanalyse existentielle en 1943. En proposant de dégager certaines constances nous avons bien conscience de négliger certaines différences. Pour que cette « hypothèse de constance » n'apparaisse pas trop arbitraire au lecteur, reportons-nous à un exemple que nous emprunterons aux *Mots*. La vocation d'écrivain telle que nous l'avons restituée en commentant ce livre est non seulement (c'est assez visible) religieusement surdéterminée, mais elle l'est dans la forme très particulière d'une fascination pour les martyrs et les mystiques. Cf. p. ex. *Les Mots*, *op. cit.*, p. 86-87 : « le mysticisme convient (...) aux enfants surnuméraires » ; et p. 152 : « moi aussi je retiendrais l'espèce au bord du gouffre par mon offrande mystique, par mon œuvre ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapport très singulier à Dieu : une sorte de posture fondamentale où transparaît quelque chose de l'expérience mystique (puisqu'il s'agit de s'anéantir pour convoquer Dieu à l'apparaître), mais qui (à la différence de ce qui se passe chez Jean de la Croix, Maître Eckhart ou Thérèse d'Avila) *s'effondre sur elle-même* : *rien, absolument rien, n'apparaît au bout du compte.* C'est exactement sur cette idée que s'achève *L'être et le néant*[18]. « Ainsi la passion de l'homme, écrit Sartre, est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain : l'homme est une passion inutile » .

Quelques coups de sonde donnés dans l'immense chantier des biographies d'écrivains suffiront ici pour prendre la mesure non seulement de l'importance considérable les lectures faites par Sartre en 1927 (*via* H. Delacroix et J. Baruzi) des grands mystiques chrétiens, mais encore de l'étonnante persistance – le « *Flaubert* » est publié près d'un demi siècle après la rédaction du Diplôme – du schème de l'expérience mystique comme matrice d'intelligibilité pour l'anthropologie sartrienne. Nous contenterons de citer, en remontant le fil du temps, quelques passages particulièrement significatifs.

2.1 Mysticisme et vie d'écrivain

Les principaux noms du Diplôme (1927) servent *encore en 1952* à fonder la description de l'expérience mystique. Dans le *Saint Genet* en effet une longue citation de Jean de la Croix est suivie d'une brève allusion à M. Eckhart, puis d'une analyse assez poussée des *Chemins de la perfection* de Thérèse d'Avila. Retenons surtout cette phrase de J. de la Croix qui constitue une clé de la compréhension sartrienne du

---

Rappelons pour finir l'omniprésence dans *Les Mots* du fantasme de la renaissance de l'homme comme Dieu – or ce fantasme prolonge assez directement l'expérience religieuse de la mystique rhénane restituée par H. Delacroix.

[18] *EN*, p. 708. Nous ne pouvons revenir ici sur la justification, abordée dans notre Introduction, de notre interprétation de la quatrième Partie de *L'être et le néant*, à savoir que, niveau ultime de concrétisation de l'ontologie phénoménologique du pour soi, elle laisse de plus en plus transparaître les perspectives métaphysiques fortement marquées existentiellement de l'anthropologie. La situation créée est ambiguë. Il s'agit encore en principe d'ontologie phénoménologique, mais les interprétations métaphysiques à matrice existentielle viennent pour ainsi dire parasiter les analyses ontophénoménologiques et finalement les submerger.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mysticisme – et, plus profondément, de sa propre anthropologie (nous allons y venir). « Pour parvenir à être tout / Ne cherche à être rien de rien »[19].

L'attitude mystique sert de clé à Sartre pour déchiffrer l'existence de Genet, principalement à son premier niveau de déploiement : la conversion au mal[20]. D'une part, la première ligne de dialectisation de cette existence – celle de la « quête de l'Être »[21], qui décrit les avatars des vaines tentatives de Genet pour s'identifier à l'Autre comme Toute Puissance écrasante en déclinant les innombrables attitudes et postures de l'homosexualité passive – est globalement surdéterminée par l'expérience mystique. « À la racine de cette quête, explique Sartre, il y a comme une disposition passive et contemplative : il faut s'ouvrir à l'Être comme le mystique à son Dieu. Genet, hanté par cet Autre qui est lui-même, pressent le sacré à travers sa propre conscience ; la révélation de son Être aura les caractères d'une hiérophanie, elle l'arrachera à l'humain, à la vie quotidienne ; ce sera une expérience religieuse, une communion. N'est-ce pas le moment religieux par excellence que celui où une subjectivité, cessant de se disperser indéfiniment dans la réalité quotidienne, récupère son être éternel, devient une calme totalité jouissant d'elle même ? L'éternité fait irruption dans le devenir, l'absolu se manifeste, quelque chose de neuf se produit sous le soleil. Genet s'évadera du monde banal de la moralité pour atteindre au monde de la religion par une expérience

[19] Sartre ne donne pas l'origine de cette citation. Elle est tirée du poème commentant le schéma de l'itinéraire mystique dessiné en tête de *La Montée du carmel* (*Œuvres complètes* de J. de la Croix, trad. fr. D. Poirot, Paris, Cerf, 1990, p. 563). Ce poème réapparaît ensuite dans le chapitre 13 du Livre 1 du corps de l'ouvrage où il clôt la description de la première étape de la purification (la « nuit des sens »). C'est dans la première strophe du poème que se trouvent ces deux vers cités, qui donnent son titre au chapitre du *Saint Genet* évoquant Jean de la Croix. Sartre relie (*SG*, p. 229, n. 1) le sens de ce vers au thème eckhartien de la divinisation de l'âme par le détachement. « Tant que je suis ceci ou cela, ou que j'ai ceci ou cela, je ne suis pas toutes choses. Arrache-toi, en sorte que tu ne sois ni n'aies plus ceci ou cela : et tu seras partout. Ainsi donc, lorsque tu n'es ni ceci ni cela, tu es toute chose ».

[20] *Saint Genet*, Livre 2 : « Première conversion : le mal ».

[21] *Saint Genet, op. cit.*, p. 88. (Nous soulignons). La première ligne de dialectisation occupe les chapitres 3 et 4 du Livre 2, la seconde les chapitres 5 et 6.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mystique »[22]. Apparaît ici, comme essentielle à l'expérience mystique, une attitude typique d'exposition indifférente et passive à la Toute-Puissance visitatrice de l'Autre, que Sartre mobilise déjà dans son élucidation très ancienne du mysticisme de Madame Guyon (dans le Diplôme) et qui ressurgira dans l'interprétation tardive des extases de Flaubert (dans *L'idiot de la famille*)[23].

D'autre part, l'expérience mystique vient surdéterminer aussi la seconde ligne de dialectisation de l'existence, celle de la volonté radicalement autodestructrice de *faire* le Mal, incarnée au premier chef dans la *trahison* – le Mal dans son essence la plus pure n'étant que l'insaisissable et interminable mouvement de la suppression de l'à-peine-ébauché. En effet, cet enfoncement dans l'autodestruction reconduit bon gré mal gré au voisinage de la sainteté. Certes, Sartre veut établir une distinction forte entre le cas de l'athée Genet, celui de la mystique Thérèse d'Avila et celui du demi-croyant Jouhandeau[24]. Revenant en effet à Genet après une longue étude de Thérèse et de Jouhandeau, il écrit : « Toutes les acrobaties que nous venons de décrire, elles se faisaient au-dessus d'un filet. À présent, le filet est ôté : l'acrobate court un danger de mort. Nous allons retrouver, bien sûr, les vieux concepts éreintés de dénuement, d'humilité, tous les termes de la littérature hagiographique. Pourtant tout est neuf : c'est que Dieu a disparu ; Dieu, c'était le filet »[25]. À regarder pourtant les choses de plus près l'athée Genet, dans l'interprétation sartrienne, est

---

[22] *Saint Genet*, *op. cit.*, p. 79. Et aussi p. 102 (« Fascination, oubli de soi, vertige, soumission absolue au service d'une opération supérieurement menée de captation : c'est ce qui définit plus d'une extase religieuse, et l'amour selon Genet »). Et p. 128, 132.

[23] La claire signification sexuelle de cette posture de l'extase religieuse donne quelque fondement à l'interprétation psychanalytique de J. Pacaly. Cf *Saint Genet*, *op. cit.*, p. 79 : « La conscience bavarde et amoureuse recevra passivement sa visitation, il [Dieu] entrera en elle comme l'amant dans sa maîtresse ».

[24] *Saint Genet*, chapitre 6 du Livre 2. La comparaison – toute favorable à Genet – met en scène « la Sainte canonisée, le Pécheur, et le Saint diabolique » (*op. cit.*, p. 246).

[25] *Saint Genet*, *op. cit.*, p. 262. L'athée Genet, à la différence des croyants Thérèse et Jouhandeau, ne peut « miser sur les deux tableaux : il n'y a qu'un tableau ; il ne peut profiter du conflit millénaire qui oppose Dieu et les hommes, aller de ceux-ci à celui-là (...) : il n'y a que les hommes. Tous les pieux truqueurs dont nous avons parlé pensaient avoir en Dieu leur excuse absolue » (*ibid.*, p. 263).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bel et bien habité par le secret espoir d'un retournement de l'abjection en élection – nous retrouvons la matrice d'intelligibilité de l'expérience mystique. Le titre même de l'ouvrage l'atteste assez, ainsi que la thématique omniprésente du « qui perd gagne », ou encore la réapparition d'une volonté d'*être* au cœur même d'un individu diabolique (voué au néant). « À présent, affirme Sartre (*SG*, p. 265), il se découvre que cette volonté de néant dissimulait un recours à l'Être, donc à l'optimisme, donc au Bien ». Mais si donc le contempteur de la religion se retrouve ainsi enrôlé dans la troupe des zélateurs du transcendant, symétriquement et de manière fort logique l'expérience mystique – qui marque toute la très longue étude consacrée à la sainteté (*SG*, p. 220-262) – apparaît dans une curieuse proximité à l'athéisme des négateurs de Dieu. (De nouveau une ancienne affirmation du Diplôme est réactivée, comme nous allons le montrer).

En effet, comme croyance à la possibilité de la présence de Dieu en l'âme, le mysticisme peut bien représenter une variante de l'illusion religieuse et donc du travestissement inauthentique de l'existence (d'où son appellation très critique chez Sartre de « sophistique du Non »)[26], il demeure malgré tout moins éloigné de la vérité de la réalité-humaine sans Dieu que ne l'est l'onto-théologie par exemple d'un saint Thomas. Essentiellement pour cette raison que l'athéisme signifie chez Sartre une manière d'exister pour la réalité-humaine de façon irréductiblement finie, autrement dit sous l'horizon indépassable de ce monde-ci et sans se projeter ni se perdre dans un au-delà illusoire (le thème est feuerbachien). Ce qui ne signifie pas l'absence de tout rapport en l'homme athée à une figure de l'infini (qu'on peut appeler Dieu) ; il s'agit plutôt de *vivre le désir d'être Dieu en le dévitalisant radicalement par l'absolue conviction de son irréalisabilité foncière et indépassable*[27]. À l'opposé le mysticisme parie pour le *succès*

---

[26] *SG*, p. 228. Et aussi, p. 228-229 : « Dans une société destructrice qui place l'épanouissement de l'être à l'instant de son anéantissement, le Saint, usant de la médiation divine, prétend qu'un Non poussé à l'extrême se transforme nécessairement en Oui. L'extrême dénuement est richesse, le refus est acceptation, l'absence de Dieu est l'éblouissante manifestation de sa présence ».

[27] Ce point est aperçu par R. R. Ellis, *San Juan de la Cruz*, *op. cit.*, ch. 6. Le Diplôme, de manière sinon claire, du moins significative, considère (*op. cit.*, p. 179-180) non seulement qu'un mysticisme « sans Dieu » est possible, mais qu'il en constitue la forme la plus pure – M. Eckhart étant de ce point de vue considéré comme plus proche du type mystique idéal que Jean de la Croix. Sur l'hostilité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possible de l'entreprise en affirmant la *réelle* naissance de Dieu au cœur même de l'homme qui se renonce. Cette affirmation, comme nous allons le voir, atteint son amplitude maximale chez Maître Eckhart, que Sartre considère en conséquence comme le type mystique le plus pur. La différence entre le mystique pur et l'athée passe entre deux modes de croyance, mais préserve l'unité d'une même posture de l'homme fini désirant devenir infini.

Ajoutons quelques remarques sur un texte contemporain du *Saint Genet*, « L'engagement de Mallarmé », où l'on retrouve ce mouvement caractéristique de l'expérience mystique tel que le reconstitue Sartre, le retournement du « n'être rien » en « être tout ». Citons ce bref passage évoquant les tourments de la génération littéraire de 1860 en France, qui ne s'enfonce dans l'impuissance et le désespoir que pour mieux se convaincre en sous-main de sa divine élection. « En renchérissant sur leur échec, en le poussant jusqu'à la désespérance, il leur semblait qu'une conscience absolue lisait cette défaite comme une victoire ». Comme si « le zèle même qu'il [faisaient] paraître dans la destruction de l'homme [prouvait] subtilement que celui-ci sans son Créateur [était] impossible »[28] .

Terminons en empruntant à *L'Idiot de la famille* une brève analyse tirée de l'étude de la « constitution » du jeune Gustave, dont « l'instinct religieux » se façonne à travers le jeu complexe et contradictoire des influences de la foi maternelle d'une part et de l'agnosticisme paternel d'autre part. « Avant sa septième année, écrit Sartre, et, sans doute, après, pour un peu de temps encore, Dieu donnait un sens, au propre et au figuré, à ces extases [du jeune Flaubert] : grâce à lui, elles devenaient des élévations. Quand l'enfant se sent si pur, si vaste et si calme qu'il se croit sur le point de s'abolir, le Tout-Puissant ne dédaigne pas de se mirer dans sa vacuité. Du coup Gustave est

---

radicale de Sartre à la théologie d'inspiration thomiste, cf. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, *op. cit.*, p. 127-134. On verra un peu plus loin en quoi la problématique eckhartienne très singulière de la divinisation (dans une sorte d'identification à la Vie originellement créatrice) de l'âme qui a renoncé, trouve un écho dans la compréhension sartrienne de la réalité-humaine – moyennant le déplacement capital, que nous signalons, de l'affirmation de l'*échec* insurmontable de la divinisation de l'homme à la croyance en la *réalisabilité* de cette dernière.

[28] « L'engagement de Mallarmé », rééd. in *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, *op. cit.*, respectivement p. 63 ; p ; 64.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transporté. À trente-cinq ans, Flaubert se souvient encore de ses extases : il y fait allusion dans un passage inédit de *Madame Bovary* : « Temps heureux de sa jeunesse où son cœur était pur comme l'eau des bénitiers et ne reflétait comme eux que les arabesques des vitraux avec la tranquille élévation des espérances célestes ». Notez le double mouvement si caractéristique chez Flaubert ; il y a *visitation* ; c'est la générosité du Supérieur, qui comble son vassal en se mirant dans son cœur ; les arabesques, les vitraux daignent confier leur image à l'eau du bénitier. Et, simultanément, on nous suggère un élan d'espérance, une « élévation tranquille » de ce métalloïde à la renverse. L'image est curieuse en ceci que les objets réunis pour évoquer le mouvement nous renvoient au contraire à l'immobilité parfaite. C'est que ces élévations mystiques se font, pour Gustave, instantanément : ainsi l'homme de Malebranche voit en Dieu la vérité. Cette eau basse et plate, que son récipient doit protéger contre la moindre vibration, c'est Gustave couché sur le dos, visité, emporté par une ascension intemporelle et verticale ; en un mot, c'est le symbole même du quiétisme. La réflexion de l'infini dans le fini – avec l'extase inverse et complémentaire du fini hors de soi dans l'infini – fait toute la dignité de la créature. La « simplicité » devient le rêve ontologique de l'enfant frustré : *l'être créé, limité mais indivis, se fait, par son total néant, l'hôte d'une puissance infinie qui, tout à la fois, daigne se contenir dans cette étroite lacune, la sanctifie, la valorise, la déborde, supprime ses limites et la résorbe en soi-même* »[29].

Cette expérience mystique où Dieu flue dans sa créature, tandis que, par l'auto-anéantissement de cette dernière, se re-constitue l'image de Dieu, représente comme la pointe extrême de la théologie négative ou

[29] *L'idiot de la famille*, t. 1 (Paris, Gallimard, 1971, rééd. 1988), p. 510. (Soulign. modif.). L'image du bénitier est l'un des symboles récurrents dans lequel s'exprime l'expérience mystique tout au long du « *Flaubert* » (J. Pacaly, *Sartre au miroir*, *op. cit.*, p. 384 *sq.*) Sur le quiétisme, cf. H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, *op. cit.*, p. 118-307. Dans ce livre, l'état extatique chez Madame Guyon est caractérisé par deux traits : « l'abolition du vouloir propre » (indifférence) et la « substitution au vouloir propre d'une volonté plus haute et plus puissante, la motion divine » (*op. cit.*, p. 150). H. Delacroix (*op. cit.*, p. 168) signale en outre le phénomène pathologique rapporté par Sartre dans le « *Flaubert* » : le sentiment de ravissement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

apophatique[30]. Parmi d'innombrables allusions du « *Flaubert* » au lien étroit existant entre les tendances mystiques du jeune Gustave et cette théologie[31], citons ce passage éclairant. « L'Absolu est ailleurs ; jamais révélé, sinon par cette terrible puissance dévastatrice qui réduit finalement l'humble système de nos vérités à Rien, sinon par la souffrance infinie de l'âme infiniment frustrée et, par là même, élue – sans qu'elle s'en doute bien sûr mais, c'est l'hypocrisie fondamentale, sans qu'elle puisse, au milieu de son désespoir, s'empêcher de le pressentir. On voit qu'il aurait suffi d'un coup de pouce pour transformer la vision du monde de Flaubert : ressentiment, passivité, misanthropie, pessimisme, il eût tout gardé mais tout sauvé par son dolorisme ; *la croyance à Rien devenait le signe inversé de la croyance à Dieu* »[32] .

Le « coup de pouce » qui manqua à Gustave pour que se consolidât en lui une véritable croyance religieuse ce fut le hasard d'une non-rencontre. « S'il se fût trouvé, entre 1835 et 1840, un jeune prêtre rouennais pour prouver l'existence du Créateur par le silence éternel des mondes créés, Son ubiquité par Son universelle absence, Sa Toute-Puissance par Son impuissance radicale et consentie, l'inflexibilité de Sa Loi par Son mutisme et par l'anarchie des sociétés humaines, Sa Bonté, Son Amour par nos souffrances, Sa Justice inexorable par les infortunes de la Vertu et le bonheur des méchants, (...) s'il eût dit à Gustave : « Dieu n'est nulle part ; ni dans l'espace, ni dans le temps, ni dans ton cœur : et ce vide infini, partout, ce froid, notre éternelle désespérance, que veux-tu que cela soit, sinon Lui ? Tu scrutes hors de toi pour découvrir un signe, en toi pour découvrir un mandat ; il n'y a rien, bien sûr : le mandat et le signe, c'est cette quête absurde et

---

[30] Cf. p. ex. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* (Paris, Aubier, 1944). L'ouvrage montre bien comment, en particulier chez G. de Nysse, la « seconde voie » de l'ascèse spirituelle – c'est-à-dire la montée de l'esprit en deux étapes (celles de la théologie « symbolique » puis « apophatique »), à travers l'échelle des êtres, par dégagement du sensible et accoutumance aux réalités invisibles –, à son tour se dépasse et s'accomplit dans l'expérience mystique de l'union avec Dieu (noyau de la « troisième voie »).

[31] « Comme Baudelaire, il [Flaubert] sera le promoteur laïc de la théologie du Non » (*L'idiot de la famille*, t. 1, *op. cit.*, p. 533).

[32] *L'idiot de la famille*, t. 1, *op. cit.*, p. 532-533 (soulign. modif.) Sartre compare (*op. cit.*, p. 533) à la « nuit obscure » de Jean de la Croix l'épreuve du rien que le jeune Gustave tente de convertir en présence de Dieu.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vaine que tu poursuivras contre toute évidence et contre les raisons de ton père ; non, tu ne chercherais pas Dieu si tu ne L'avais trouvé ; et précisément pour cela, n'espère jamais Le voir ni Le toucher : Il est trouvé, te dis-je, donc tu Le chercheras jusqu'au bout, dans l'ignorance, en gémissant », bref si ce précurseur eût inventé (...) cette dialectique religieuse du Non (...), il eût converti pour toujours le fils du philosophe voltairien. Car c'était cela que demandait Gustave (...) : qu'on transforme son impuissance religieuse en "plaie béante de Dieu" »[33].

Ces quelques citations commentées sont suffisantes pour prendre la mesure de l'extraordinaire stabilité – sur près d'un demi siècle – du schème d'intelligibilité que constitue l'expérience mystique pour l'anthropologie sartrienne. En 1927, il ne s'agit encore que de dégager un « type fondamental de personnalité » par rapport à la capacité imaginative. L'idée directrice étant de classer les mystiques par rapport à une sorte d'idéal-type (celui incarné par maître Eckhart ou Tauler) dont ils s'écarteraient plus ou moins, et qu'on peut déterminer comme *l'effort toujours repris pour sortir hors du monde des vaines images*[34]. Comme si Eckhart et Tauler avaient eu l'intuition de cette vérité : l'image n'est absolument rien.

2.2 Mysticisme, athéisme, imagination

L'expérience mystique doit être analysée par rapport à l'affirmation du chapitre précédent selon laquelle toute pensée est nécessairement imageante, puisque l'union extatique avec Dieu semble envelopper – au moins chez Maître Eckhart et secondairement chez Tauler – la disparition de toute image. Toutefois on observe que chez nombre de penseurs chrétiens (Bonaventure, Thérèse d'Avila) cette même expérience paraît s'accompagner d'images. Pour résoudre cette difficulté, Sartre réinvestit la distinction entre les « images enveloppées » et

---

[33] *L'idiot de la famille*, t. 1, *op. cit.*, p. 531.

[34] DES, p. 179-181. L'idée d'ordonner les différentes expériences mystiques par rapport un type idéal est déjà chez Baruzi (*Saint Jean de la Croix*, *op. cit.*, p. 490 *sq.*). Ce dernier suggère que ce type idéal devrait comporter, d'une part – l'analyse passe chez Sartre – un dépassement strict de toute représentation (ce qui est le cas pour lui chez Jean de la Croix, mais pas chez Thérèse d'Avila) ; d'autre part une critique de notre pouvoir naturel de connaître (critique qui selon lui manque même chez Jean de la Croix).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'« image enveloppante » – cette dernière étant la puissance même de créer des images (enveloppées). Du point de vue de Sartre, l'idée d'une disparition, dans l'expérience mystique, de l'imagination *créatrice* elle-même n'a aucun sens, puisqu'elle est constitutive de l'esprit humain. En revanche on peut tout à fait envisager que momentanément la créativité imaginative de l'esprit ne s'explicite pas en images (enveloppées) – ce qui selon lui rejoindrait les intuitions de la mystique eckhartienne. Reste à comprendre pourquoi Sartre affirme en outre dans ces pages que l'expérience mystique d'Eckhart est la plus authentique – elle représente le « type mystique pur », dit le Diplôme[35]. Cela tient pour une part à la doctrine eckhartienne de l'union à Dieu sans images, mais aussi et surtout à la thématique de la re-naissance de Dieu en l'âme qui se renonce. Cependant avant d'en venir à Maître Eckhart, suivons les analyses sartriennes des autres mystiques chrétiens.

Récusant l'interprétation d'E. Gilson, qui faisait de la pensée bonaventurienne une authentique « métaphysique de la mystique chrétienne »[36], Sartre affirme avec intrépidité (DES, p. 168) : « Il n'est pas douteux que Bonaventure n'ait jamais rien compris au mysticisme ». Cette formule péremptoire vise en fait le principe qui porte tout l'*Itinerarium mentis in Deum*[37], à savoir : « Toutes les créatures guident vers le Dieu éternel l'âme du sage et du contemplatif. En effet, par rapport à ce Premier principe (...) toutes les créatures sont comme une ombre, un écho et une image ; elles sont des vestiges, des symboles et des représentations, qui nous sont offerts pour nous élever à la contuition de Dieu, en tant que signes divins ; ce sont, dis-je, des exemplaires ou plutôt des copies, à la portée de nos esprits encore grossiers et sensuels, et destinés à les faire passer de l'univers sensible, qu'ils voient, au monde intelligible, qu'ils ne voient pas, comme on passe du signe au signifié »[38].

---

[35] DES, p. 179.

[36] E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 88 (Cf. DES, p. 167 ; Sartre cite probablement l'édition de 1924 chez Vrin, Paris).

[37] Sartre s'appuie sur cet opuscule pour reconstituer la doctrine bonaventurienne.

[38] Saint Bonaventure, *Itinerarium*, II, 11, cité par M. Ozilou, Introduction à sa traduction des *Six jours de la création* (Paris, Desclée-Cerf, 1991), p. 29. Sartre cite (DES, p. 167) un passage voisin de l'*Itinerarium* : « *Omnis enim creatura ex natura est illius aeterna sapientiae quaedam effigies et similitudo* ». Sur l'univers comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais ce principe, qui porte en particulier toute la « théologie symbolique »[39] bonaventurienne, est pour Sartre radicalement étranger à l'esprit authentique du mysticisme parce qu'au lieu de nous *détourner* de l'image du créé en tant que radicalement nulle et méprisable, il nous invite à *l'admirer* « *quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatix* »[40]. On voit donc se constituer dès 1927, déjà très ferme et appelée à perdurer pratiquement sur un chemin de pensée d'un demi-siècle, une conviction primordiale, pour ainsi dire à double face, définissant le style propre de l'athéisme sartrien. D'abord l'hostilité radicale à une certaine forme de théologie qui, pour reprendre l'excellente formule de Merleau-Ponty, « voudrait qu'une orientation du monde vers Dieu fût lisible dans les choses, et que l'homme comme les choses ne fût rien d'autre qu'une nature qui va vers sa perfection »[41] ; ensuite une certaine attirance (qui elle non plus ne se démentira jamais) pour le courant des théologies négatives.

Car si les mystiques les plus authentiques ont manifesté une véritable haine des images, c'est selon Sartre parce que ces dernières enchaînaient l'âme au monde d'ici-bas foncièrement méprisable. Cette expérience de l'absolue nullité du monde créé est au fondement de toutes les théologies négatives qui ont fasciné Sartre du Diplôme jusqu'au « *Flaubert* » en passant par le *Saint Genet*. Dans ces théologies l'expérience de Dieu jaillit de l'expérience du Rien – Dieu n'est que cette expérience du Rien-de-toutes-choses (du Rien d'étant pourrait-on dire). Ni « ceci », ni « cela » ; ni « ici », ni « là » ; ni « maintenant », ni « après », ni « avant ». Absent. Définitivement caché. Infigurable. De Dieu il n'y a donc aucune « image » – ce qui rejoint exactement le point de vue de Maître Eckhart. La critique sartrienne d'une certaine onto-théologie (Dieu être suprême créateur de

---

« livre dans lequel se lit partout la Trinité », cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge* (première éd. 1922, rééd. Paris, Payot, 1976, t. 2), p. 442.

[39] Aux trois étapes de l'ascension de l'âme vers Dieu – admirer le monde sensible comme symbole de Dieu, comprendre l'âme comme miroir expressif (monade) de la sagesse divine, s'abandonner à l'extase mystique – correspondent chez Bonaventure trois formes de théologie : symbolique, spéculative, mystique.

[40] E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, t. 2, *op. cit.*, p. 442.

[41] Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 130. Ce texte de Novembre 1945 (« La querelle de l'existentialisme »), vise en fait les critiques thomistes de *L'être et le néant*, mais s'applique parfaitement au passage du Diplôme que nous commentons.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tout être à partir du rien) se double donc d'une critique de la faculté des images qui nous ramène à toute la psychologie défendue par le Diplôme ainsi qu'à l'affinité de Sartre pour le courant des théologies négatives. D'une part Sartre récuse la réduction de l'imagination à une faculté de combiner des images, puisqu'elle est le jaillissement créateur qui est à la source même des images. D'autre part il reconnaît que l'intuition de l'absolu Néant du monde constitue comme une amorce positive de critique de l'illusion religieuse – qui malheureusement tourne court avec le renversement sophistique du Néant en Tout de l'Être (Dieu). Mais, prise en elle-même, l'appréhension de la nullité de toute chose créée fait la valeur de l'expérience mystique.

Les mystiques authentiques, explique en effet le Diplôme, ne considèrent nullement le monde comme une preuve de l'existence de Dieu. « Sans doute, ils pourront, une fois illuminés, redescendre de l'état théopathique à la considération de l'univers qui cette fois, comme à Jean de la Croix, leur révélera Dieu. Mais, abordé directement, le monde est froid, vide et silencieux. L'univers sensible est, par exemple, rangé par Tauler parmi nos trois plus grandes tentations. Et certes, *c'est le premier degré mystique que le dégoût et la haine du monde tel qu'il apparaît*. Mais, comme dit encore Tauler, à peine a-t-on quitté le monde pour s'enfermer dans un cloître, qu'on s'aperçoit que ce monde est encore en nous. En effet notre univers intérieur est un monde d'images, c'est-à-dire qu'il nous offre précisément ce que nous venons de quitter. *L'image est donc haïssable parce qu'elle est l'effigie d'un monde haïssable* »[42]. Il y a là une attitude fondamentale par rapport au monde qui entre en résonance avec celle de Sartre en 1927 (moyennant bien entendu la différence essentielle séparant une position athée et une conviction qui récupère Dieu *in fine*), et qu'on retrouve par exemple dans *Bariona* : « Ma sagesse m'a dit : le monde n'est qu'une chute interminable et molle. Le monde n'est qu'une motte

[42] DES, p. 169 (soulign. modif.) « État théopathique » est une expression utilisée par H. Delacroix (*Les grands mystiques chrétiens*, *op. cit.*, p. 368) et Baruzi (*Saint Jean de la Croix*, *op. cit.*, p. 371). Elle désigne selon Delacroix le terme idéal de l'ascèse mystique : « un état où, la conscience du moi comme être distinct et séparé, comme sujet individuel, étant annihilée, le mystique se [saisit] de façon continue dans son identité avec le fond de l'être, et laisse s'opérer en lui des actes qui [ont] leur source dans l'activité divine ». Un tel état, comme Sartre le comprend bien, éteint toute représentation déterminée, donc toute image.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de terre qui n'en finit pas de tomber. Des gens et des choses apparaissent soudain en un point de la chute et à peine apparus, ils sont pris par cette chute universelle ; ils se mettent à tomber, ils se désagrègent et se défont. O compagnons, ma sagesse m'a dit : la vie est une défaite, personne n'est victorieux et tout le monde est vaincu ; tout s'est très mal passé toujours et la plus grande folie de la terre, c'est l'espoir »[43]. Mais Tauler justement ne va pas jusque là : la laideur et la nullité du monde suscite chez lui le secret espoir d'une traversée des apparences pour accéder à l'envers divin – en quoi il incarne bien les limites de la compréhension de l'être-au-monde chez le mystique le plus authentique, faussée par l'illusion religieuse.

Par rapport à Bonaventure, Thérèse d'Avila occupe, dans la typologie sartrienne, une position supérieure – son mysticisme se révèle plus profond –, mais en revanche son expérience mystique est qualifiée d'inférieure à celle de Jean de la Croix – elle est dévalorisée par la multiplicité des « paroles » et des « visions » qu'elle contient. L'essentiel des connaissances de Sartre vient des *Grands mystiques chrétiens* de Delacroix, ouvrage qui tente de retracer deux lignes d'évolution (apparemment antithétiques) dans les états mystiques de Thérèse : d'une part la réalisation progressive, à travers des moments d'exaltation et de dépression, du Dieu *ineffable* au sein de la vie intérieure ; d'autre part la consolidation d'une *image* objectivée de Dieu par des paroles et des visions.

Delacroix consacre un chapitre entier de son livre à reprendre minutieusement les auto-descriptions de Thérèse pour en proposer finalement (Appendice I) une élucidation proprement psycho-pathologique. Son interprétation suit, d'abord, les « *paroles* » divines soi-disant entendues, et qui, conformément à toute la tradition mystique, sont soit « intellectuelles » (Delacroix ne s'y attarde pas), soit « imaginaires »[44]. Par cette dernière expression, il faut entendre que,

---

[43] M. Contat, M. Rybalka, *ES*, p. 579-580. Un peu plus loin (*op. cit.*, p. 584-585), Bariona évoque devant Sarah le « monde raté » et la « lèpre affreuse » de l'existence, puis annonce la nouvelle religion du néant. Dans le même sens, *La Nausée* affirme de l'existence qu'elle est une « imperfection », une « chute tombée » (*OR*, p. 121), une moisissure, une abjection, une obscénité (*ibid.*, p. 151), une « ignoble marmelade » (*ibid.*, p. 159).

[44] H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens, op. cit.*, p. 434-435. La psychopathologie de l'expérience mystique effectuée par Delacroix a très probablement été réinvestie dans *L'imaginaire* pour l'étude des hallucinations.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tout en participant de la sensibilité (du sens interne pourrait-on dire avec Jean de la Croix), les paroles ne relèvent pas « d'hallucinations auditives » proprement dites. Pourtant elles sont bien entendues avec un fort sentiment de provenir non pas de soi-même, mais d'une personne extérieure. Ensuite Delacroix analyse les « *visions* », toujours selon le même plan. D'abord les visions « intellectuelles », c'est-à-dire le « sentiment d'une présence, le plus souvent extérieure », mais vague[45]. Puis les « visions imaginaires » qui, en revanche, figurent toujours quelque chose de déterminé – quoique ici non plus il ne s'agisse pas à proprement parler d'« hallucinations sensorielles ». Comme les paroles surnaturelles, ces visions sont clairement distinguées par le sujet des représentations habituelles dont l'origine subjective est toujours (plus ou moins nettement) consciente : apparaissant immédiatement au sujet « comme d'origine étrangère », elles se singularisent par les traits suivants : « spontanéité, incoercibilité, caractère obligatoire – vivacité, richesse du détail, valeur du contenu – puissance affective, caractère effi-cace »[46]. Sartre a donc raison de considérer, à la suite de Delacroix, que le foisonnement de ces visions imaginatives est un trait tout à fait singulier du mysticisme de Thérèse. Tout au plus s'agissait-il pour elle de bien distinguer ces images attestant de la présence divine, de celles qui n'étaient que fantaisie subjective.

Delacroix conclut de toute cette étude que les paroles et les visions mystiques constituent des formes d'imagination très particulières. En premier lieu ce ne sont pas des faits sensoriels, – c'est-à-dire des hallucinations au sens ordinaire (hallucinations « complètes ») –, mais bien des hallucinations « psychiques ». En second lieu, le sujet les rapporte comme à leur cause à une personne extérieure, ce que Delacroix explique par une scission de la personnalité entre processus subconscients (automatiques) et processus conscients. Enfin il ne s'agit pas d'un désordre passager, mais d'un système cohérent de représentations (caractère téléologique et systématisé de ces hallucinations).

Sartre pour sa part voit surtout dans la prolifération de ces paroles et visions – issues selon lui de la formation spirituelle de la sainte, ainsi que des exigences de la vie pratique de la fondatrice du Carmel – la preuve que « Thérèse, grande sainte et grand écrivain, n'était pas

[45] *Les grands mystiques chrétiens, op. cit.*, p. 441.
[46] *Les grands mystiques chrétiens, op. cit.*, p. 429.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une grande mystique »[47]. Car dans son système d'interprétation le type mystique le plus pur est déterminé par la capacité à s'arracher à l'emprise des images. Avec Jean de la Croix en revanche, on se rapproche un peu plus de cet idéal-type en ce sens qu'il s'agit chez ce dernier, par destruction méthodique des images[48], d'essayer « d'atteindre la nudité, la passivité complète, la nuit des sens et de l'esprit »[49]. On pourrait dire, en reprenant les expressions de Baruzi, que la « critique des appréhensions distinctes » libère « l'expérience abyssale »[50].

En lisant le commentaire de Baruzi, Sartre aperçoit bien ce que la conception de l'imagination de Jean de la Croix a d'inadéquat (elle est plus où moins réduite à la faculté des images), mais précisément pour cela c'est selon lui le mérite de ce grand mystique d'avoir promu une attitude résolue de *négation* des images. Son erreur commençant seulement avec l'affirmation qu'on peut atteindre alors une soi-disant pensée pure et parfaitement vide, alors qu'en en vérité le point d'aboutissement de la destruction des images c'est la récession à l'imagination créatrice non représentative[51].

Plus profondes encore que l'expérience mystique de Jean de la Croix, sont pour Sartre les intuitions de la mystique rhénane. Deux noms s'imposent ici à l'attention : Tauler et Eckhart. Comme pour les mystiques déjà analysés, Sartre s'intéresse avant tout à la thématique – effectivement tout à fait centrale chez nos deux auteurs – *du*

---

[47] DES, p. 171-172. L'idée de relier les « visions » et « paroles » à des exigences étrangères à l'expérience mystique authentique est une reprise de Delacroix (*Les grands mystiques chrétiens*, *op. cit.*, p. 93-94) et de Baruzi (*Saint Jean de la Croix*, *op. cit.*, p. 497 *sq.*). En revanche Ribot (*L'imagination créatrice*, III, 3) faisait du mystique un type imaginatif tout à fait authentique.

[48] Cette destruction occupe, dans *La montée au carmel*, l'essentiel du Livre 2. Consacré en principe à exposer le dépassement de l'entendement, ce Livre vire bientôt à une critique en règle de l'imagination, pour cette raison que cette dernière, comme sens interne, fournit l'entendement en *représentations*.

[49] DES, p. 175. La phrase de Sartre condense de manière pas trop inexacte la doctrine d'ensemble constituée par *Subida del Monte carmelo* et *Noche oscura* de J. de la Croix.

[50] Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, *op. cit.*, respectivement p. 439 ; p. 540. « *Croire* n'est pas et ne peut être *voir* » (*ibid.*, p. 510)

[51] La critique des travaux de l'École de Würzbourg a prouvé qu'il n'existe pas de pensée absolument vide et indéterminée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

renoncement radical de l'âme à sa vie créaturelle, par lequel elle parvient à s'identifier à Dieu. Voici un extrait du Sermon 77 qui éclaire assez bien de ce point de vue l'intention fondamentale de l'enseignement d'Eckhart : par le détachement radical, s'unir avec la Déité. « (...) Je pensais un jour en cheminant que l'homme devrait être si radicalement détaché dans son intention qu'il ne devrait penser à personne ni à rien qu'à la Déité elle-même : ni à la béatitude, ni à ceci ni à cela, sinon à Dieu seul en tant que Dieu et à la Déité en elle-même, car toute autre chose à quoi tu penses est un être d'accompagnement de la Déité. C'est pourquoi écarte tout être d'accompagnement de la Déité et saisis-là nue en elle-même »[52].

Ce qui est assez curieux, c'est la manière dont Sartre introduit la mystique rhénane en la comparant à la mystique espagnole qu'il vient d'étudier : il oppose au mystique « théiste » (ce qui semble renvoyer à Jean de la Croix) le mystique « sans Dieu » (ce qui semble renvoyer à Eckhart) – avec l'intention manifeste de faire du second le type idéal dont le premier ne serait que l'approximation. Une première façon de comprendre l'étrange expression de mystique « sans Dieu » consisterait à y voir l'influence de l'*Essai sur le mysticisme spéculatif* de Delacroix. Assez confus dans la reconstitution de la pensée eckhartienne, il suggère quand même assez fortement un soi-disant « panthéisme » d'Eckhart qui tend à résorber purement et simplement Dieu dans la vie créaturelle, en *inclinant inévitablement le processus de conversion vers une pure et simple auto-divinisation de l'âme humaine,* fort s'éloignée donc du *credo* chrétien. (De sorte que son procès en Inquisition se trouve largement justifié). Il n'est pas impossible que cette lecture ait conduit Sartre à définir le mysticisme eckhartien comme mysticisme « sans Dieu » – entendons : sans Dieu *transcendant*, tout le processus de divinisation se résorbant dans l'immanence de la vie de l'âme.

Mais en poussant les choses un peu plus loin, la pensée d'Eckhart passe dans la sphère d'attraction d'un pur et simple athéisme, et il est probable que la formule sartrienne suggère ce rapprochement. Après tout, nous l'avons dit, dans l'optique sartrienne, il n'est pas absurde de

---

[52] Cité par E. Zum Brunn et A. de Libera, *M. Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative* (Paris, Beauchesne, 1984), p. 13, n. 1. Voir DES, p. 175-176, la reconstitution par Sartre du mouvement de délivrance de l'âme par abandon de toutes ses puissances finies. Cf. aussi le Traité d'Eckhart intitulé précisément : *De l'abandon* (*Von abgeschaidenheit*) (trad. fr. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1971).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dire du mystique – et d'Eckhart plus clairement que de Jean de la Croix – qu'il entraperçoit, à travers la question limitée du dépassement de la faculté imaginative, quelque chose du *mouvement constitutif de l'existence humaine*, à savoir qu'il est consubstantiel à cette dernière de désirer (même si c'est en vain) *retourner sa finitude et son inconsistance radicale en l'infinité d'un Dieu créateur de soi et de toute choses* – moyennant bien entendu le brouillage de cette découverte par la croyance religieuse illusoire en l'*effectivité* de ce Dieu créateur transcendant, là où il ne faudrait penser la Déité que comme *fantasme* d'auto-divinisation hantant l'immanence d'une vie purement humaine. Ainsi pourrait se comprendre l'affirmation étrange que la mystique rhénane serait « plus proche du type mystique pur », c'est-à-dire d'un mysticisme « sans Dieu », que la mystique espagnole : il faudrait comprendre par là que, comparée à la seconde, la première se caractérise par une entraperception de la vérité de la réalité-humaine *plus pure*, autrement dit moins brouillée par l'illusion religieuse. Au fond, cela revient sans doute, comme nous l'avons déjà suggéré à propos du *Saint Genet*, à attirer l'expérience mystique (en l'altérant, c'est bien clair, essentiellement) dans l'orbe de ce mouvement par lequel l'homme *tente* de retourner son néant constitutif en se divinisant, l'échec insurmontable de cette tentative structurant la réalité-humaine dans une posture fondamentale *d'attente de l'impossible*, là où le pour le croyant la créature s'ouvre *réellement* à la présence *effective* de son Créateur. (De ce point de vue, on ne voit pas très bien toutefois pourquoi faire une différence entre Jean de la Croix et Eckhart, en suggérant que ce dernier aurait été plus proche de la position athée).

Incontestablement, nous l'avons noté, dans plus d'une œuvre biographique ou autobiographique sartrienne quelque chose de la posture du mystique devenant Dieu en Dieu passe dans la description de l'existence humaine hantée par le fantasme de l'auto-divinisation. Ajoutons aux textes déjà cités un passage tiré des *Mots*, pour sa résonance très particulière avec la mystique spécifiquement eckhartienne et avec la manière très singulière dont chez Eckhart la conversion de l'âme retournant à Dieu – thème central dans la tradition chrétienne aussi bien que néo-platonicienne –, s'accomplit comme *régénération qui re-produit l'engendrement du Fils par le Père dans l'Esprit*.

Dans les *Mots*, la hantise de la divinisation – réaction compensatoire au sentiment angoissant de gratuité – qui court à travers tout le livre,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prend à plusieurs reprises la forme d'un fantasme de mort et de renaissance (mourir au monde pour renaître, par l'écriture, comme quasi-Dieu). Relisons cette superbe page (déjà partiellement citée dans notre première Partie)[53] qui touche au plus profond de la vocation d'écrivain de Sartre. « Plus que le martyre, c'était la mort que je recherchais. Longtemps j'avais redouté de finir comme j'avais commencé, n'importe où, n'importe comment, et que ce vague trépas ne fût que le reflet de ma vague naissance. Ma vocation changea tout : les coups d'épée s'envolent, les écrits restent, je découvris que le Donateur, dans les Belles-lettres, peut se transformer en son propre Don, c'est-à-dire en objet pur. Le hasard m'avait fait homme, la générosité me ferait livre ; je pourrais couler ma babillarde, ma conscience, dans des caractères de bronze, remplacer les bruits de ma vie par des inscriptions ineffaçables, ma chair par un style, les molles spirales du temps par l'éternité, apparaître au Saint-Esprit comme un précipité du langage, devenir une obsession pour l'espèce, être *autre* enfin, autre que moi, autre que les autres, autre que tout (...). Je n'écrirais pas pour le plaisir d'écrire mais pour tailler ce corps de gloire dans les mots. À la considérer du haut de ma tombe, ma naissance m'apparut comme un mal nécessaire, comme une incarnation tout à fait provisoire qui préparait ma transfiguration : pour renaître il fallait écrire, pour écrire, il fallait un cerveau, des yeux, des bras ; le travail terminé, ces organes se résorberaient d'eux mêmes (...) »[54]. Un peu plus haut, Sartre écrivait (*M*, p. 97) : « Fils de personne, je fus ma propre cause », et commentait ainsi cette formule très significative : « Quand je revois ma vie, de six à neuf ans, je suis frappé par la continuité de mes exercices spirituels. Ils changèrent souvent de contenu, mais le programme ne varia pas : j'avais fait une fausse entrée, je me retirais derrière un paravent, et recommençai ma naissance à point nommé, dans la minute même où l'univers me réclamait silencieusement » (*M*, p. 97-98). Le fantasme d'auto-engendrement comme sursomption imaginaire de la naissance humaine et de son horrifiante contingence joue ici à plein.

Mais précisément chez M. Eckhart l'expérience mystique s'affirme comme possibilité *effective* d'une renaissance de la créature finie en

[53] Cf. *supra*, p. 141-142.

[54] *Les Mots*, *op. cit.*, p. 163-164.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dieu. C'est un point que J. Ancelet-Hustache avait déjà bien aperçu dans son classique *M. Eckhart et la mystique rhénane*[55] et que les travaux plus récents ont confirmé et approfondi. Selon la perspective inspirée de la patristique grecque (et de Grégoire de Nysse en particulier), d'une restauration en l'âme de son statut originel d'image de Dieu (que l'Incarnation et la Rédemption ont rendu possible), *en toute âme qui se renonce ré-advient – littéralement re-naît – à chaque fois l'engendrement primordial du Fils par le Père et dans l'Esprit, ainsi que la création de toutes choses à partir de cette Vie divine originelle*. Le processus de divinisation prend dès lors la forme très particulière d'une réactivation de l'*Auto-Engendrement primordial de la Déité*, source de toute vie dans toutes les créatures. « Le Père, écrit Eckhart dans le Sermon 4, engendre son Fils dans l'éternité, égal à lui-même : « Le Verbe était auprès de Dieu et Dieu était le Verbe » (*Jean*, 1, 1) : il était identique à lui dans la même nature. Je dis encore plus : il l'a engendré dans mon âme. Non seulement elle est auprès de lui et de même il est auprès d'elle, égal à elle, mais il est en elle et le Père engendre son Fils dans l'âme de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité et non autrement (...). Le Père engendre sans cesse son Fils, et je dis plus encore : il m'engendre en tant que son Fils et le même Fils. Je dis davantage : il m'engendre non seulement en tant que son Fils, il m'engendre en tant que lui, et lui en tant que moi, et moi en tant que son être et sa nature »[56].

La relève du néant créaturel par identification à la Vie divine – Dieu (comme Père), naissant (comme Fils), de lui-même, ce « lui-même » étant l'Esprit –, est un thème qui manifestement fascine Sartre en 1927 – c'était d'ailleurs dans l'ouvrage de Delacroix, très confus sur beaucoup de points de d'interprétation doctrinale, le thème le mieux compris. Demeure évidemment l'opposition cruciale entre l'affirmation eckhartienne d'une relève *possible* et l'affirmation sartrienne d'une relève *impossible* (purement fantasmée).

---

[55] J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, *op. cit.*, p. 67. « Cette doctrine de la naissance du Verbe dans l'âme qui s'est renoncée est au cœur de la mystique d'Eckhart, le foyer qui l'éclaire toute (...) ».

[56] Cf. E. Zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, *op. cit.*, p. 59, n. 52.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si donc on ne peut pas tout à fait donner à la formule sartrienne sur le mysticisme « sans Dieu » d'Eckhart ce sens fort qui fait basculer la pensée de ce dernier dans l'athéisme pur et simple, sans doute est-il possible de lui donner un sens plus faible. Il s'agirait seulement pour Sartre de donner à entendre qu'Eckhart tendrait à s'éloigner, sinon d'une croyance « en Dieu » – ce qui ne paraît quand même guère pouvoir se soutenir –, du moins d'une croyance au Dieu du *credo* chrétien, cette Personne transcendante, omnipotente et omnisciente, créatrice de toute choses *ex nihilo* (de l'homme en particulier, cette créature hors série prédestinée à une histoire surnaturelle, scandée par la chute, l'incarnation et la rédemption).

Appartiendraient à cette ligne de pensée deux autres passages du Diplôme. Dans le premier (DES, p. 175), Sartre oppose de nouveau l'expérience mystique de Jean de la Croix qui, dit-il, ne peut aboutir sans le bon vouloir de Dieu (*a.v.* sans sa grâce), à celle des rhénans, selon laquelle, à l'âme qui se renonce, il *ne peut pas ne pas advenir* qu'elle devienne Dieu. Dans le second, Sartre loue Tauler d'avoir, à la différence de Jean de la Croix, exténué la dépendance de l'âme, dans son mouvement de divinisation, au bon vouloir de son créateur tout puissant. « Tauler, plus hardi, *moins orthodoxe que Jean de la Croix*, enseigne donc une incantation pour prendre Dieu dans nos rets, pour le contraindre. Qui descend dans son âme, silencieuse et nue, doit forcément y trouver Dieu »[57]. L'idée de créditer ainsi la pensée des mystiques rhénans d'une véritable prise de distance par rapport au Dieu chrétien a peut être été, redisons-le, suggérée par Delacroix (cf. son interprétation « panthéiste » de M. Eckhart), mais elle ne semble pas se justifier du point de vue de la vérité historique[58].

---

[57] DES, p. 178. Cf. ce passage des *Sermons* cité par E. Zum Brunn, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, *op. cit.*, p. 18. « Si je m'abandonne, il faut nécessairement qu'il [Dieu] veuille pour moi ce qu'il veut pour lui-même, ni plus ni moins, et de la même manière qu'il le veut pour lui-même ; et si Dieu n'agissait pas ainsi, Dieu ne serait pas juste et il ne serait pas Dieu, ce qui est sa nature et son essence ».

[58] J. Ancelet-Hustache, par exemple, affirme que l'expérience mystique eckhartienne non seulement est indissociable d'une adhésion « au Christ, à l'Église, à tout le *Credo* catholique », mais encore qu'elle s'explicite et se systématise dans une spéculation théologique fortement enracinée dans l'orthodoxie chrétienne (*Maître Eckhart et la mystique rhénane*, *op. cit.*, p. 52-53). De même, A. de Libera et E. Zum Brunn déterminent ainsi l'intention fondamentale de la pensée eckhartienne : « exprimer dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

À ce propos il faut se souvenir que l'affirmation de la possibilité – et l'exploration des moyens de la réalisation – du retour de l'âme à Dieu grâce à l'intellection unitive, s'effectue chez Eckhart selon une problématique très complexe qui tisse ensemble de multiples fils doctrinaux issus du « christianisme néoplatonisant » : au premier chef la pensée d'Albert le grand, lui même renvoyant plus lointainement (si l'on admet que sa doctrine synthétise la théologie augustinienne de la béatitude, la noétique avicennienne et la théologie dionysienne de l'union mystique) à Augustin, Denys et Grégoire de Nysse, jusqu'aux deux foyers originels du néoplatonisme authentique et de la Bible[59]. Incontestablement donc, *deux* fils de chaîne (le chrétien *et le platonicien*) et non pas un seul, soutiennent le tissage de l'interprétation eckhartienne de la conversion, et on a peut-être là une justification possible de l'interprétation sartrienne.

Il est en effet frappant que Sartre mette précisément l'accent sur ce qui chez Eckhart évoque plus la *katharsis* néo-platonicienne que le salut chrétien, c'est-à-dire sur l'idée que « l'âme est de nature divine »[60]. Ce qui fausse incontestablement son interprétation de la mystique rhénane. En vérité, par tout un côté essentiel, la conception eckhartienne du « retour à Dieu-être grâce à l'intellection unitive »[61] s'inscrit, comme nous venons de le rappeler, assez nettement dans la tradition théologique la plus orthodoxe – l'influence la plus directe étant celle d'Albert le Grand, explicitement assumée par exemple dans le Sermon 80, qui reprend la doctrine albertinienne de l'épanchement du Dieu-Un « en toutes choses », mais tout « particulièrement dans l'âme douée d'intellect »[62]. Plus lointainement, la doctrine augustinienne de la *conversion* constitue un source majeure d'inspiration pour Eckhart. Mais il reste vrai que chez Eckhart des aspects étranger au

---

un contexte doctrinal chrétien ce en quoi consiste la divinisation de l'âme, et définir (...) le mode de sa parenté avec l'incréé » (*Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, *op. cit.*, p. 25).

[59] A. de Libera, *La mystique rhénane* (Paris, Seuil, 1994), chap. 2. Le néoplatonisme authentique, explique-t-il, pénètre le Moyen Âge chrétien *via* le *Liber de causis* et les traductions de Proclus au 13e siècle.

[60] J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, *op. cit.*, p. 8.

[61] E. Zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, *op. cit.*, p. 18.

[62] *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, *op. cit.*, p. 47.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

credo proprement chrétien s'insinuent à la faveur de tendances authentiquement néoplatoniciennes. L'intérêt de Sartre pour ces dernières – en quelque sorte sa lecture minore dans la pensée eckhartienne les aspects les plus fortement ancrés dans le dogme chrétien, et corrélativement majore les aspects les plus purement néo-platoniciens – s'explique en partie sans doute par le fait qu'il interprète le type mystique pur comme une sorte d'*extinction de toute vie représentative* (au premier chef imaginative). Or c'est bien à cela qu'aboutissent les sermons eckhartiens les plus fortement attirés – sans doute en raison de la réception de Proclus dans les milieux rhénans[63] – dans la sphère d'attraction de l'hénologie négative.

3. Le savant

La science pose à son tour problème par rapport à l'affirmation du chapitre précédent selon laquelle toute pensée est nécessairement imagée. Les quelques pages consacrées par le Diplôme à l'imagination dans le travail scientifique ne nous arrêterons pas longtemps. D'abord parce que Sartre avoue lui-même qu'il n'a guère eu le temps de creuser la question en profondeur – il se contente de résumer rapidement et de manière assez vague quelques réflexions de scientifiques sur la question (essentiellement Poincaré), et d'essayer de relier ces réflexions à la doctrine du « schème symbolique » dont on a vu qu'elle constituait de très loin la meilleure approche selon lui de la pensée imageante. Ensuite parce que ces pages ne constituent guère de réserves d'analyses pour le développement futur de la pensée sartrienne.

On rappellera toutefois que le premier paragraphe de l'Introduction de *L'être et le néant* s'appuiera largement, pour critiquer tous les dualismes de l'être et du paraître et soutenir que « la pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série de ses apparitions »[64], sur tout un courant de pensée scientifico-épistémologique d'inspiration nominaliste dont Poincaré constitue la figure essentielle.

---

[63] A. de Libera, *La mystique rhénane*, *op. cit.*, p. 278.

[64] *EN*, p. 12. (Et notre commentaire dans « Le phénoménisme comme voie d'accès à l'ontologie phénoménologique », *art. cit.*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Des indications du Diplôme sur les sciences physiques, il ressort surtout que Sartre maintient fermement à leur propos la thèse du caractère nécessairement imagé de toute pensée. Il précise simplement que dans ce cas particulier, l'image dont se réduire à un *schème* strictement subordonné au concept, de sorte que corrélativement le physicien doit soigneusement veiller à ne pas se laisser emporter par le foisonnement désordonné des images symboliques.

En ce qui concerne la pensée mathématique, Sartre s'appuie sur le chapitre 1 de la première Partie de l'ouvrage de Poincaré : *La valeur de la science*. Intitulé : « L'intuition et la logique en mathématiques », il a très probablement frappé Sartre par sa démarche nettement psychologique[65]. Poincaré commence en effet par poser l'existence en mathématiques de « *deux sortes d'esprits* entièrement différents » ; les uns sont « avant tout préoccupés de la logique » ; les autres « se laissent guider par l'intuition et font du premier coup des conquêtes rapides »[66]. Suivent deux portraits concrets de mathématiciens illustrant, le premier, le type de « l'analyste », le second, le type du « géomètre »[67].

Apparemment, la manière dont Poincaré oppose « l'analyste » et le « géomètre » recoupe ce que le Diplôme avançait lors de la discussion critique de Messer et de Bühler : la pensée vivante, affirmait Sartre, est nécessairement imagée, mais la reconstruction logique de cette pensée fait disparaître toute trace d'images. Or il y a bien quelque chose d'analogue dans la distinction opérée par Poincaré entre « esprit d'analyse » et « esprit de géométrie » puisqu'elle revient à séparer, d'un côté l'intuition (essentielle en particulier pour inventer), et d'un autre côté la rigueur démonstrative formelle (essentielle pour vérifier et valider). Toutefois il n'y a pas identité entre les conceptions de la pensée mathématique du Diplôme et de *La valeur de la science*. Chez Sartre la pensée mathématique est totalement ressaisie par l'imagination sensible, tant du côté des esprits analytiques (qui se meuvent dans les images enveloppantes) que du côté des esprits géométriques (qui se meuvent dans les images enveloppées) – ce qui n'est pas du tout le

[65] Cf. J. Vuillemin, Préface à *La valeur de la science* (Paris, Flammarion, 1970), p. 8. « Le premier chapitre est consacré à la psychologie de l'invention mathématique, dans le style de l'enquête qui sera plus tard menée par Hadamard ».

[66] H. Poincaré, *La valeur de la science*, *op. cit.*, p. 27.

[67] *La valeur de la science*, *op. cit.*, p. 28-29.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

point de vue de Poincaré. En ce qui concerne les analystes en particulier, Sartre n'accepte pas – ce qui est bien la position de Poincaré, la seule correcte évidemment du point de vue mathématique – que disparaisse de leur travail toute forme d'imagination sensible[68]. En ce qui concerne les géomètres d'autre part, Sartre suggère la présence nécessaire d'images enveloppées là où Poincaré, tout en reconnaissant à la géométrie, par rapport à l'analyse et à l'arithmétique, une plus grande proximité à la physique expérimentale, s'empresse de préciser combien le recours à l'intuitivité sensible entraîne systématiquement la géométrie dans l'erreur[69].

4. L'artiste

La vingtaine de pages que le Diplôme consacre à la psychologie de l'artiste sont intéressantes pour deux raisons. D'abord en ceci – qui rappelle ce qui nous disions déjà à propos de l'élucidation du mysticisme – qu'elles constituent, *via* un premier contact avec le domaine de l'interprétation psychologique (Ribot, Delacroix) et psychanalytique (Baudouin) de l'œuvre d'art (au premier chef de la littérature)[70], une réserve d'analyses où Sartre puisera pour sa future anthropologie.

---

[68] *La valeur de la science* explique (*op. cit.*, p. 32-33, 39) que l'intuitivité signifie trois choses distinctes. L'intuition, c'est d'abord l'imagination sensible, qui relève des sciences expérimentales plus que des mathématiques. Mais elle a deux autres significations, proprement mathématiques : principe de récurrence et intuition du nombre ; il s'agit alors de cette intuition non sensible qui soutient le travail des analystes.

[69] Nous avons vu que pour Sartre l'espace géométrique, qu'il appelle « intellectuel », est en fait un espace sensible (cf. *supra*, p. 433).

[70] Les trois sources explicites de Sartre sont : Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice* (Paris, Alcan, 1900). H. Delacroix, *Psychologie de l'art* (Paris, Alcan, 1927). Ch. Baudoin, *Le symbole chez Verhaeren* (Institut int. de psychag. et de psychot. de Genève, 1924). Un peu après le Diplôme, Baudouin (psychanalyste jungien) publiera chez Alcan une *Psychanalyse de l'art* (1929). Le DES fait allusion à la *Traumdeutung* de Freud. Sartre à l'époque avait lu selon S. de Beauvoir (*FA*, t. 1, p. 27) deux œuvres de Freud : la *Traumdeutung* (trad. fr. I. Meyerson : *La science des rêves*, Paris, P.U.F., 1926). Et *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (trad. fr. Jankélévitch, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, 1923).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ensuite, parce qu'elles confirment rétrospectivement ce que nous avons déjà aperçu à plusieurs reprises, à savoir que la conception sartrienne de l'imagination dans le Diplôme est d'abord et fondamentalement celle d'une imagination *créatrice*, qui prend sa source pour une grande part dans une réflexion sur l'œuvre d'art[71]. Le départage fondamental entre les innombrables positions psychologiques et philosophiques critiquées (Ribot, Taine, etc.) et les rares positions défendues (Flach, Garnier, Delacroix), s'effectue dans le Diplôme toujours plus ou moins à partir de cette question : *l'imagination a-t-elle été ou non reconnue dans sa nature de spontanéité créatrice ?* C'est-à-dire au fond d'imagination symbolisante ? D'où l'importance de l'analyse de l'imagination artistique : son caractère créateur très manifeste permet de critiquer de manière particulièrement convaincante le préjugé chosiste qui obère la presque totalité des travaux psychologiques, philosophiques et psychanalytiques sur l'imagination[72].

Comme c'était prévisible, c'est l'analyse de l'imagination créatrice chez Ribot qui permet à Sartre de fixer le type pour ainsi dire pur du préjugé chosiste, la matrice de tous les errements psychologiques et psychanalytiques. Sartre s'attache essentiellement à la première Partie de l'*Essai sur l'imagination créatrice*, ce qui est de bonne guerre, puisque c'est bien dans cette Partie (intitulée « Analyse de l'imagination ») qu'apparaît en pleine lumière le préjugé chosiste-naturaliste de Ribot. En dépit de ses efforts pour dépasser l'étude d'une imagination simplement « reproductrice » vers l'interprétation d'une imagination authentiquement « créatrice »[73], l'ouvrage ne parvient pas à rompre véritablement avec les présupposés essentiels de la doctrine, à savoir la conception du psychisme comme « association » d'« états de conscience » – associations elles-mêmes systématisées par des

---

[71] Cf. *supra*, p. 305, n. 1 ; p. 308-310 ; p. 378 *sq.* ; p. 447 *sq.* Le lien originel entre les questions de l'imagination et de l'art va être masqué par le tournant phénoménologique, parce que la psycho-phénoménologie de la conscience imageante ne considèrera nullement la créativité comme trait d'essence de l'imagination. (Le thème de l'art est à peine effleuré à la fin de *L'imaginaire*).

[72] Delacroix, en insistant fortement dans sa *Psychologie de l'art*, sur le caractère créateur de l'activité artistique, est l'un des rares penseurs à ébaucher une critique du préjugé chosiste. Chez Ribot en revanche, l'étude de l'imagination créatrice succombe totalement à ce préjugé.

[73] Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, *op. cit.*, Préface, p. V.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« dispositions » et « tendances » exprimant l'organisme vivant[74]. Pour Sartre cette analyse de l'imagination rate totalement, en dépit de ses prétentions, la dimension créatrice de cette dernière.

C'est en particulier frappant dans le premier chapitre du livre, auquel le Diplôme s'attarde longuement. Il s'agit de décrire l'imagination créatrice par son aspect « intellectuel », c'est-à-dire comme capacité de produire des « idées ». Or, comme Sartre s'en aperçoit sans difficulté, cette création se réduit à des « dissociations » et à des « associations », de sorte que toute cette psychologie retombe dans le vieil associationnisme vermoulu. Pour rendre toutefois entièrement justice à Ribot, il conviendrait de ne pas oublier que pour lui associations et dissociations sont portées par un « facteur intellectuel », qui constitue une véritable capacité à penser par analogie. Mais cette capacité, entièrement relative (comme toujours chez lui), à l'organisme vivant, ne peut guère il est vrai nous arracher à l'extériorité d'inertie, et on ne peut donc pas reprocher au Diplôme de la négliger. En revanche Sartre s'attache assez longuement, d'une part au facteur « émotionnel » (ou « affectif »), d'autre part au facteur « inconscient », censés chez Ribot contribuer, à côté du « facteur intellectuel », à régler le jeu des associations et des dissociations d'images.

Ce qui est curieux dans la restitution par le Diplôme des considérations de Ribot sur le « facteur affectif » – considérations entièrement prises dans un naturalisme de la disposition et de la tendance –, c'est qu'elles servent à Sartre d'amorçage pour la reconstitution (et la critique) d'une doctrine *psychanalytique* de l'imagination créatrice (que Sartre trouve, en partie chez Freud lui-même, mais aussi chez un psychanalyste plutôt proche de Jung, Ch. Baudouin, le fondateur de la psychocritique). Dans *La logique des sentiments*, observe Sartre, Ribot s'explique quelque peu sur le facteur affectif ou émotionnel en mobilisant, d'une part, une sorte de « condensation » des états de conscience portés par un état affectif commun, et d'autre part une espèce de « transfert ». Il cite ce passage du livre (DES, p. 191) : « lorsqu'un état intellectuel a été accompagné d'un sentiment vif, un état semblable ou analogue tend à susciter le même sentiment. Lorsque des états intellectuels ont coexisté, le sentiment lié à l'état initial, s'il est vif, tend à se transférer aux autres ».

[74] L'insistance sur la nature motrice de l'imagination créatrice s'explique par la volonté de réduire le psychique à l'expression immédiate de l'organique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Aussi étonnant que cela paraisse, Ribot dans le premier quart du siècle – et contrairement à bon nombre de ses confrères psychologues français – avait été plutôt réceptif à la psychanalyse, mais c'était moyennant une certaine violence faite à la doctrine freudienne, parce qu'il fallait la faire rentrer de force dans le cadre de sa propre psychologie dynamique naturaliste. C'est-à-dire qu'il mettait, dans sa vision de la psychanalyse, exclusivement l'accent sur l'explication économico-dynamique, dans laquelle le psychisme se ramène à des « appareils » où circule de l'« énergie » sous différentes formes (libre, liée), susceptible d'être « accumulée » ou « déchargée » suivant des chaînes neuroniques, etc. Et, corrélativement, il attirait l'inconscient freudien dans l'orbe d'un dynamisme psychique à ancrage organique. Examinons ces deux points qui sont à l'arrière-plan de la compréhension sartrienne de Freud en 1927.

En suggérant qu'entre Ribot et Freud il y aurait une certaine parenté, le Diplôme montre qu'à l'époque c'est une conception objective-explicative – à forte coloration « énergétiste » – de la psychanalyse qui domine chez Sartre[75]. De là viennent en grande partie ses préventions

---

[75] Sur l'orientation de la psychopathologie en France à l'époque des études de Sartre, cf. *supra*, p. 359-365. De là viennent en partie les préventions de Sartre par rapport à la psychanalyse, qui aurait selon lui le tort de réduire la spontanéité psychique à l'extériorité d'inertie. Un parallèle est possible avec la *Critique des fondements de la psychologie* de Politzer (cf. *supra*, p. 363, n. 111). Rappelons que ce dernier admire chez Freud l'ouverture de perspectives sur une « psychologie concrète » en première personne, capable de comprendre le drame d'un cours de vie singulier (*op cit.*, p. 110). Mais qu'il refuse le retour en force de la « psychologie abstraite », construisant un modèle dynamique en troisième personne de l'appareil psychique (*op. cit.*, p. 148). Chez Sartre, l'hostilité à Freud vient en outre très tôt du refus de l'étiologie sexuelle des rêves et des symptômes (S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 27). Janet, Régis, Hesnard, Dumas, refusèrent aussi l'ainsi-nommé « pansexualisme » freudien (E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 1, *op. cit.*, p. 252 *sq.* ; cf. *supra*, p. 363 *sq.*). Enfin, Sartre a été très marqué dans sa formation philosophique par le style réflexif issu du *cogito* cartésien (cf. *supra*, p. 173-174). La critique de l'inconscient apparaît dans *La transcendance de l'Ego* – mais il ne s'agit pas spécifiquement de l'inconscient freudien ; il s'agit (*TE*, p. 48-49) de refuser l'idée qu'une partie des vécus psychiques puisse être définitivement cachée à une autre partie, de telle sorte que la partie consciente ne pourrait faire que des hypothèses incertaines sur la partie inconsciente. Or c'est absurde : « le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi » (*TE*, p. 23-24). Dans *L'être et le néant* et l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, l'attitude de Sartre par rapport à Freud est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

insurmontables par rapport à Freud et à son projet de réduire la spontanéité psychique à l'extériorité d'inertie. Car dès 1927 Sartre affirme fortement que le psychisme est, non pas certes à proprement parler réfléchi, mais bien *pour soi*[76]. Il est très possible que cette représentation de la psychanalyse comme interprétation naturaliste et réifiante du psychisme soit venue à Sartre de la lecture du chapitre VII de la *Traumdeutung* (ouvrage cité page 253 du Diplôme), où le modèle proposé du psychisme repose sur l'hypothèse économique d'une circulation et d'une répartition dynamiques de l'énergie psychique.

Les deux concepts de « transfert » et de « condensation » – dont Sartre signale l'importance dans la théorie de l'imagination créatrice chez Ribot– sont de fait théorisés dans *L'interprétation des rêves*. « Transfert » (« *Übertragung* ») y est employé pour désigner un mode de *déplacement* du désir inconscient qui vient investir les contenus préconscients. Quant à la « condensation » (« *Verdichtung* »), on sait le rôle qu'elle joue dans la compréhension du travail du rêve. Transfert et condensation renvoient bien à l'hypothèse économique d'un déplacement de l'énergie psychique au long de chaînes associatives et dès lors ils nous ramènent au déterminisme associationniste dont tout le Diplôme cherche à se dégager pour élaborer sa doctrine de l'imagination créatrice. De là vient très probablement l'affirmation de Sartre selon laquelle une parenté existe entre l'« *Assoziation* » freudienne réglée en profondeur par une dynamique psychique impliquant une véritable énergétique, et la psychologie dynamique de Ribot qui, comme le remarque le Diplôme, reste fondamentalement un associa-

---

ambivalente. D'un côté il reproche vertement à Freud d'avoir affirmé que le sujet se trompe radicalement et constamment sur la signification – qui lui échappe par principe – de ses conduites, ce qui revient *ipso facto* à briser l'ipséité, c'est-à-dire l'immanence du pour soi à lui-même ; et par ailleurs d'avoir totalement méconnu le choix (conscient) d'exister en quoi se résume la réalité-humaine, au profit d'une détermination chosiste du psychisme humain. Mais l'esquisse de « psychanalyse existentielle » est moins sévère par rapport à Freud. On lui rend bien hommage, puisque l'anthropologie de la réalité-humaine projetée est baptisée précisément « psychanalyse existentielle » ; c'est qu'il y a chez Freud les linéaments – probablement dans ses « histoires de malades » (Dora, le président Schreber, le Petit Hans...) – d'interprétations valables de cours de vie singuliers. Cependant Freud reste accusé d'avoir mésinterprété la totalité signifiante que le sujet choisit d'être en une symbolisation dont il serait l'effet.

[76] Cf. *supra*, p. 374-377.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tionnisme se contentant de soumettre le groupement des associations à un jeu de dispositions et de tendances (en grande partie inconscientes).

Cette parenté se double d'une acceptation commune de l'inconscient[77], qui se heurte évidemment au refus catégorique de Sartre. « Nous savons, écrit ce dernier (DES, p. 191), qu'on est aujourd'hui beaucoup plus réservé sur l'inconscient ». Formule à l'emporte-pièce qui souligne au moins la perception juste d'une résistance à la pénétration de Freud en France dans le premier tiers du siècle, à la fois du côté de la philosophie réflexive (Alain) et de la psychopathologie. Le refus sartrien est à l'époque encore très peu argumenté, il exprime surtout ce « sentiment profond de liberté » – entendue comme spontanéité créatrice – dont Sartre confiera à S. de Beauvoir en 1974 qu'il avait constitué le sol de conviction primordial de toute son existence[78]. Remarquons aussi que Sartre vise moins l'inconscient freudien que l'inconscient (où plutôt le subconscient) « à la française » (E. Roudinesco) dont Ribot avait été l'initiateur et qui constituait la clé de voûte d'une psychologie dynamique à ancrage corporel. Comme la plupart des psychologues et cliniciens français de l'époque, Sartre connaissait beaucoup mieux le second que le premier et était tenté de lire le second à partir du premier, à la faveur d'une interprétation orientée et discutable du modèle freudien.

Notons enfin que la conception de Ribot conduisait implicitement[79] à une interprétation (insoutenable pour Sartre) de l'activité artistique

---

[77] Dans l'*Essai sur l'imagination créatrice*, Ribot consacre un chapitre au « facteur inconscient » (ou « subconscient ») de la création, sans mentionner Freud et en se préoccupant surtout de faire de l'inconscient un fait d'expérience (et non une hypothèse théorique – psychologique ou physiologique). Rappelons que Ribot est l'auteur de *La vie inconsciente et les mouvements*. Janet (élève de Ribot), Wallon, Dumas acceptent eux aussi un inconscient (non freudien). La différence fondamentale entre la conceptualisation janétienne et freudienne de l'inconscient passe par ce fait que la clé de toute l'interprétation du psychisme c'est, chez le second, le refoulement qui scinde irrémédiablement l'inconscient du conscient et, chez le premier, les oscillations de la tension psychologique : au plus bas degré de tension, tout retombe dans « l'automatisme » (cf. *L'automatisme psychologique*).

[78] *CA*, p. 492 *sq.* Cf. aussi S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 27.

[79] L'*Essai sur l'imagination créatrice* parle peu de l'artiste, évoqué comme en passant dans le cadre de l'étude de l'imagination « diffluente » et de l'imagination « plastique ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme simple combinatoire d'images, que le Diplôme rapproche de la compréhension psychanalytique du symbolisme – moins d'ailleurs sous sa forme strictement freudienne (cf. *L'interprétation des rêves* et *L'introduction à la psychanalyse*) que sous sa forme jungienne (cf. Ch. Baudouin, *Le symbole chez Verhaeren*). L'absurdité de l'associationnisme – dans sa version psychologique (Ribot) ou psychanalytique (Freud, Jung) – éclate dans son échec à comprendre la création et la contemplation esthétiques. À l'opposé, la métaphysique de l'imagination « créatrice de forme et de matière » (A. Garnier) et la psychologie de la « construction » esthétique (H. Delacroix), entraperçoivent quelque chose d'essentiel dans la création artistique[80]. Toute œuvre d'art, selon Sartre, doit être interprétée fondamentalement comme expression symbolique de la personnalité *singulière* de l'artiste et de son imagination créatrice – et non pas à partir d'un symbolisme impersonnel qui serait comme une langue fondamentale de l'humanité que l'artiste n'aurait qu'à s'approprier. (Le Diplôme continue de dérouler le fil rouge du thème de l'individualité créatrice).

Mais précisément la psychanalyse freudienne du symbolisme esquissait déjà ici selon Sartre un fourvoiement que Jung et ses épigones (Baudouin) ne firent qu'accentuer. Pour interpréter correctement par exemple le réseau des images obsessionnelles chez Verhaeren, il faudrait les penser comme expressions symboliques de la personnalité singulière qui pour ainsi dire s'y fait signifier, et non pas (Baudouin) comme une combinatoire d'éléments significatifs déterminée par les complexes primitifs (Œdipe, Électre, etc.). Cette personnalité singulière est le « foyer » de ces « surperceptions » évoquées à propos de Proust. Elle ouvre sur un monde imaginaire singulier où s'exprime une « structure » déterminée de personnalité[81].

5. Le schizoïde

Comme nous l'avons démontré, la psychopathologie en 1927 avait largement commencé d'intégrer à son champ d'étude les types de

[80] DES, p. 193, 200.

[81] DES, p. 203. Les images symboliques du chapitre 2 du Diplôme apparaissent donc bien comme devant être dotées de caractères propres à chaque personnalité singulière.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

personnalité ou de caractère. La psychiatrie française s'était en particulier intéressée aux constitutions typiques prédisposant aux diverses pathologies (Dupré)[82]. Sartre emploie dans son Diplôme un terme venant du psychiatre allemand E. Kretschmer – « le schizoïde » – qui désigne un type de personnalité prédisposant à cette maladie mentale appelée schizophrénie.

Sur la question de l'imagination chez le schizoïde, Sartre est extrêment bref. Comme il le dira dans *L'imaginaire*[83], cette maladie selon lui (ce n'était pas la position de Kraepelin), à la différence de la « psychose hallucinatoire chronique », n'implique pas de confusion entre image et perception (confusion, d'ailleurs, dont on ne voit pas très bien comment elle serait possible si l'on admet cette différence de nature entre perception et imagination défendue par le Diplôme). Il refuse d'interpréter la schizophrénie comme une rupture complète de contact avec la réalité, traduite dans de véritables hallucinations. Il s'agirait plutôt (ce thème, issu de la *Psychologie de l'art* de Delacroix, est appelé à un bel avenir dans la compréhension sartrienne de la pathologie mentale), d'une sorte de jeu : le sujet se figure être tel personnage en l'incarnant par des attitudes et postures du corps, puis ce jeu tourne mal, il finit par se laisser captiver par l'image créée au point de confondre le réel et l'irréel[84].

[82] Pour le psychiatre E. Dupré (1862-1921), l'altération chez le sujet des fonctions normales d'imagination, d'émotion et de motricité crée une « constitution morbide » prédisposant à une pathologie spécifique. Par exemple, pour l'imagination, une prédisposition à la psychose imaginative aiguë ou chronique. Cf. J. Postel, C. Quétel, *Nouvelle Histoire de la psychiatrie*, *op. cit.*, p. 618.

[83] *Iaire*, p. 286.

[84] Sartre utilise ici les analyses de Delacroix dans sa *Psychologie de l'art* (chap. 1).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE CINQ

L'IMAGE ET LE CORPS

Après la parenthèse constituée par l'étude des types d'imagination, Sartre reprend le fil de son étude de l'imagination comme fonction psychique. L'ayant distinguée en nature de la perception, puis identifiée à la spontanéité pensante, il examine maintenant son rapport au *corps*. L'existence d'un tel rapport à été suggérée à plusieurs reprises : radicalement non substantielle, la spontanéité imageante ne peut être que foncièrement relative au corps (essentiellement sensori-moteur)[1]. Le rebond de l'analyse, en outre, est motivé par la discussion de la théorie de l'imagination créatrice de Ribot au chapitre précédent, puisque ce dernier met fortement l'accent sur ce qu'il appelle la « nature motrice » de l'imagination[2].

Curieusement Sartre choisit pour sa nouvelle et ultime étude le titre : « Image et personnalité ». On aurait envie de dire que ce titre eût mieux convenu pour le chapitre précédent. L'apparition du problème de la personnalité s'explique par deux raisons. D'abord le fait que livre

---

[1] Nous admettons, malgré les hésitations du Diplôme, que l'affectivité n'est pas essentiellement corporelle. Non substantialité de la spontanéité imageante, cf. *supra*, p. 311-312, 335, 389-390, 451, 472, etc. Relativité de cette spontanéité inconsistante au corps, cf. *supra*, p. 315, 391 n. 3, 439, etc.

[2] Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, *op. cit.*, p. 1 *sq.* La « nature motrice » de l'imagination signifie chez Ribot essentiellement son caractère dynamique, exprimant (selon le parallélisme psycho-physiologique), la vie sensitivo-motrice du corps. Sartre utilise aussi dans le Diplôme *La vie inconsciente et les mouvements*. S'il accepte, c'est bien clair, l'idée que l'imagination exprime le corps en ses postures et mouvements, il ne reprend évidemment nullement l'interprétation paralléliste de cette expression, ni la réification y afférente des vécus en « états » de la « substance » psychique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de G. Dwelshauvers (*Les mécanismes subconscients*)[3] largement utilisé ici pour analyser la question des rapports entre image et corps, abordait la question des rapports entre conscience du *moi* et conscience du corps propre. Ensuite le fait que Dwelshauvers et surtout A. Hesnard (cf. *La relativité de la conscience de soi*, seconde référence du chapitre), théorisaient l'émergence de la personnalité profonde en liaison aux modifications de la tension psycho-corporelle.

Participant d'une ligne de pensée proche des tenants de « l'inconscient à la française »[4], hostile à la psychanalyse, Dwelshauvers étudiait l'imagination comme dynamisme psychique « subconscient » exprimant directement la vie organique du corps. Le subconscient était censé jaillir dès que la capacité synthétique de la conscience s'affaiblissait (baisse de la tension mentale). Lorsque, expliquait-il, la vie psychique prend la forme de l'action consciente de son but – dans le raisonnement attentif ou l'action volontaire – la vie imageante est réduite au minimum. Dès lors en revanche que l'attention ou la volonté se relâchent, l'imagination prend son essor sous la poussée du subconscient porté par le corps. Ce que Dwelshauvers tentait d'établir par toute une série d'expériences, dont certaines ont frappé Sartre (qui les évoque non seulement dans le Diplôme, mais aussi dans *L'imaginaire*).

1. Image et mouvement

L'étude des réactions imagées d'un sujet à un mot (ou une phrase) inducteurs[5] permet à Dwelshauvers de vérifier que les images (visuelles principalement) surgissent à la faveur d'un relâchement de l'attention et de la lucidité – inversement, si l'effort de compréhension domine, l'imagerie ne se développe pas. Un questionnaire complémen-

---

[3] G. Dwelshauvers, *Les mécanismes subconscients* (Paris, Alcan, 1925). Sartre s'appuie en outre, secondairement, sur le livre d'A. Hesnard : *La relativité de la conscience de soi* (Paris, Alcan, 1924).

[4] Il cite favorablement Janet, Bergson, mais on perçoit aussi l'influence de Ribot.

[5] Dwelshauvers s'appuie ici sur Ribot et Binet, mais pas du tout sur l'École de Würzbourg, qui pourtant avant fondé l'étude psychologique-expérimentale des réactions de pensée des sujets à des mots inducteurs.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

taire permet de préciser la nature de l'imagination subconsciente (en particulier de déceler l'influence des dispositions affectives).

C'est ce rapport de l'image mentale au corps qui fait l'objet de deux séries d'expériences – Sartre reproduit soigneusement dans le Diplôme le résumé que fait Dwelshauvers de la première expérience. Il s'agit de demander à des sujets d'imaginer, les yeux bandés, une série de dix lignes égales et parallèles, puis d'essayer de retranscrire cette série au tableau noir (toujours les yeux bandés). « Il existe des images mentales, explique Dwelshauvers, qui sont la traduction consciente d'attitudes musculaires. Ces attitudes ne sont pas perçues par le sujet, mais elles donnent lieu, dans la conscience du sujet, à une image très différente de ce qu'elles sont. En d'autres termes, il arrive que la genèse de nos images mentales soit la suivante : 1° idée d'un mouvement à accomplir ; 2° attitude musculaire objectivant cette idée, cette intention motrice, sans que le sujet se rende compte de sa réaction motrice, de son attitude comme telle ; 3° image provoquée dans la conscience comme enregistrement de la réaction motrice, et qualitativement différente des éléments de cette réaction »[6]. Les étapes ainsi décrites constituent donc selon Dwelshauvers le développement typique des réponses des sujets à la consigne : « fermez les yeux, imaginez une ligne et la tracez-la au tableau ».

Dwelshauvers suggère ainsi que la production des images mentales est nécessairement (même si le sujet ne s'en rend pas compte)[7] portée par des attitudes et postures du corps et qu'elle est en conséquence dépendante des sensations kinesthésiques par lesquelles le sujet vit la position de son corps dans l'espace et les changements des différentes parties de ce corps les unes par rapport aux autres. Les sensations inconscientes de ces mouvements ébauchés et de ce corps ainsi globalement positionné portent toute l'activité imaginative. Dans l'expérience dont Dwelshauvers résume les résultats, cela signifie que pour former l'image (les yeux fermés) d'une série d'une dizaine de lignes égales et parallèles, les sujets doivent s'appuyer (même si cela échappe en partie ou même totalement à leur conscience) sur la sensation de leur corps dans l'espace ainsi que sur la sensation du geste qui s'ébauche dans leur main droite (s'ils sont droitiers) – geste

[6] Dwelshauvers, *Les mécanismes subconscients*, *op. cit.*, p. 50.

[7] Chez Dwelshauvers comme chez Ribot, l'influence de la motricité sur l'imagination est essentiellement « subconsciente » ou « inconsciente ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

complexe de tracer à l'horizontale les petits traits les uns à côté des autres, à une certaine vitesse (lorsqu'on fait entendre le battement suffisamment rapide d'un métronome), en partant d'un point et en arrivant à un autre. Toutes sensations, dit Dwelshauvers de manière quelque peu imprécise, qui se « traduisent » , « s'expriment » en images – ou qui « provoquent » les images[8]. Étant ainsi produites à partir d'attitudes et postures du corps, les images, on le comprend, peuvent être utilisées ensuite éventuellement par le sujet pour diriger certains mouvements *réels* (comme celui de tracer réellement au tableau la série de lignes).

Sartre, sans reprendre évidemment à son compte la doctrine de l'inconscient inhérente à ces analyses (toute la production d'images pour lui est consciente de manière irréfléchie et accessible à « l'introspection »), se réapproprie toutefois cette idée fondamentale que le corps moteur porte toute l'activité imageante. Cela n'est pas tellement étonnant : la spontanéité imageante ayant été déterminée comme foncièrement non substantielle (quoique hantée par la densité de la substance qu'elle cherche à se conférer), il est assez logique qu'elle ne puisse exister qu'engagée dans le corps (ce qui donne tort au spiritualisme) – sans s'y réduire (ce qui donne tort au matérialisme). La poursuite de la lecture du livre de Dwelshauvers confirme le rôle essentiel du corps dans la formation des images.

2. L'image du corps

À côté des sensations de postures et de gestes particuliers, Dwelshauvers dans son livre met en évidence, au sein des conditions corporelles de l'imagination, la sensation *globale* du corps agissant en s'adaptant à la situation. « L'image mentale, écrit-il[9], *est un intermédiaire plastique entre l'organisme et la volonté consciente* ; elle est la forme sous laquelle l'unité fonctionnelle des réactions motrices rend possible à notre conscience de se rendre compte de l'organisme ; et inversement, elle fournit à notre conscience la possibilité de mouvoir l'organisme, de donner une réalité à l'ordre de mouvement ; elle est la

[8] Dwelshauvers, *Les mécanismes subconscients*, *op. cit.*, p. 50, 51, 53, 58, 62.
[9] *Les mécanismes subconscients*, *op. cit.*, p. 139-140.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

manifestation psychologique du *mécanisme régulateur* dont les physiologistes cherchent à se rendre compte ». Ces remarques expliquent que Sartre exploite les recherches de Dwelshauvers dans un chapitre consacré aux rapports entre image et personnalité : le problème soulevé par le psychologue est bien celui de la conscience que le *moi* a de lui-même, non pas bien entendu dans son isolement impensable, mais dans son rapport *au monde*. À la suite de Dwelshauvers Sartre semble donc admettre en 1927 que la conscience globale du corps agissant (ce qui deviendra plus tard chez lui la conscience du « corps propre ») est moins sensitive qu'imaginative.

Comme il le précise immédiatement, le sens de ce que la tradition psychologique appelle « cénesthésie » en ressort profondément modifié. « Elle aussi se réduit à une conscience de mouvements. Une sensation cénesthésique provient en temps normal de contractions ou de relâchements (qu'il s'agisse de sphincters, du tube digestif, de vaisseaux sanguins, etc. ») [10]. Il s'agit donc paradoxalement (cela va contre le sens classique de la cénesthésie), non pas d'un *sentiment* immédiat et obscur de la vie organique, mais d'une conscience qui continue fondamentalement de s'éclater vers les choses en étant portée par le corps *moteur*. L'exemple de la douleur, que Sartre emprunte à H. Beaunis [11], est particulièrement frappant : elle est pour Sartre, non pas comme on aurait tendance à le croire, une impression confuse et organique, mais une conscience portée par le corps agissant, toujours-déjà projetée vers le monde où sont puisées les images qui explicitent cette douleur en ses différentes formes. On parle (Beaunis) de douleurs fulgurantes, perforantes, concassantes, corrosives, etc. « Il y a là, commente Sartre (DES, p. 219), symbolisme imagé immédiat. Qu'on songe que nous attribuons ainsi à la douleur 1° un *trajet ou parcours* 2° un *volume* 3° un *rythme*, toutes choses absolument indépendantes de ce qu'elle est en réalité ». Pas de représentation de soi pour le sujet, dans son rapport primordial au monde, qui ne soit portée par l'image globale de son corps en action.

---

[10] DES, p. 218. Cf. *EN*, p. 396.

[11] H. Beaunis (1830-1921) : physiologiste, fondateur avec A. Binet du premier laboratoire français de psychophysiologie et de *L'Année psychologique*. Sartre ne donne pas de référence. Peut-être utilise-t-il *Les sensations internes* (Paris, Alcan, 1889).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'ouvrage de Dwelshauvers a donc contribué a fixer chez le jeune Sartre une thèse très importante. Le corps moteur est moins senti comme une présence charnelle, qu'imaginé. « Notre corps [diffère] du monde extérieur en ce que nous percevons celui-ci *directement*, tandis que nous ne pouvons prendre conscience de celui-là, soi-disant objet immédiat, *que par des images* ; et ces images, bien entendu, varient depuis les simples déterminations spatiales jusqu'aux complexes symboliques les plus évolués. *Il n'y a pas de conscience immédiate de notre corps, alors que j'ai immédiatement conscience de cet encrier* »[12].

3. Image et tension psychique

Dwelshauvers avance à la fin de son livre une thèse (issue de Janet et Bergson) sur les degrés de tension de la conscience, qui modifie sensiblement les perspectives initiales sur les rapports entre imagination et corps.

Selon cette tout autre systématisation l'imagination se libère d'autant plus que faiblissent l'attention de la conscience au réel et sa concentration sur l'action efficace. Ce ne serait donc plus l'action corporelle, mais plutôt *l'inhibition de cette dernière* qui serait à l'origine du jaillissement des images. On pourrait à partir de là (c'est la voie sur laquelle s'engage Sartre) envisager que dans l'imagination ainsi déclenchée par inhibition de l'action, réémerge la personnalité profonde[13], sous forme de rêves, de rêveries ou de délires pathologiques. Sartre opère dans cette perspective un rapprochement – prolongeant ce qu'il vient de dire à propos du rapport de Ribot à Freud – entre la psychologie dynamique de Dwelshauvers et la psychanalyse.

---

[12] DES, p. 219 (nous soulignons). Il y a ici une de pierre d'attente pour l'élucidation, dans *L'être et le néant*, de la première dimension ontologique du corps propre. Dans cette dimension le corps propre n'est pas du tout éprouvé dans son intimité charnelle, mais comme centre d'actions qui nous projettent vers le monde.

[13] Ce qui nous ramènerait à la question de la perception esthétique : l'inhibition de l'action serait la condition de cette contemplation que Sartre appelait « surperception » et qui désignait, dans le prolongement de *La recherche* proustienne, le brusque surgissement d'un souvenir pur chargé d'émotion.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chez A. Hesnard[14], explique-t-il, tout comme chez Dwelshauvers, l'attitude du corps peut susciter (de manière inconsciente) une image qui en retour contribuera (de manière tout aussi inconsciente) à façonner l'attitude et à la justifier.

[14] A. Hesnard fut l'un des premiers introducteurs de Freud en France ; le livre utilisé par Sartre est *La relativité de la conscience de soi* (Paris, Alcan, 1924). Hesnard, que cite favorablement Dwelshauvers (*Les mécanismes subconscients*, *op. cit.*, p. 59), tire toute la théorie freudienne vers une étrange psychologie dynamique où le psychisme « naît silencieusement et progressivement de l'organique » (*op. cit.*, p. 35).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CONCLUSION

NATURE DE L'IMAGE

Le dernier chapitre du Diplôme peut être envisagé comme une conclusion synthétique. Revenant rapidement sur quelques erreurs particulièrement remarquables de la tradition (Bergson, Alain) puis sur la distinction en nature qu'il faut préserver entre image et perception, Sartre termine en définissant l'image comme création synthétique de l'esprit portée par le corps, *via* des sensations kinesthésiques et affectives. Suivons rapidement ces développements.

1. De quelques erreurs classiques

Étant en possession désormais d'une compréhension de l'imagination comme spontanéité psychique créatrice engagée dans le corps, Sartre peut montrer que sa théorie évite deux écueils traditionnels de la psychologie et de la philosophie de l'image.

D'une part la réduction de l'image à une sensation renaissante – préjugé sensualiste incarné par Taine, mais qui s'infiltre jusque dans *Matière et mémoire* de Bergson.

D'autre part la réduction de l'image à une perception fausse, l'esprit jugeant de manière inexacte du monde extérieur sous l'influence du corps (émotions, esquisses de mouvements, cénesthésie, etc.) – position bien connue d'Alain[1]. L'objection sartrienne fait appel, comme partout dans le Diplôme, à l'introspection : chacun peut éprouver sur lui-même la différence de nature entre l'image d'un objet et la perception de ce même objet.

---

[1] Cf. p. ex. Alain, *Système des Beaux-arts*, in *Les arts et les dieux*, paris, Gallimard *op. cit.*, p. 225 : « Désordre donc dans le corps, erreur dans l'esprit, l'un nourrissant l'autre, voilà le réel de l'imagination (...) ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce qui nous ramène au thème fondamental du premier chapitre du Diplôme : autre chose percevoir, autre chose imaginer.

2. Imaginer n'est pas percevoir

Si l'on veut bien admettre, comme l'ensemble du Diplôme nous invite à le penser, que l'image est fondée, métaphysiquement, dans la spontanéité spirituelle créatrice non substantielle engagée dans le corps, tandis que la perception est cette même spontanéité virant à la représentation de l'extériorité d'inertie, et par là même passée elle-même dans la sphère d'attraction du corps, nous devons poser l'existence d'une *insurmontable différence de nature entre les deux fonctions psychiques*[2]. L'image, écrit Sartre (DES, p. 250), « n'a ni l'extériorité, ni l'objectivité, ni l'autonomie, ni la netteté de la représentation » perceptive. En outre, elle n'obéit pas aux lois qui règlent le champ perceptif[3]. Examinons cette position.

Sartre n'hésite pas à affirmer que la perception, en tant que représentation de choses, participe elle-même à l'extériorité des choses. Il donne un exemple significatif et surprenant (DES, p. 250). « Je vois cette lampe ; je la touche, je la soupèse, je détourne la vue : je ne la vois plus, je regarde à nouveau et je la retrouve. Sa nature est d'*être ce qu'elle est* : une seule chose dans le même temps et sous le même rapport. Elle a un contour déterminé. Là où elle cesse commence autre

---

[2] La Conclusion du Diplôme ne revient pas sur la question de la perception esthétique, dont on a vu qu'elle possédait un rapport spécifique à l'imagination (elle est un effort vain vers la donation d'un souvenir venant s'ajouter à des sensations présentes).

[3] DES, p. 250. Dès 1927, donc avant la découverte de Husserl, Sartre établit une différence de nature entre imagination et perception. Les premières pages de *L'imagination* décriront la perception d'un feuille de papier blanc, puis l'image de ce même papier, dans une conceptualité hésitante qui fera le lien entre la métaphysique du Diplôme et la psychologie éidétique issue de Husserl. (Cf. par exemple, *op. cit.*, p. 1. « Ma conscience ne saurait être une chose, parce que sa façon d'être en soi est précisément un être pour soi. Exister, pour elle, c'est avoir conscience de son existence. Elle apparaît comme une pure spontanéité, en face du monde des choses qui est pure inertie »). Sur les hésitations du Diplôme quant à la manière de caractériser ontologiquement la perception (comme acte psychique ou comme simple corporéité), cf. *supra*, p. 368-370.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chose et la place qu'elle occupe ne saurait être occupée en même temps par un autre objet : *cette lampe est une représentation* ». Non seulement donc, selon cette dernière formule assez curieuse, le perçu serait extériorité d'inertie, mais aussi la perception elle-même. Nous avons vu qu'il s'agissait de l'une des manières d'interpréter la perception en 1927 – non pas comme acte mais comme pure et simple annexe du corps. Il y a ici une influence certaine du premier chapitre de *Matière et mémoire*. La perception se réduit au corps agissant (qu'on peut donc à bon droit appeler « perceptivo-moteur »). L'image dès lors diffère en nature, de manière évidente, de la perception ainsi comprise. Reprenons l'exemple de la lampe. « Je ferme les yeux et je veux la revoir. À présent je sens en moi une individualité qui m'apparaît comme le substitut même de cette lampe naguère objet de ma perception. C'est l'image »[4]. *Non représentative, cette « individualité » possède une « matière » non figurative* : non pas des sensations figuratives mais des sensations kinesthésiques et des affects.

Sartre concède que beaucoup de gens *croient* voir lorsqu'ils imaginent, mais cela s'explique simplement par le fait que toute spontanéité imageante désire ardemment convoquer à l'apparaître l'objet irréel en se constituant comme quasi-représentation d'un quasi-objet de chair et d'os – ce qui ne suffit nullement à transformer ce désir impossible en désir réalisable[5]. Le travail du psychologue n'est pas, comme Titchener et Jaensch l'on cru à tort, de donner par de pseudo-expériences une apparence de consistance à cette illusion, mais plutôt de la critiquer.

Pas plus qu'elle ne possède l'extériorité des choses, une image ne possède leur objectivité, sauf à considérer ces images hors norme que sont les « hallucinations psychiques », c'est-à-dire, précise Sartre, ces représentations qui, « sans être dans le monde proprement extérieur (...) se posent comme objets »[6]. Cette dernière précision renvoie à la distinction classique de Baillarger entre les « hallucinations sensorielles », absolument semblables à des perceptions complètes, ressenties comme impact de l'extériorité sur la sensibilité, et les « hallucinations psychiques », dans lesquelles l'image n'est plus exactement confondue

[4] DES, p. 237.

[5] Ce qui n'est pas donner raison à Alain : pour Sartre l'image existe (précisément comme ce que l'on désire voir se réaliser).

[6] DES, p. 239.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avec un perçu externe (tout en n'étant pas, comme dans les imaginations au sens ordinaire, ressenties comme tout à fait subjectives et intérieures)[7]. « Mais l'image normale, explique Sartre (DES, p. 240) quoique ayant son individualité propre, inaliénable, n'est pas *objet*. Qui s'observe bien est frappé de ce double aspect de l'image : si nous avons l'image d'une cathédrale, elle est bien, d'un point de vue, cathédrale, mais elle est aussi *nous-même*, faite de la même substance que l'émotion ou la pensée précédente, mode passager de notre Moi, comme l'individu, pour Spinoza, est un mode passager de la substance. Nous n'avons pas l'impression de poser quelque chose d'étranger à nous. L'image est chair de notre chair ».

On voit réapparaître ici l'intuition capitale de l'opposition entre objectivité chosique et spontanéité de conscience. « Une image *objet*, affirme Sartre, serait véritablement un élément mort de l'esprit (...). Elle serait inassimilable, l'esprit en pourrait seulement faire le tour. Or, des travaux comme ceux de Flach le prouvent, elle est au contraire pénétrable dans toutes ses parties et, pour cela (...), il faut reconnaître qu'*elle doit être faite de la même contexture que toute notre vie psychique* »[8]. Sartre défend sa thèse de la non-objectivité des produits de l'imagination en invoquant les travaux de Dauber et Gorphe sur la psychologie du témoin dans les affaires juridiques, desquels il ressort que les souvenirs, même pour les situations simples et récentes, sont essentiellement fragiles et fugitifs. L'image-souvenir, en conclut-il, n'est pas une représentation objective, mais une impression subjective inobjectivable. Il précise que le caractère intérieur et inobjectivable de l'image ne doit toutefois pas conduire à nier purement et simplement l'existence de cette dernière, comme l'ont fait Alain et Piéron[9] :

---

[7] Cf. *supra*, p. 495-496. Sartre connaît le travail de J.G.F. Baillarger : « Des hallucinations, des causes qui les produisent et des maladies qui les caractérisent » par H. Delacroix (*Les grands mystiques chrétiens*).

[8] DES, p. 241. La spontanéité c'est l'existence « pour soi » – le concept apparaît déjà, nous l'avons vu, dans le Diplôme (*op. cit.*, p. 10) – , la chose est « en soi » (le concept n'est pas encore construit en 1927). L'opposition de l'objectivité chosique et de la spontanéité de conscience réapparaît dans la philosophie transcendantale de l'article sur l'*Ego*. Cf. *TE*, p. 77 : « Cette sphère transcendantale est une sphère d'existence *absolue*, c'est-à-dire de spontanéités pures, qui ne sont jamais objets et qui se déterminent elles-mêmes à exister ».

[9] Alain dans le *Système des Beaux-Arts*, Piéron dans les « Recherches comparatives sur la mémoire des formes et celle des chiffres » (*Année psychologique*, 1914-1919).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'image existe bien, mais sur le mode très particulier de la spontanéité non substantielle.

De là se tire aisément (DES, p. 250) cette conséquence remarquable que *l'image n'obéit pas aux « lois de la représentation »*[10], qui n'ont de sens que dans l'extériorité d'inertie. L'argumentation de Sartre consiste ici à généraliser à l'imagination des observations particulières faites sur les visions hypnagogiques (par B. Leroy)[11] ainsi que sur les rêves – par Freud (dans sa *Traumdeutung*) et par Sartre lui-même.

Dans les visions du demi-sommeil décrites par B. Leroy, « les rapports de position ne sont pas respectés »[12] – c'est-à-dire que l'imaginé n'est pas à proprement vu en perspective comme le perçu (en particulier les objets ne se masquent pas nécessairement les uns les autres). Quant au rêve, il présente trois traits caractéristiques qui derechef imposent de distinguer en nature image et représentation perceptive : a) l'espace rêvé n'est pas, comme celui de la perception, homogène (cf. un rêve communiqué par Lagache) ; b) il ne signifie pas non plus l'extériorité réciproque des parties ni leur impénétrabilité (cf. l'auto-description d'un rêve – au contenu hautement symbolique ! – où apparaissent dans une automobile, à trois places à la fois différentes et identiques, Sartre lui-même, sa mère et son père) ; c) les choses dans l'espace du rêve n'obéissent pas au principe d'identité, comme le montre, dans le rêve d'Irma (cf. la *Traumdeutung*), la *condensation* de plusieurs personnages en un seul[13].

---

[10] Cf. *L'imaginaire* (qui réutilise d'ailleurs l'article de Dauber de 1903 : « *Die Gleichförmigkeit des psychischen Geschehens* »), *op. cit.*, p. 170-184 : l'étude du mode d'apparition de l'image mentale démontre que jamais cette dernière n'est vécue comme donation de chose transcendante (perçue).

[11] B. Leroy, *Les visions du demi-sommeil* (Paris, Alcan, 1926).

[12] DES, p. 250. *Les visions du demi-sommeil* de B. Leroy seront réutilisées dans *L'imaginaire* (*op. cit.*, p. 78 *sq.*, p. 180) pour étayer la même thèse.

[13] Sartre précise (DES, p. 255-256) qu'il n'accepte pas le principe d'une condensation *inconsciente*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. L'imagination créatrice engagée dans le corps

Deux thèses essentielles sont réaffirmées *in fine*. Prises ensemble, elles attestent de l'hésitation de Sartre dans son Diplôme quant au statut ontologique ultime de l'imagination. 1) L'image est spontanéité créatrice. 2) Mais, non substantielle, cette spontanéité n'existe que portée par le corps.

La première thèse, affirme Sartre, doit être prise dans toute sa généralité, elle s'applique non seulement aux fictions, mais aussi aux images-souvenirs. Certes les conceptions classiques de la mémoire n'allaient pas dans ce sens et mettaient plutôt l'accent sur la *conservation* des souvenirs – soit sous forme physiologique (dans des régions du cortex ou, de manière plus diffuse, dans l'ensemble de l'organisme comme chez Abramowski) ; soit sous forme psychologique (dans un inconscient spirituel comme chez Bergson). Mais en vérité, objecte Sartre, il n'y a pas « conservation » des images (seuls des mouvements se conservent et s'enregistrent), mais bien *recréation* des images à chaque instant – *« l'image est un acte de l'esprit »*[14]. En soulignant ainsi encore une fois dans sa Conclusion le caractère créateur de l'imagination, Sartre confirme que cette dernière est pour lui par excellence celle de l'artiste comme inventeur de mondes imaginaires. C'est toujours à partir de cette imagination créatrice qu'il pense, tant le souvenir d'un un événement passé que l'image d'une personne ou d'une chose absente.

Notons au passage le contraste frappant avec le Cours de 1904-1905 de Husserl sur l'imagination (« *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* »). Chez Husserl, c'est bien de la « conscience d'image-portrait » (« *Bildbewusstsein* ») que l'on part, et *à partir de là* seulement qu'on essaye de penser la « fantaisie » (« *Phantasie* »). (Cette dernière d'ailleurs n'étant nullement définie comme chez Sartre en tant que « création », mais comme neutralisation d'un souvenir).

Sur cette ligne de pensée, l'imagination apparaît comme *cette fonction psychique qui atteste du caractère de spontanéité créatrice de la vie spirituelle, tandis que la perception – qui représente les choses, ce que ne fait pas l'imagination – témoigne à l'inverse de l'insertion de cette spontanéité dans un corps et dans l'extériorité d'inertie.* « La

[14] DES, p. 257.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vie psychologique présente cette particularité que tout état mental, en tant qu'il est tourné vers l'extérieur, est *idée*, c'est-à-dire action commençante ou retenue qui doit s'achever en paroles et en gestes, et en tant qu'il est tourné vers l'intérieur, en tant qu'une introspection purement contemplative le peut mettre en pleine conscience, *est image*. L'image est toujours un substitut d'un objet de perception, qu'il soit passé ou possible. S'il est passé, elle s'accompagne d'un sentiment spécifique de « moïté », « d'intimité » que la psychologie classique appelle reconnaissance, sentiment qui fait défaut lorsque l'objet de perception est purement possible. *Mais ce substitut n'est pas représentatif.* Nous avons l'objet en nous, nous le sentons aussi pleinement que si nous le percevions, nous pouvons le dénommer, mais nous ne nous le représentons pas, car se le représenter, c'est le percevoir et l'image est différente en nature de la perception. Croire que l'image est représentative c'est matérialiser l'esprit, c'est introduire des pans de matière dans la vie psychologique comme on ferait écrouler des pans de muraille dans un fleuve. Toute image est un jaillissement spontané qui va en se resserrant et en s'individualisant davantage en profondeur. Elles possèdent toutes un formidable substrat affectif et intellectuel. Elles sont ce qu'on pourrait appeler des *synthèses primitives*, c'est-à-dire antérieures à toute autre synthèse »[15].

Entre l'étude du corps et la psychologie il y a donc un abîme de sens. Et à l'intérieur de la psychologie il faut aussi faire une distinction. Entre d'une part la psychologie proprement dite, qui décrit la vie psychique en intériorité en respectant sa nature de spontanéité créatrice synthétique, et d'autre part la psycho-physiologie – psychologie au sens impropre qui n'explique le psychisme en extériorité que par son côté d'insertion dans le corporel. La psychologie au sens propre, nécessairement synthétique, repose en dernière instance sur l'intuition métaphysique de l'esprit créateur. *Or l'élucidation de l'imagination ne peut s'effectuer que par la psychologie au sens propre.* « L'image, explique en effet Sartre, *fait de conscience, inexplicable sans la conscience, implique l'Esprit.* L'Esprit est une notion métaphysique que postule l'existence de l'image. Car en effet dans l'image il y a des éléments, plus l'Acte par lequel l'Esprit leur confère la valeur d'image.

---

[15] DES, p. 258-259. (« sentiment de moïté » vient de Claparède). Cf. *L'imagination*, *op. cit.*, p. 162 : l'image « ne peut entrer dans le courant de la conscience que si elle est elle-même synthèse et non élément ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Supprimez cet Acte et vous supprimez la conscience : la gerbe d'éléments qu'elle retenait joints se défait et ils redeviennent ce qu'ils étaient : des mouvements. On ne peut donc expliquer l'image que si on a au préalable expliqué l'Esprit, ce qui évidemment est, au moins dans l'état factuel de nos connaissances, impossible – impossible aussi parce que l'Esprit est un élément premier à quoi tout se réfère et qui ne peut être expliqué par autre chose »[16]. L'imagination est bien, comme nous l'avons dit, une fonction psychique hors série puisqu'elle exprime immédiatement l'esprit créateur comme principe métaphysique fondant la réalité-humaine. En revanche la perception n'a pas ce privilège en raison de sa participation à l'extériorité d'inertie, Sartre allant parfois même jusqu'à la réduire au corporel.

La seconde thèse de la Conclusion du Diplôme concerne les rapports entre la spontanéité spirituelle et le corps. Sartre tente de *redresser ce qui, en particulier dans le passage que nous venons de citer, attire dangereusement la problématique vers le spiritualisme et l'affirmation du caractère inessentiel du corps.* Car si l'on tire jusqu'au bout la ligne de l'imagination créatrice, on en arrive à absolutiser la spontanéité imageante (et par voie de conséquence à faire de l'artiste un quasi-Dieu). Sartre rappelle alors que la spontanéité spirituelle imageante doit nécessairement « s'étayer » (DES, p. 268) sur, d'une part, des « perceptions kinesthésiques », d'autre part des « sentiments »[17] – l'analyse des seconds étant hésitante et à peine esquissée, tandis que l'élucidation des premières est suffisamment poussée pour être reprise au sein de la psychologie phénoménologique des « *analoga* » en 1940. On peut dire aussi (DES, p. 261) que les synthèses

[16] DES, p. 260-261 (nous soulignons). La réapparition ultime du thème de l'esprit créateur fragilise la percée du Diplôme vers le concept novateur de spontanéité radicalement non substantielle. Certaines formules bergsoniennes malheureuses réapparaissent sous la plume de Sartre (DES, p. 261 : la psychologie « doit nous faire toucher du doigt pour ainsi dire la réalité spirituelle ») et corrélativement le corps-porteur nécessaire de la spontanéité vire au corps-occasion des synthèses purement spirituelles.

[17] C'est dans les pages distinguant la matière (kinesthésique, affective) et l'acte spontané s'étayant sur la matière qu'apparaît concept d'« intention » (comme synonyme d'acte) – hors de tout contexte phénoménologique. Cf. : l'intention qui porte l'attitude (DES, p. 264) ; intention d'ordre affectif (DES, p. 268).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

spirituelles « s'opèrent sur » des « éléments » kinesthésiques et affectifs[18]. Ce qui nous ramène à l'affirmation décisive selon laquelle le corps porte nécessairement l'imagination[19].

L'analyse des « perceptions kinesthésiques » est la plus claire et la mieux maîtrisée. Nous avons vu comment les travaux de Dwelshauvers avaient suggéré à Sartre que de simples images pouvaient occasionner différents mouvements, et qu'inversement la motricité conditionnait l'imagination. À propos de ce dernier conditionnement, Sartre fait maintenant observer que son existence semble confirmée par les recherches psycho-physiologiques touchant au phénomène de « suppléance ». Il convient d'attirer l'attention, dit-il (DES, p. 262), « sur une loi générale qu'on n'approfondit point assez d'ordinaire et qui vaut en psychologie comme en physiologie : la loi de *suppléance*. On sait que chez un chien privé de son cervelet les centres corticaux *suppléent* à la longue à l'organe manquant. Nous sommes en physiologie pure. À l'extrême opposé, en psychologie, la loi de transfert de Ribot n'est qu'une spécification de cette loi (...). Tout ceci n'est au fond que l'expression même de la finalité. Pour atteindre une fin tous les moyens sont bons. Or diverses observations (...) nous ont amenés à cette conclusion que dans la vie psychologique il y a suppléance des sens les uns par les autres, c'est-à-dire qu'une perception d'un certain sens peut être interprétée intentionnellement comme d'un certain autre ». En quoi ce phénomène de suppléance peut-il être éclairant pour comprendre l'imagination ?

En ceci que l'image ne s'étaye pas le plus souvent *directement* sur les perceptions kinesthésiques, mais bien sur des *substituts* de ces dernières – en particulier visuels. Par exemple si je veux imaginer une escarpolette en mouvement, des impression kinesthésiques issues du mouvement de mes globes oculaires se *transposent* en une succession d'impression visuelles sur lesquelles s'étaye l'imagination de la forme en mouvement[20].

---

[18] Les sensations kinesthésiques sont purement « matière » d'actes ; une matière étroitement liée au corps. Sur les affects, comme nous l'avons dit, le Diplôme est plus hésitant ; ils relèvent, selon nous, du psychique, mais du psychique *dégradé* par l'extériorité d'inertie ; en ce sens ils peuvent eux aussi être déterminés comme « matière » d'actes. Cf. *supra*, p. 342 n. 58, 344, 525.

[19] Cf. *supra*, p. 515, n. 1 pour les références.

[20] Cf. *Iaire*, p. 151 *sq.* (étude de la transposition du kinesthésique en visuel).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sartre remarque à ce propos un contraste entre impressions visuelles et impressions kinesthésiques : si les secondes cèdent aisément la place à des substituts (en particuliers visuels), comme si elles étaient pour ainsi dire « faibles », les premières en revanche , en raison probablement de leur force et de leur vivacité, ne se prêtent pas facilement à ce genre de substitution.

Quant au rôle de l'affectivité dans l'imagination, il est ici, comme nous venons de le suggérer, à peine ébauché, et de manière assez confuse. Sartre semble s'orienter principalement vers l'idée que l'affect constitue, à côté des sensations kinesthésiques, une « matière », c'est-à-dire un ensemble d'« éléments » pour les synthèses de la spontanéité psychique. S'appuyant sur un passage de la *Vie de H. Brulard* de Stendhal, ainsi que sur des observations introspectives, il affirme que l'image peut avoir pour « matière une émotion ancienne qui renaît »[21]. En même temps il est attiré – sans avoir manifestement lu ni Brentano ni la Cinquième des *Recherches logiques* de Husserl – par une conception qui réserverait aux sensations kinesthésiques le statut de matière inerte, l'affectivité étant alors plutôt pensée comme étant du côté des synthèses spontanées ou intentions[22]. *L'imaginaire* distinguera plus clairement – dans le cadre d'une psychologie phénoménologique – d'une part le transcendant extérieur (les kinesthèses), d'autre part le transcendant intérieur (l'affectivité), et enfin l'intention imageante (intériorité psychique).

[21] DES, p. 268. Et p. 261, 269.
[22] DES, p. 264, 268.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

TROISIÈME PARTIE

L'*EGO* ET L'INTENTIONNALITÉ L'ENTRÉE EN PHÉNOMÉNOLOGIE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INTRODUCTION

Au cours de son séjour à Berlin en 1933-1934, Sartre, tout en travaillant à une seconde version de son factum sur la contingence, s'initie à la phénoménologie husserlienne[1] – essentiellement aux *Ideen... I*[2] – qu'il lit le matin en réservant l'après-midi au travail littéraire[3]. Du travail philosophique vont naître deux articles : *La transcendance de l'Ego* (publié en 1936-1937 dans le numéro six des *Recherches philosophiques*) et « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (publié en Janvier 1939 dans *La Nouvelle Revue française*). Même si l'on peut trouver quelques traces dans ces deux articles d'une lecture de Heidegger (avec la tentative de motiver la réduction dans l'appréhension

---

[1] Cf. M. Contat, M. Rybalka, « Notice sur *La Nausée* » (*OR*, p. 1664). Dans le film *Sartre par lui-même* (*op. cit.*, p. 42), Sartre explique qu'arrivant à Berlin il ne connaissait Husserl que par un ouvrage de Gurvitch. M. Contat rectifie en note : « il s'agit en réalité d'un ouvrage d'E. Lévinas, paru en 1930 : *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris, Alcan) ». En vérité, si l'ouvrage de Lévinas a bien été lu en 1932 ou 1933 (cf. S. de Beauvoir, *FA*. t. I, p. 157), un ouvrage de G. Gurvitch intitulé *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, qui contenait un long chapitre sur Husserl, était bien paru en 1930 (Paris, Vrin) ; il contenait en outre des exposés sur M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger. Reconnaissons que le texte de Gurvitch, faible et confus, n'a pas pu jouer sur la formation philosophique de Sartre le rôle de la remarquable Thèse de Lévinas.

[2] A. Astruc, M. Contat, *Sartre par lui-même*, *op. cit.*, p. 43. À Berlin, explique Sartre, j'ai commencé à lire méthodiquement l'œuvre de Husserl. À la question de J. Pouillon : « Et vous avez pris, chronologiquement, les *Ideen*, ou bien d'abord les *Logische Untersuchungen ?* », Sartre répond : « Les *Ideen*, rien que les *Ideen*. Vous savez, pour moi qui suit lent, une année, ça été suffisant pour lire les *Ideen* ». La lecture des *Recherches logiques* est cependant attestée par *La transcendance de l'Ego* (*op. cit.*, p. 20). Sartre lit aussi à ce moment les *Méditations cartésiennes* et les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (cf. *FA*, t. 1, p. 231 ; *TE*, p. 22).

[3] Cf. M. Contat, M. Rybalka, « Notice sur *La Nausée* », *OR*, p. 1664. Et *CA*, *op. cit.*, p. 227.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

angoissée par la conscience de sa spontanéité et le déport de l'intentionnalité vers la transcendance), Sartre lui-même nous avertit qu'il n'a pas lu sérieusement Heidegger avant Pâques 1939. Son tout premier contact avec ce dernier remonte cependant bien au séjour à Berlin (pour *Sein und Zeit*) – et même au delà (1931) pour la Conférence « *Was ist Metaphysik ?* »[4]

Dans ses *Carnets*, Sartre écrit à propos de son essai sur l'*Ego* qu'il fut écrit « contre [Husserl] (...), mais tout autant qu'un disciple peut écrire contre son maître » (*CDG*, p. 405). De ce point de vue, ce texte semble se distinguer assez nettement de la « Note sur l'intentionnalité ». L'article sur l'*Ego* est très critique par rapport à Husserl, dont les œuvres sont analysées avec sérieux et précision. La « Note » en revanche, sans aucune prétention à la technicité philosophique, est très favorable à Husserl – mais c'est au prix d'une lecture de ce dernier historiquement inexacte : Sartre pour ainsi dire fait endosser à Husserl sa propre conception de l'intentionnalité, alors même qu'elle est en vérité extrêment différente de celle de son maître. Ce contraste apparent pose le problème délicat de la date de rédaction de la « Note ». (L'article sur l'*Ego*, lui, a certainement été rédigé à Berlin)[5].

Schématiquement, deux options sont possibles. Soit on affirme que la « Note » est rédigée à Berlin – c'est l'avis de M. Contat et de M. Rybalka (*ES*, p. 71). Soit on penche pour une rédaction nettement plus tardive, immédiatement antérieure à la date de publication – S. Le Bon propose en ce sens[6] : Janvier 1939. Pour y voir plus clair essayons de

---

[4] Cf. *CDG*, p. 403-408. Sartre analyse le rôle quasi providentiel – mais tardif : à Berlin c'est à Husserl qu'il consacre tout son énergie – que la lecture de Heidegger a eu son évolution philosophique. Il y explique qu'il a pris connaissance de « Qu'est-ce que la métaphysique ? » dès 1930 (en fait : 1931), mais sans en comprendre le sens ; et qu'à Berlin, il *ne put* littéralement lire *Être et temps* au delà des cinquante premières pages, parce qu'il s'était imprégné de la pensée de Husserl au point d'être devenu husserlien et d'éprouver (*CDG*, p. 404) « de la répugnance à [s'] assimiler cette philosophie barbare et si peu savante après la géniale synthèse *universitaire* de Husserl ». Cf. *supra*, p. 130.

[5] Cf. M. Contat et M. Rybalka (*ES*, p. 71) et S. de Beauvoir (*FA*, t. 1, p. 210). V. de Coorebyter relève à juste titre que cette question de la datation de la « Note » est aussi importante que difficile à résoudre (*Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 27-28).

[6] S. Le Bon, *TE*, p. 113.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

distinguer en la matière le certain du probable. Ce qui est sûr, c'est en premier lieu que Sartre à Berlin lit très attentivement les *Ideen... I* de Husserl, œuvre essentiellement consacrée à l'élucidation de l'intentionnalité *ad extra* comprise, une fois la réduction transcendantale effectuée, comme constitution de transcendances. Comme Husserl l'avoue lui-même[7], l'auto-constitution de l'immanence transcendantale n'est pas abordée franchement dans cette œuvre (on peut ajouter : elle n'est fugitivement abordée que dans les passages qui touchent à la question de l'*Ego*).

Ce qui est en second lieu avéré, c'est qu'à Pâques 1934, Sartre, revenu de Berlin en France pour les vacances, expose à S. de Beauvoir la théorie husserlienne de l'intentionnalité d'une manière très proche de celle de la « Note »[8].

On peut enfin reconnaître, en troisième lieu, que les horizons philosophiques dans lesquels s'inscrivent la « Note » et l'essai sur l'*Ego* diffèrent très sensiblement : si l'essai représente essentiellement une discussion critique de la phénoménologie transcendantale husserlienne, la « Note » réinterprète l'intentionnalité à partir du concept d'être-dans-le-monde qui semble venir tout droit d'*Être et temps*. C'est cette référence à Heidegger qui fait principalement problème. Soit on en tire la conclusion que la « Note » commence d'abandonner le transcendantalisme husserlien pour l'analytique existentiale de Heidegger – auquel cas ce texte remonte très probablement à fin 1938-début 1939. C'est en effet à cette époque que Sartre abandonne *La Psyché*, œuvre estime-t-il trop proche de Husserl et par ailleurs éludant les difficultés du concept husserlien de *hylé* (*CDG*, p. 405). Soit – ce sera notre position –, on refuse d'interpréter la « Note » à partir d'un supposé rapprochement avec *Être et temps* en affirmant que la référence à Heidegger y est peu significative et que le concept de transcendance « d'éclatement » n'atteste d'aucune convergence réelle avec la doctrine du *Dasein* comme transcendance facticielle et finie. La « Note » semble de ce second point de vue plutôt s'adosser au concept

[7] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 191-92 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 288.

[8] S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 215. Sartre, écrit S. de B., m'expliqua que le concept d'intentionnalité signifiait que « la conscience se faisait exister par un dépassement perpétuel d'elle-même vers un objet » et que ce concept enveloppait par là même une critique définitive de toute idée de « vie intérieure ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de spontanéité transcendantale comme absolu non substantiel, concept élaboré dans l'article sur l'*Ego* à partir de la critique de Husserl[9].

À partir de ces certitudes on peut risquer quelques conjectures. Si les idées de Sartre concernant l'intentionnalité *ad extra* semblent fixées dès Berlin – comme en attestent l'exposé fait à S. de Beauvoir à Pâques 1934 ainsi qu'une proximité du contenu philosophique de la « Note » et de l'article sur l'*Ego*[10] –, il n'est pas du tout certain (mais seulement très probable)[11] que Sartre a couché ces idées sur le papier dès l'époque de son séjour en Allemagne. S'il l'a fait, il a pu soit reprendre ces notes telles quelles pour la *N.R.F.* en Janvier 1939, soit les modifier en vue de la publication. Mais à notre avis si modification il y eut, elle n'a pas porté sur des points décisifs, puisque dans le texte publié il n'y a pas vraiment de traces du tournant que prend la philosophie sartrienne en 1938-1939 : elle s'éloigne, comme nous aurons à le montrer, d'un transcendantalisme d'inspiration husserlienne pour se rapprocher de l'analytique existentiale heideggérienne (moyennant la mésinterprétation de cette dernière comme métaphysique de la « réalité-humaine »). Au final, par delà ces questions forcément incertaines de datation, et en se plaçant du seul point de vue du *contenu* philosophique, La « Note sur l'intentionnalité » nous paraît s'accorder pour l'essentiel et en dépit de certaines divergences apparentes, avec la phénoménologie transcendantale que Sartre élabore

---

[9] Comparons par exemple deux passages décrivant l'intentionnalité *ad extra* (*TE*), et la transcendance (« Note »). « Le Monde n'a pas créé le Moi, Le Moi n'a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour la conscience absolue, impersonnelle, et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés » (*TE*, p. 87). « Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde » (« Note », *Sit. I*, p. 31). La référence à l'être-au-monde d'*Être et Temps* n'est ici qu'une clause de style (nous allons le montrer). Ce que Sartre pense, finalement de manière assez proche, dans les deux phrases citées, c'est plutôt l'intentionnalité transcendantale constitutive de monde réinterprétée à partir du concept d'absolu non substantiel (pur néant).

[10] Le concept de spontanéité non substantielle fonde la phénoménologie des deux textes.

[11] Les témoignages sur l'activité de Sartre à Berlin, remarque V. de Coorebyter (*op. cit.*, p. 27), mentionnent la rédaction de *La transcendance de l'Ego* ainsi que l'avancée du *factum* sur la contingence, mais nullement la rédaction d'une « Note sur l'intentionnalité ». Cela n'empêcherait toutefois pas Sartre d'avoir *pris des notes* sur le problème de l'intentionnalité, précisément en lisant les *Ideen... I.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans son article sur l'*Ego*[12]. De sorte que l'hypothèse selon laquelle la conception et la rédaction des principales idées contenues dans « La Note » remonte à Berlin nous paraît finalement très probable.

Pour terminer cette brève présentation, observons que l'article et la « Note » traitent de deux questions – celle du statut de l'intentionnalité *ad extra* et celle de l'immanence transcendantale – qui étaient largement débattues à l'intérieur du mouvement phénoménologique au tournant des années trente. Le cheminement de Husserl lui-même était largement issu d'une réflexion critique toujours reprise sur le statut de l'intentionnalité, dont le sens (pour s'en tenir aux textes principaux utilisés par Sartre) changeait nettement entre la psychologie descriptive de 1901 et la phénoménologie transcendantale de 1913. Chez les disciples du maître, le cercle de Göttingen (en particulier R. Ingarden) avait refusé l'infléchissement idéaliste de l'interprétation de l'intentionnalité, tandis qu'à l'inverse E. Fink, dans un article connu de Sartre, avait donné en 1933 un sens positif à l'évolution qui avait conduit la phénoménologie husserlienne des *Recherches logiques* aux *Ideen... I*, puis aux *Méditations cartésiennes*[13].

Du côté de l'*Ego*, il était évident à tout lecteur un peu attentif des *Recherches logiques* et des *Ideen... I* que Husserl avait hésité à l'introduire dans l'immanence phénoménologique, et à tout lecteur de

---

[12] Nous rejoignons donc M. Contat, M. Rybalka et V. de Coorebyter, sans être aussi affirmatif sur la date de rédaction.

[13] E. Fink, « *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik* », *Kant-Studien*, XXXVIII, (1933). Rééd. dans : E. Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939* (La Haye, M. Nijhoff, 1966). Trad. fr. D. Franck (*De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 95-175) : « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine ». Sartre cite cet article dans *La transcendance de l'Ego (op. cit.*, p. 36). Les néo-kantiens Zocher et Kreis avaient attaqué « l'intuitionnisme » et « l'ontologisme » naïfs des *Recherches logiques* tout en rendant hommage au tournant transcendantal accompli par les *Ideen... I* (malgré l'emprise persistante des préjugés initiaux). Fink répondit, d'une part (tr. fr., *op. cit.* p. 105-110), que la lecture néo-kantienne du premier Husserl était inexacte ; d'autre part (tr. fr., *op. cit.*, p. 110 *sq.*) que le sens authentique de l'intentionnalité ne se dévoilait que très partiellement dans la philosophie transcendantale des *Ideen... I*, car il impliquait de penser « l'origine du monde » (tr. fr., *op. cit.*, p. 120) dans l'*Ego* « créateur » (tr. fr., *op. cit.*, p. 163). De sorte que seuls des textes husserliens postérieurs aux *Ideen... I* (par exemple les *Méditations cartésiennes*) s'approchaient finalement d'une compréhension satisfaisante de l'intentionnalité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la Quatrième Méditation[14] que la problématique de l'*Ego* transcendantal avait subi de profonds remaniements entre 1913 et 1929. G. Gurvitch dans son ouvrage de 1930 essayait de repérer les difficultés inhérentes à la reconnaissance par Husserl « d'un « Je pur » comme centre actif de la conscience, duquel se dégage l'acte « attentionnel », et par lequel s'effectue en général le passage du mode potentiel au mode actuel de la conscience »[15]. E. Fink dans son article des *Kant-Studien* redéployait la doctrine husserlienne de l'*Ego* (dans ses trois aspects d'*Ego*-homme, d'*Ego* transcendantal et d'*Ego*-spectateur) à partir d'une interprétation de ce qui selon lui constituait le sens authentique de la réduction. A. Gurwitsch, en 1928, tentait, depuis de l'horizon de la *Gestaltpsychologie,* une critique de l'égologie transcendantale des *Ideen... I* qui renouait, par delà cette dernière œuvre, avec la première édition des *Recherches logiques*[16]. *La transcendance de l'Ego* s'inscrit dans cet horizon de recherches critiques.

Nous analyserons dans cette troisième Partie de notre livre, d'abord, la brève « Note sur l'intentionnalité » (chapitre un). Puis – ce sera notre second chapitre – nous commenterons les analyses sartriennes très complexes critiquant la détermination de la conscience comme *Ego – La transcendance de l'Ego* visant non seulement les philosophies transcendantales de Kant et de Husserl mais aussi, de manière beaucoup plus vague, certaines orientations de la psychologie empirique. Enfin un troisième et dernier chapitre sera consacré à la constitution de l'*Ego* dans la réflexion.

Nous pourrons vérifier que la phénoménologie transcendantale sartrienne de Berlin subit une double attraction métaphysique. D'une part celle, manifeste, de l'expérience de la liberté absolue en l'homme. D'autre part celle, plus discrète, de la dégradation de cette liberté par l'extériorité d'inertie lorsque la spontanéité transcendantale « s'emprisonne » (*TE*, p. 18) dans la conscience humaine. Lorsqu'ils reviendront sur *La transcendance de l'Ego*, les *Carnets de la drôle de guerre* relieront ces convictions métaphysiques à l'histoire concrète et singulière du penseur. La matrice existentielle de la métaphysique de

---

[14] Les *Méditations cartésiennes* sont prises à partie par l'essai sur l'*Ego*.

[15] G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, *op. cit.*, p. 61.

[16] A. Gurwitsch, « *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich* », Dissertation de 1928, publiée dans : *Psychologische Forschung*, XII, (1929). Rééd. dans *Studies in phenomenology and psychology* (Northwestern Univ. press, 1966), p. 175-285.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la liberté absolue (sous-tendant la philosophie transcendantale de la spontanéité de recréation de soi) apparaîtra par exemple assez clairement dans le premier Carnet ; Sartre y évoquera son manque de « solidarité temporelle » (*CDG*, p. 125) avec lui-même, lié à une manière très particulière de toujours vivre en avant de lui-même en rayant d'un trait de plume son passé – en particulier ses erreurs et ses fautes. On a là un trait existentiel singulier, qui porte l'intuition métaphysique de la spontanéité de la conscience absolue comme recréation de soi *ex nihilo*. Sartre d'autre part dans ce même Carnet dévoilera le lien entre son attitude existentielle singulière de désengagement et sa philosophie de la réduction réinterprétée comme surrection d'une spontanéité absolue de recréation de soi : « Je dépouille l'homme en moi pour me placer sur le terrain absolu du spectateur impartial, de l'arbitre. Ce spectateur, c'est la conscience transcendantale, désincarnée, qui regarde « son » homme. Quand je me juge, c'est avec la sévérité que je mettrais à juger autrui, mais c'est que déjà, je m'échappe à moi-même. L'acte même de me juger est une « réduction phénoménologique » que j'accomplis avec délices puisque je peux ainsi, à peu de frais, me placer au-dessus de l'homme en moi »[17].

[17] *CDG*, p. 126. Dans ses *Carnets*, Sartre reste donc attaché à sa philosophie transcendantale de Berlin (cf. p. ex. *CDG*, p. 113-115), tout en évoluant vers une métaphysique de la « réalité-humaine » inspirée (moyennant un contresens) de Heidegger – d'où parfois de curieux télescopages, comme lorsqu'il écrit (*CDG*, p. 139) : « nous sommes [une] conscience transcendantale qui se fait réalité-humaine ». La Conclusion générale de notre ouvrage reviendra sur l'instabilité foncière de la position philosophique de Sartre en 1939-1940.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE UN

INTENTIONNALITÉ ET TRANSCENDANCE

1. Critique du spiritualisme

La réappropriation très personnelle par Sartre de l'intentionnalité husserlienne s'éclaire par sa situation de philosophe au début des années trente : le problème qu'il affronte est de savoir comment soulever la lourde pierre du *spiritualisme*, cette forme particulière d'idéalisme qui dominait toute l'Université française depuis de nombreuses décennies – à travers les œuvres aussi diverses que celles de Bergson, V. Brochard J. Lachelier, L. Brunschvicg, E. Boutroux, J. Lagneau[1]. Mais en outre certains épistémologues comme E. Meyerson se trouvaient en accord avec le spiritualisme lorsqu'ils reprenaient à leur compte l'entreprise (« philosophie alimentaire » !)[2] de dissoudre la réalité extérieure dans la prétendue vie intérieure de l'esprit réfléchissant présent à lui-même. « Les puissantes arêtes du monde,

---

[1] La « Note » vise explicitement (*Sit. I*, p. 29) Brunschvicg et, de manière très vague, le « néo-kantisme ». *La transcendance de l'Ego* attaque Brochard et, de nouveau, le « néo-kantisme » (*TE*, p. 14). L'ouverture de la « Note » est très proche de celle de l'article sur l'*Ego*, ce qui accrédite l'hypothèse d'une rédaction simultanée. Nous analyserons précisément (cf. *infra*, p. 599 *sq.*) la référence au néo-kantisme dans notre commentaire de *La transcendance de l'Ego*. Disons simplement ici que l'influence de Kant se fit en particulier sentir sur le courant *réflexif* de la philosophie française du premier quart du vingtième siècle (Lachelier, Lagneau, Brunschvicg, Boutroux). Mais ce qui préoccupe Sartre, c'est surtout l'inflexion *spiritualiste* de cette philosophie réflexive. Là se situe la racine de ses critiques. D'une part (cf. la « Note ») le spiritualisme dissout l'en soi chosique dans la subjectivité. D'autre part (cf. l'article sur l'*Ego*) ce spiritualisme substantialise indûment la conscience pour en faire un « esprit ». Plus curieusement la critique sartrienne porte en outre dans les deux textes sur « l'empirio-criticisme » – donc sur Avenarius. Rappelons que le pamphlet anti-spiritualiste de Nizan : *Les chiens de garde*, fut publié en 1932.

[2] « Note sur l'intentionnalité », *Sit. I*, p. 29.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

explique Sartre, étaient rongées par ces diligentes diastases : assimilation, unification, identification. En vain, les plus simples et les plus rudes parmi nous cherchaient-ils quelque chose de plus solide, quelque chose, enfin, qui ne fût pas l'esprit : ils ne rencontraient partout qu'un brouillard mou et si distingué : eux-mêmes »[3]. Sont plus particulièrement visés par la métaphore de la philosophie alimentaire : Lalande, Meyerson et Brunschvicg.

A. Lalande très probablement, pour avoir affirmé que l'activité spirituelle, dans sa capacité d'assimilation des choses entre elles, des choses aux esprits et des esprits entre eux, pouvait pour ainsi dire remonter la pente de l'homogénéisation croissante qui caractérise les systèmes matériels (selon la loi d'augmentation de l'entropie formulée par Carnot et Clausius)[4].

E. Meyerson, pour avoir (cf. *Identité et Réalité* et *De l'explication dans les sciences*)[5] développé une épistémologie dans laquelle, en opposition au positivisme, le principe fondamental du travail scientifique était posé comme étant l'explication causale, comprise comme identification d'un substrat ontologique identique permanent par delà la diversité phénoménale changeante. La première partie d'*Identité et*

---

[3] « Note », *Sit. I*, p. 29. Il est impossible que Bergson soit visé par l'allusion au « brouillard mou et distingué » – comme le pense J. Beaufret, (« A propos de l'existentialisme », in *De l'existentialisme à Heidegger*, *op. cit.*, p. 42) – Bergson dans la « Note » est mentionné plutôt pour illustrer une réaction réaliste à l'idéalisme dissolvant.

[4] Cf. de Lalande, sa Thèse : *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales* (1899, rééd. en 1930 sous le titre : *Les illusions évolutionnistes*). La métaphore de l'« assimilation » (*Sit. I*, p. 29) est chez E. Boutroux. Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1907 (cité par Nizan dans *Les chiens de garde*, *op. cit.* p. 25) : le progrès de la Raison signifie « qu'elle s'assouplit, s'élargit, et réussit de la sorte à s'assimiler des éléments de l'Être qui d'abord la scandalisaient ».

[5] Meyerson, *Identité et réalité* (Paris, Alcan, 1907). *De l'explication dans les sciences* (Paris, Payot, 1921). Meyerson apparaît à plusieurs reprises dans *L'être et le néant*. Il est à l'arrière-plan du § I de l'Introduction, qui documente l'évolution de la pensée moderne vers un « monisme du phénomène » (*EN*, p. 11) dans un bilan des débats (Duhem, Poincaré, A. Rey...) qui avaient traversé l'épistémologie des sciences physiques dans le premier quart du siècle. Il est cité nommément trois fois dans l'œuvre : deux fois de façon critique (*EN*, p. 182, 259), une fois de manière positive (*EN*, p. 619).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réalité[6] suit cette activité d'identification dans tous les domaines où elle se déploie. D'abord dans la construction des théories mécanistes en physique ; puis dans l'élaboration des principes fondamentaux de constance (inertie, conservation de la matière, de l'énergie) ; ensuite dans l'élimination du temps par la mécanique rationnelle (en particulier chez Laplace) ; enfin dans la position d'une matière parfaitement homogène au delà la diversité de l'espace rempli de corps.

L. Brunschvicg, pour avoir, dans sa théorie de la connaissance élaborée au contact de l'histoire des mathématiques (*Les étapes de la philosophie mathématique*), des sciences physiques (*L'expérience humaine et la causalité physique*) et de la philosophie (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*), inlassablement déclassé l'intuition de l'être vrai déjà-là au profit de l'activité spirituelle de jugement comprise comme procès infini de vérification en cours[7]. Rien n'était donc plus opposé à cette théorie que ce qui est précisément au centre de la « Note » sartrienne : le dévoilement par la conscience de l'être brut tel qu'en lui même il est, dans son irréductible opacité primordiale. Dès sa Thèse, Brunschvicg, tout en reconnaissant l'existence de deux modalités fondamentales du jugement – la modalité de « l'extériorité » (par laquelle le sujet pose hors de lui une réalité indépendante de lui), et la modalité de « l'intériorité » (par laquelle le sujet met en rapport deux idées du dedans) –, *subordonnait strictement la première à la seconde* en affirmant que l'esprit devait tendre à résorber toute la réalité extérieure dans son intériorité jugeante, selon l'idéal d'une réduction de l'être à une pure fonction du

---

[6] Cf. *Identité et réalité*, les sept premiers chapitres et aussi *De l'explication dans les sciences*, t. 1, chap. 1 à 5. À partir de son chapitre 8, *Identité et réalité* accomplit un tournant – qui, pris en considération, obligerait à reprendre l'interprétation de la « Note ». Meyerson en effet prend en compte et analyse alors tout ce qui *résiste* au travail d'identification de la science, et qui s'étend des découvertes de la thermodynamique à la reconnaissance d'un insurmontable « irrationnel » du côté des phénomènes physiques. Ce qui placerait finalement l'ontologie meyersonienne, non pas en opposition mais en accord avec celle de la « Note ».

[7] Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912 (rééd. Paris, Blanchard, 1972). *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927 (rééd. P.U.F., 1953, en deux tomes). Ces trois œuvres ont compté pour Sartre (cf. *supra*, p. 163, n. 47).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jugement[8]. Dans la Conclusion de cette Thèse, il revenait sur cette intériorité-modèle, à la fois unité dans l'ordre spéculatif (visée par la science) et unité dans l'ordre pratique (visée par la conscience morale). « Si la véritable civilisation, écrivait-il, consiste, d'un côté, à étendre à l'univers tout entier le monde d'explication dont l'analyse mathématique présente le type le plus pur, et, de l'autre, à étendre à l'humanité tout entière cette solidarité intégrale dont certaines communautés religieuses ont jusqu'ici offert le modèle le plus accompli, le progrès vers l'intériorité est en harmonie avec l'effort de la civilisation humaine. Notre destinée, c'est de rechercher à rapprocher notre jugement de ses conditions d'intelligibilité, de façon à ce qu'il puisse de plus en plus se fonder sur lui-même et trouver en soi la réalité qu'il affirme »[9]. Contre quoi Sartre affirme résolument dans la « Note » que la conscience – non pas seulement connaissante mais aussi et surtout percevante – *s'ouvre* à une réalité transcendante radicalement inassimilable.

Mais précisément pour Brunschvicg, toute l'histoire des conceptions physiciennes de la causalité redéployées dans *L'expérience humaine et la causalité physique* conduit à remettre en question la notion même de réalité inassimilable à la raison humaine – cette histoire est de manière très caractéristique téléologiquement orientée vers la théorie einsteinienne de la relativité où s'incarne parfaitement l'exigence d'une véritable *construction mathématique de la réalité*. « L'expérience physique, affirme Brunschvicg, n'est pas une intuition sensible, radicalement opposée à l'intuition rationnelle. *L'expérience est différente de la raison beaucoup plus qu'elle ne la contredit.* D'une part, il n'y a pas un *a priori* de la raison qui aurait pour effet de la réduire à la pure identité, qui la stériliserait dans l'affirmation éléatique. D'autre part, ce serait être infidèle à l'idée de l'expérience en tant que telle, que de prétendre dépasser la forme toute négative qu'elle revêt dans la pratique, pour atteindre une substance positive qui en apparence satisferait à l'aspiration ontologique du dogmatisme, qui en fait se dissoudrait dans l'imagination creuse d'un inconnaissable. *L'expérience agit effectivement comme une résistance, qui par réaction*

---

[8] Brunschvicg, *La modalité du jugement* (Paris, Alcan, 1897 ; rééd. Paris, P. U.F., 1964), p. 228 ; B. précise qu'il défend « le principe fondamental selon lequel l'être est une fonction du jugement » (*op. cit.*, p. 228).

[9] *La modalité du jugement*, p. 237.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

provoquera une victoire sur la nature, qui se traduira par un accroissement du champ intellectuel »[10]. Quelques années plus tard, au terme d'une longue étude qui suit patiemment, dans ses tours et détours, le « progrès de la conscience dans la philosophie occidentale », Brunschvicg écrira que le sens profond de ce progrès consiste dans l'approfondissement de la prise de conscience par l'esprit de sa capacité à justifier rationnellement et intégralement la réalité[11].

Le caractère foncièrement idéaliste de la doctrine brunschvicgienne de la connaissance et de l'histoire est au cœur du violent pamphlet de Nizan de 1932 (très probablement connu de Sartre à l'époque du séjour à Berlin), qui tentait de montrer l'absurdité et l'indignité d'une doctrine où l'univers tend à être assimilé à l'esprit tandis que les esprits s'assimilent les uns aux autres dans une sorte de communion laïcisée[12].

2. L'intention : de la constitution du transcendant à l'éclatement au milieu des choses

Par rapport à ces orientations spiritualistes de la philosophie universitaire française, et en admettant que rien de satisfaisant ne pût être trouvé du côté du réalisme[13], l'idée d'intentionnalité apparut à

---

[10] *L'expérience humaine et la causalité physique*, *op. cit.*, p. 607. (Nous soulignons).

[11] *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* , t. 2, *op. cit.*, p. 664.

[12] Nizan, *Les chiens de garde*, ch. 4, p. ex. *op. cit.*, p. 57 : « Des hommes accoutumés par leur genre d'activité à manier des idées séparées de leur contexte ne voient plus dans l'histoire que le jeu de forces spirituelles apparemment lancées par leurs pareils ». Pour la communion des esprits, cf. en particulier la « note K » de l'ouvrage. Nizan est en avance sur Sartre pour ce qui est de la critique de l'idéalisme, beaucoup plus franche et radicale chez lui que chez son camarade. Cela tient à sa lecture précoce de Marx et Engels, liée à son engagement communiste dès 1927.

[13] Que ce soit en Allemagne celui de N. Hartmann, en Angleterre celui de Moore, de Russel ou d'Alexander, en France celui du néothomisme. Un article suggestif de J. Vuillemin établit un rapprochement entre N. Hartmann et l'Introduction de *L'être et le néant* (« La dialectique négative dans la connaissance et l'existence. Note sur l'épistémologie et la métaphysique de N. Hartmann et de J.-P. Sartre », *Dialectica* n° 13, vol. 4, 1950). Sur le réalisme néo-thomiste d'E. Gilson, cf. J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, *op. cit.*, p. 42. Sartre explique dans ses *Carnets* de guerre (*op. cit.*, p. 281-284) que sa génération a été marquée par une recherche confuse mais très fortement ressentie de réalisme en littérature et en philosophie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sartre (ainsi qu'à plusieurs philosophes de sa génération), selon la formule marquante de Lévinas, « comme une libération »[14]. « Contre la philosophie digestive de l'empirio-criticisme, du néo-kantisme, contre tout « psychologisme », écrit Sartre dans un hommage comparable, Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience. Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais vous le voyez à l'endroit même où il est : au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n'est pas de même nature qu'elle »[15].

L'analyse de l'intentionnalité qui s'amorce ici pose les plus difficiles problèmes d'interprétation en raison de son caractère littéraire très affirmé et de son refus de toute technicité philosophique. Aussi bien sommes-nous dans un article destiné à la *Nouvelle Revue française* – et non à une Revue spécialisée comme les *Recherches philosophiques* où paraît l'article sur l'*Ego* –, rédigé donc pour un public de non spécialistes – fort différent de celui constitué par les lecteurs avertis des *Recherches* ou les auditeurs de la Société française de philosophie devant laquelle Sartre fera une Communication en 1947. Pour tenter de dégager la conception sartrienne de l'intentionnalité, il faut se résoudre à partir d'images concrètes (« éclatement », « arrachement »,

---

[14] Lévinas, « Intentionalité (*sic*) et sensation », *Revue internationale de Philosophie*, 1965, repris dans : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, Vrin, 1982), p. 145. Il y a une certaine similitude entre les réactions, à la découverte de Husserl, de Lévinas, Merleau-Ponty, Sartre, Beaufret. Lisons M.-Ponty : « Plusieurs de nos contemporains ont eu le sentiment, bien moins de rencontrer une philosophie nouvelle que de reconnaître ce qu'ils attendaient » (*Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. II). J. Beaufret écrit (*De l'existentialisme à Heidegger*, *op. cit.*, p. 43-44) : « Je me souviens encore de l'enivrement joyeux que je ressentis à lire, il y a des années déjà, les pages de Husserl, qu'à travers Sartre, je viens de résumer. Pages simples, naïves, honnêtes, bienfaisantes. Jusque-là, ce que j'avais pu étudier de philosophie n'avait engendré en moi que le malaise de flotter entre les exténuements de l'idéalisme et le grossières machineries du réalisme traditionnel. Bergson, engageant le lecteur à « oublier » cette opposition pour retrouver tout simplement les épaisses certitudes du « sens commun », n'avait guère fait qu'aggraver l'inquiétude. Mais voici qu'un homme, enfin, énonce les choses comme elles sont réellement, comme au fond, nous avions toujours pensé qu'elles étaient sans avoir su nous le dire ». Né en 1907, J. Beaufret est de la même génération que Sartre (né en 1905), M.-Ponty (né en 1908), et Lévinas (né en 1906).

[15] *Sit. I*, p. 29-30.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« mouvement pour se fuir », « tourbillon », « glissement »)[16], avec tout ce que cela implique de risque d'erreur par rapport au sens conceptuel sous-jacent. En particulier deux flottements rendent difficile la compréhension de toute la « Note ». D'abord la référence simultanée à une phénoménologie transcendantale issue de Husserl et à une anthropologie de la transcendance issue de Heidegger. Ensuite l'existence simultanée de deux niveaux d'élucidation de l'intentionnalité : transcendantal et mondain. Examinons en premier lieu ce qui paraît le plus clair dans l'exposé sartrien : la volonté de rendre hommage à la révolution opérée par la Husserl dans la philosophie traditionnelle de la connaissance fortement marquée par l'idéalisme. L'intentionnalité, dans la lecture de Sartre, devient éclatement de la conscience auprès des choses du monde qui subsistent dans leur irréductible inséité.

En observant cependant de plus près les écrits husserliens, on constate que ce n'était pas dans cette direction que la phénoménologie des *Recherches logiques* et des *Ideen* avait engagé l'interprétation de l'intentionnalité – la lecture sartrienne, guidée par la volonté de réagir contre toutes les formes d'idéalisme, est d'emblée très personnelle. C'est un problème majeur de lecture que pose la « Note » : Sartre y crédite Husserl d'une sorte de réalisme ontologique censé rompre avec l'idéalisme dissolvant qu'il réprouve, *mais cet hommage est rendu à un maître largement imaginaire* – le penseur « réel » ayant pour sa part engagé résolument la phénoménologie sur la voie de l'idéalisme transcendantal[17]. D'où la question : comment Sartre, tout en prétendant rester dans un cadre husserlien, peut-il simultanément redéfinir l'intentionnalité comme transcendance d'éclatement, c'est-à-dire d'une manière essentiellement infidèle à Husserl ?

Car l'infidélité est patente. À s'en tenir à la vérité historique, comme Lévinas s'en était aperçu dès sa Thèse[18], le phénomène premier que

---

[16] *Sit. I*, p. 30.

[17] Cf. par exemple cette phrase significative (*Sit. I*, p. 31) : « Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme « intentionnalité » ». Cette formule brillante exprime la pensée de Husserl en lui faisant subir une essentielle mais imperceptible déformation, c'est-à-dire en l'éloignant de l'affirmation résolue de l'idéalisme transcendantal des *Ideen... I*.

[18] Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, op. cit.*, p. 68 (Lévinas commente *Ideen... I*, § 85). C'est un épisode connu : Sartre en 1933 (S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 157) lut avec avidité *La théorie de l'intuition* – non sans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vise le concept husserlien d'intentionnalité est celui de « prêter sens » (« *Sinngebung* »)[19], c'est-à-dire d'identification d'un sens par certains actes de conscience – ce qui donne d'entrée de jeu à l'intention (avant même que l'interprétation idéaliste de la méthode descriptive ait percé en 1913) « l'allure d'une identification idéalisante » ; tout se passe comme s'il existait une « corrélation rigoureuse entre les structures de l'objet et les démarches de la pensée qui le vise ou qui a en évidence : *les abords de l'Être sont prescrits par l'Être identifié à partir de ces abords* »[20].

L'affirmation du principe d'intentionnalité, dans les *Recherches logiques,* est d'abord, conformément au projet qui porte toute l'œuvre, déployée au niveau des vécus logico-expressifs, dont l'essence la plus pure est définie par l'acte de vouloir-dire ou se constituent les significations idéales qui *éventuellement* seront remplies intuitivement par la suite, dans une suite d'actes *rigoureusement prescrite* par la *Sinngebung* initiale. Elle est ensuite, dans les Cinquième et Sixième Recherches, généralisée à *tous* les vécus quels qu'ils soient – objectivants-intuitivisants et même non objectivants (souhaits, volitions, etc.) : toujours et partout un acte identifie un sens commandant le possible remplissement ultérieur. Dans un passage décisif déjà relevé par Lévinas en 1930[21], Husserl, s'efforçant de libérer la description authentique de l'intentionnalité des deux mésinterprétations (cf. Brentano) qui la ramènent d'une part à une relation réale (« *real* ») entre la conscience et la chose, d'autre part à la contemplation d'une sorte d'image mentale interne, écrit : « Les vécus intentionnels ont pour caractéristique de se rapporter de diverses manières à des objets représentés. C'est là précisément le sens de *l'intention.* Un objet est « *visé* » en eux, on le « prend pour but », et cela sur le mode de la

---

appréhension : il craignit un instant que Lévinas ne l'eût devancé dans son interprétation de Husserl. Crainte infondée, Sartre et Lévinas à l'époque ne s'intéressent pas du tout à Husserl pour les mêmes raisons. Le premier y cherche un moyen de réhabiliter l'ouverture primordiale de la conscience gratuite à l'être en soi contingent, le second un moyen – jusqu'à un certain point – de critiquer l'antique privilège du *theorein* dans la philosophie occidentale.

[19] Lévinas, « L'œuvre d'E. Husserl », in *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 22.

[20] Lévinas, « Intentionalité (*sic*) et Sensation », in *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 145.

[21] Lévinas, *La théorie de l'intuition...* , *op. cit.*, p. 69.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

représentation ou en même temps du jugement, etc. Ce qui n'implique cependant rien d'autre que la présence, précisément, de certains vécus qui ont le caractère de l'intention et spécialement de l'intention représentative, judicative, optative, etc. Il n'y a pas deux choses (...) qui soient présentes dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel, qui se rapporte à lui (...), mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. C'est cette intention qui, selon sa spécification particulière, constitue totalement et à elle seule la représentation ou le jugement de cet objet, etc. »[22].

On ne saurait être plus éloigné de ce que Sartre s'efforce de penser dans la « Note » : un rapport de la conscience à l'objet non susceptible par principe de s'inscrire dans les actes qu le visent et l'ont en évidence. À l'opposé, l'essence intentionnelle de l'acte, pour Husserl, détermine complètement le sens d'objectivité qui apparaît, puisque d'une part la « matière » de l'acte c'est *per definitionem* son rapport rigoureusement déterminé à tel sens d'objectivité rigoureusement déterminé, tandis que d'autre part la « qualité » de l'acte fixe précisément la manière dont ce sens d'objectivité apparaît (comme simplement représenté, souhaité, voulu, etc.). De sorte que l'intentionnalité d'objectivation jaillit du foyer des actes de conscience qui s'éprouvent en immanence (et peuvent toujours se réfléchir) – ce qui a fort peu à voir à voir avec la transcendance d'« éclatement » dont parle Sartre, emportée radicalement en dehors d'elle-même dans un

[22] Husserl, *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 385-386 ; trad fr. *RL* II/2, p. 174-175. Cf. aussi un peu plus haut un passage analogue : « Celui qui conteste la spécificité des vécus intentionnels, celui qui ne peut pas reconnaître ce qui est pour nous le plus certain, à savoir que l'être-objet du point de vue phénoménologique consiste en certains actes dans lesquels quelque chose apparaît ou est pensé comme objet, celui-là ne pourra sans doute pas comprendre comment l'être-objet peut lui-même à son tour devenir objectif » (*LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 374-375, trad. fr. *RL* II/2, p. 162). Voir le commentaire pénétrant de J.-L. Marion, « L'étant et le phénomène » in *Phénoménologie et métaphysique*, *op. cit.*, p. 175-176. La conscience, dit-il, (*op. cit.*, p. 180), « détermine radicalement la phénoménalité en lui imposant l'effectivité de la présence, l'absolu de l'intuition et l'épreuve du vécu ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mouvement foncièrement irréfléchi qui la dépose au milieu des choses[23].

Le trait d'identification anticipante d'un sens d'objectivité est pour Husserl si essentiel qu'il en fait la base des actes à première vue non objectivants appartenant aux sphères de l'affectivité et du vouloir – ce qui avait fortement frappé Lévinas[24]. La très longue discussion de la proposition brentanienne selon laquelle tout vécu intentionnel ou bien est lui-même une représentation, ou bien a une représentation pour base, aboutit à cette conclusion très significative : « *Tout vécu intentionnel ou bien est un acte objectivant ou bien a un tel acte objectivant pour « base »*, c'est-à-dire renferme nécessairement, dans ce dernier cas, comme *partie composante*, un acte objectivant *dont la matière totale est, en même temps, et cela d'une manière individuellement identique*, SA *matière totale* »[25]. Nous allons voir que Sartre pour sa part n'affirme pas – pas en tout cas de manière explicite – l'existence nécessaire d'actes cognitifs (perceptifs) en tant que fondement de l'intentionnalité non cognitive (affective).

Il est non moins remarquable d'observer que les *intuitions* objectivantes – non seulement la perception sensible (qui est au premier plan de la « Note » sartrienne), mais encore l'intuition catégoriale – sont elles aussi portées par une visée identificatrice de sens. L'idée apparaît

---

[23] Cf. le § 20 de la Cinquième Recherche. « Du point de vue phénoménologique réel (*reell*), l'objectité elle-même n'est rien ; car elle est (...) transcendante à l'acte. *Peu importe en quel sens et à quel titre il est question de son « existence », peu importe qu'elle soit réale* (real) *ou idéale, qu'elle soit vraie, possible ou impossible, c'est « sur elle » que l'acte est dirigé* (...). L'objet est un objet intentionnel, cela signifie qu'il y a un acte avec une intention de caractère déterminé qui, par cette détermination, constitue précisément ce que nous appelons l'intention dirigée sur cet objet. La relation à l'objet est une caractéristique appartenant à la composition essentielle propre au vécu d'acte, et les vécus qui la comportent s'appellent (par définition) vécus intentionnels ou actes. *Toutes les différences dans le mode de la relation à l'objet sont des différences descriptives des vécus intentionnels correspondants* » (*LU*, *Bd* XIX/1, p. 427 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 218-219).

[24] Lévinas consacre tout un chapitre de sa Thèse à dénoncer le privilège que Husserl accorde à la conscience théorique (c'est-à-dire de pure objectivation) par rapport aux formes de conscience affective ou pratique ; contre quoi il affirme que la conscience constituante est une « *vie* » concrète dans toute sa richesse et sa plénitude (*op. cit.*, p. 40, 49, 50, 98, 138, 140, etc.). (Cette interprétation de la conscience transcendantale comme *vie* est refusée par Sartre).

[25] Husserl, *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 514 ; trad. fr. *RL* II/1, p. 308.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dès la Première Recherche par le biais du concept de « sens remplissant » : lorsqu'une perception est exprimée et jugée, l'intuition sensible qui remplit la visée de signification n'est pas interprétée comme une sorte de « choc » de la réalité sur la sensibilité, mais bien comme l'identification d'un sens perceptif qui vient recouvrir les significations articulées dans le jugement. « Dans l'énoncé d'une perception, affirme Husserl, nous distinguons, comme pour tout énoncé, entre contenu et objet, et cela de telle manière que par contenu l'on comprendra la signification identique que même celui qui écoute peut appréhender correctement, bien qu'il ne perçoive pas lui-même. *Nous devons effectuer la distinction exactement correspondante au sein des actes remplissants*, par conséquent au sein de la perception et de ses formations catégoriales, actes au moyen desquels l'objectité visée suivant la signification se présente intuitivement devant nous telle qu'elle est visée. *Nous devons, dis-je, dans les actes remplissants, distinguer de nouveau entre le contenu, c'est-à-dire ce qu'il peut y avoir en quelque sorte de signification dans la perception (formée catégorialement) et l'objet perçu* »[26]. Pour le dire autrement : « L'aperception compréhensive dans laquelle l'opération de signifier s'accomplit est apparentée, pour autant précisément que toute aperception est, dans un certain sens, un acte de comprendre ou d'interpréter, aux aperceptions objectivantes (...) dans lesquelles la représentation intuitive (perception, imagination, reproduction, etc.) d'un objet (par exemple d'une « chose extérieure ») se forme pour nous au moyen d'un complexe vécu de sensations »[27]. C'est ce que Sartre va justement refuser avec la plus grande énergie en pensant la perception *tout autrement* que comme jugement identificateur d'un sens : comme éclatement et dispersion sans reste de la conscience dans les choses.

Certes, dans le cas des intuitions, l'identification d'un sens d'objectivité est complété par un « remplissement », ce qui se relie à la présence au sein du vécu de « contenus figuratifs »[28], mais Husserl prend bien soin de préciser qu'il n'envisage nullement ce phénomène comme l'impact d'un en soi inapparaissant sur la réceptivité. « Il faut remarquer, écrit-il (...) que l'objet tel qu'il est *en soi – en soi* au seul

---

[26] *LU, Hua Bd* XIX/1, p. 56-57 ; trad. fr. *RL* II/1, p. 58 (soulignement modifié).

[27] *LU, Hua Bd* XIX/1, p. 79-80 ; trad. fr. *RL* II/1, p. 85. Cf. Sixième Recherche, *LU, Hua Bd* XIX/2, p. 589 ; trad. fr. *RL* III, p. 75.

[28] *LU, Hua Bd* XIX/2, p. 609 ; trad. fr. *RL* III, p. 101 (modifiée).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sens intelligible dont il puisse s'agir ici, sens qui réaliserait le remplissement de l'intuition de l'intention perceptive – *n'est pas totalement autre* que le réalise, quoique imparfaitement, la perception »[29]. Autrement dit : il faut plutôt comprendre la perception comme dynamisme de l'intuition donatrice de la chose même, qui se détermine toujours plus précisément au fil du temps – Husserl allant jusqu'à affirmer à l'époque (cette thèse extrême sera abandonnée par la suite) que l'idéal d'adéquation, pour la perception externe, constitue moins un idéal radicalement inatteignable, qu'une sorte de possibilité-limite[30].

Corrélativement l'idée selon laquelle l'intuition « représente » (« *repräsentieren* », « *Repräsentation* ») l'être, doit être interprétée en ne perdant jamais de vue que les « contenus représentatifs » ne prennent sens que dans et par une « appréhension » jaillie des vécus intuitifs-donateurs. C'est un point que Lévinas avait souligné fortement en 1930. « La fonction spécifique du représentant, écrivait-il, dépend de sa forme de liaison avec la matière de l'acte intentionnel. Cette forme, Husserl l'appelle « forme de représentation », et l'unité de la matière et du « représentant » est dénommée « représentation ». La forme de la représentation exprime donc la manière dont l'intentionalité (*sic*) s'approprie le représentant. C'est pourquoi Husserl l'appelle aussi appréhension. Nous voyons par là que la caractéristique essentielle de l'intuition est une caractéristique de l'intentionalité. *Le rôle significatif ou intuitif du représentant, dépend donc de l'intention qui l'anime, du sens irréductible que lui prête l'intentionalité* »[31]. Ce commentaire de Lévinas met l'accent sur deux aspects de la conception de l'intentionnalité husserlienne qui vont compter pour Sartre.

---

[29] *LU, Hua Bd* XIX/2, p. 589 ; trad. fr. *RL* III, p. 75.

[30] Cf. Sixième Recherche, § 29. En 1940, Lévinas (« L'œuvre d'E. Husserl », in *En découvrant l'existence...* , *op. cit.*, p. 26) résume remarquablement le propos de cette Recherche : « La présence de l'être à la pensée n'est pas un événement venant heurter le jeu de la pensée ; elle est rationnelle, c'est-à-dire a un sens pour la pensée. Dans le processus de l'identification qui constitue le dynamisme de la pensée, la présence de l'être marque comme un accomplissement. C'est une situation où l'être *en personne* se présente à la conscience et confirme la pensée qui le pensait seulement sans le voir. La vérité est l'*adæquatio rei et intellectus* ».

[31] Lévinas, *La théorie de l'intuition...* , *op. cit.*, p. 111.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

D'abord l'explicitation de l'intentionnalité en termes d'« appréhension » et de « contenus d'appréhension ». Nous avons observé en analysant le Diplôme d'Études Supérieures que Sartre, avant sa rencontre de Husserl, interprétait la perception et l'imagination à partir d'« actes » synthétisant une « matière ». Il était donc prêt à accueillir favorablement la doctrine husserlienne des *Recherches logiques* et des *Ideen... I.* Toutefois la rencontre ne s'est pas passée aussi facilement que ce à quoi on aurait pu s'attendre en lisant le Diplôme. Ni dans l'article de Berlin ni dans la « Note » Sartre ne fait allusion à une éventuelle constitution hylémorphique de l'intentionnalité (réinterprétée comme transcendance). Mieux : les métaphores qu'il emploie dans la « Note » pour décrire cette dernière (le vent, la lumière, le mouvement, l'éclatement) suggèrent plutôt un refus d'intégrer à la conscience du transcendant le moindre contenu hylétique. Il resterait à se demander si cette expulsion de la matière hors de la conscience vaut seulement pour la conscience transcendantale, ou seulement pour la conscience humaine ou pour les deux.

Au niveau de la conscience transcendantale il paraît difficile de poser en elle une matière – *La transcendance de l'Ego* nous la décrit effet comme une spontanéité absolue de recréation de « soi » *ex nihilo.* Il resterait à examiner comment la chose se présente au niveau de la conscience psycho-phénoménologique (humaine) – la difficulté étant que nous ne disposons guère que de l'élucidation de la conscience imageante et de la conscience émue, ce qui constitue une base très étroite d'investigation. Ce qui apparaît en tout cas de manière incontestable, à partir des éléments incomplets dont nous disposons, c'est d'une part que Sartre accepte de parler d'une matière de la conscience psychologique, et d'autre part qu'il s'oppose à certains aspects essentiels de la conception husserlienne. Dans le cas de l'image mentale telle que l'analyse *L'imaginaire,* ce qui n'est pas du tout husserlien, c'est d'expulser les contenus hylétiques hors de la conscience intentionnelle, de sorte qu'il deviennent des *transcendances*, soit intérieures (affects) soit extérieures (sensations kinesthésiques). Ces contenus nouveau style prennent le nom d'« *analoga* ». Étrangère à Husserl est aussi la thèse selon laquelle la *hylé* sous sa forme de transcendant intérieur serait constituée par « dégradation » du pur psychique comme spontanéité (ce qui est suggéré dans les dernières pages de *L'imagination*). Dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* le lien du concept de « matière » à la phénoménologie husserlienne est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

encore plus ténu : il désigne des phénomènes physiologiques s'exprimant symboliquement dans les conduites d'émotion (ou, plus exactement, dans le bouleversement de ces conduites)[32].

Le second aspect du commentaire de Lévinas dans sa Thèse touchait à la notion de « représentation » dans la phénoménologie des *Recherches logiques*. Ici encore l'écart entre Husserl et Sartre est patent : le premier reste attaché à cette notion – non pas certes au sens traditionnel d'impact de la réalité sur la masse psychique, mais plutôt comme « *Vorstellung* » constituée par la conscience (actes animant des contenus) –, alors que le second s'efforce de penser une volatilisation absolue de la conscience par laquelle le monde s'éclaire et, avec lui, les choses – ce qui constitue une tentative bien plus radicale que celle des *Recherches* pour dépasser toute problématique de la représentation. Il est donc assez logique que la « Note » vire d'une phénoménologie de l'« intentionnalité » issue de Husserl à une pensée de la « transcendance » inspirée de Heidegger[33].

Les *Ideen... I* radicalisent la phénoménologie des *Recherches logiques* en direction d'un idéalisme plus décidé. Il curieux que l'article de Fink des *Kant-Studien* n'ait pas fait apercevoir à Sartre le mouvement de pensée ascendant (pour ainsi dire en spirale) qui porte toute l'œuvre de 1913, mouvement par lequel la réflexion naturelle est dépassée dans la psychologie phénoménologique, et la psychologie phénoménologique à son tour dépassée dans la philosophie transcendantale constitutive[34]. La « Note », en effet, interprète franchement la phénoménologie husserlienne (certainement au premier chef celle des *Ideen... I*, que Sartre connaît fort bien) comme inclinant vers une sorte de réalisme de l'en soi chosique. Laissant pour l'instant de côté cette mésinterprétation flagrante, nous nous intéresserons à la véritable doctrine des *Ideen... I* et à la façon dont la « Note » (sans donc en

---

[32] *ETE*, p. 41.

[33] *Sit., I*, p. 31.

[34] Pour l'article de Fink, cf. en particulier, *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 163 (distinction des trois concepts d'intentionnalité). P. Ricœur, dans le sillage de Fink, souligne (cf. sa traduction des *Ideen... I*), le mouvement spirituel ascendant qui fait progresser la réflexion dans l'ouvrage. Cf. aussi R. Boehm, « *Immanenz und Transzendenz* », et « *Das Absolut und die Realität* », dans : *Vom Gesichtpunkt der Phänomenologie* (La Haye, M. Nijhoff, 1968).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avoir conscience) s'en détourne pour ouvrir à la phénoménologie du transcendant de nouveaux horizons anti-idéalistes.

Le tournant décisif, celui qui engage toute la phénoménologie husserlienne dans une impasse du point de vue de la nouvelle pensée de la transcendance qui se déploie dans la « Note », se situe dans l'importante et difficile Section deux[35]. Dans cette Section en effet, en dépit du caractère hésitant de la systématisation philosophique qui y règne (souligné par Fink), un virage est pris qui, comme le dit P. Ricœur, « conduit la description éidétique aux portes de la phénoménologie transcendantale : la conscience n'est pas seulement *distincte* de la réalité ; elle est l'absolu auquel est *rapportée* toute transcendance comme « corrélat de conscience » »[36]. Or pour Sartre cet infléchissement ne constitue qu'une *régression* : l'entreprise réductionnelle – qui s'était si bien engagée lorsque Husserl libérait l'intentionnalité, comme visée de sens, de la psychologie naturaliste pour laquelle la représentation n'est que l'impact de la réalité extérieure sur le psychisme – *tourne court* avec la tentative (s'achevant avec la quatrième Section) de réduire l'*être* même du transcendant à la vie de la conscience constituante.

Husserl s'engage donc sur un très mauvais chemin lorsqu'il entreprend de distinguer le mode de donation contingent du transcendant et le mode de donation nécessaire de l'immanence vécue. « Toute perception immanente, écrit-il, garantit nécessairement l'existence (*Existenz*) de son objet. Quand la réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même, dont l'existence (*Dasein*) ne peut par principe être niée ; autrement dit, l'idée que son existence ne soit pas est par principe impossible ; ce serait une

---

[35] C'était déjà l'opinion de Lévinas qui, dans sa Thèse, essayait de montrer que le fameux § 49 de cette Section où s'accomplit le tournant idéaliste, recouvrait le sens originel de l'intentionnalité – cf. *La théorie de l'intuition...* , *op. cit.*, p. 79-82. Cette Section est aussi au cœur de l'interprétation de R. Boehm (Cf. « *Immanenz und Transzendenz* », in *Vom Gesichtpunkt der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 163 *sq.*). Ce dernier estime qu'elle est, quant au sens du départage entre immanence et transcendance, grevée d'une équivoque dommageable mais inévitable, du fait qu'elle a précisément pour fonction d'assurer le dépassement de l'attitude naturelle dans l'attitude transcendantale. *Rappelons un point essentiel* : nous reconstituons ici la critique du Husserl « réel » contenue implicitement dans la « Note » et non pas l'hommage explicite à un Husserl largement « imaginaire ».

[36] Cf. n. 4, p. 154 de sa traduction.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

absurdité (*Widersinn*) de croire possible qu'un vécu *donné de cette façon* n'existe *pas* véritablement ». De sorte que je puis dire « sans restriction et nécessairement : *Je suis*, cette vie est, je vis, *cogito* »[37]. Au contraire, poursuit Husserl, « il est de l'essence du monde des choses (...) que nulle perception aussi parfaite soit-elle ne donne dans son domaine un absolu ; de quoi résulte essentiellement que toute expérience aussi vaste soit-elle laisse subsister la possibilité que le donné n'existe *pas*, en dépit de la conscience persistante de sa présence corporelle et en personne. On peut énoncer cette loi d'essence : l'existence (*Existenz*) des choses n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée (*durch die Gegebenheit*) ; elle est d'une certaine façon toujours contingente »[38].

D'un côté donc une « réalité présumée », donnée relativement, de l'autre une « réalité absolue », donnée au moyen d'une « position inconditionnée et irrécusable. « La "thèse" du monde qui est une thèse « contingente » s'oppose à la thèse de mon moi pur et de mon vécu personnel, qui est « nécessaire » et absolument indubitable. Toute chose donnée corporellement (*leibhaft*) peut également ne pas être ; nul vécu donné corporellement (*leibhaft*) n'a la possibilité de ne pas être également : telle est la loi d'essence qui définit et cette nécessité et cette contingence »[39]. Le contraste entre les *modes de donation* (contingent ou nécessaire) implique en outre le contraste entre les *sens d'être* (relatif ou absolu). Posé de façon essentiellement contingente, le sens de transcendance est par là même essentiellement relatif, tandis que le sens de l'immanence conscientielle, posé de façon essentiellement nécessaire, est par ce fait même absolu (§ 49). Si, explique Husserl, nous évoquons « la possibilité du non-être incluse dans l'essence de toute transcendance de chose, il devient clair que l'être de la conscience, et de tout flux du vécu en général, serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais qu'il ne serait pas atteint dans sa propre existence (*Existenz*) (...). Par conséquent nul être réel, nul être qui pour la conscience se figure et se légitime au moyen d'apparences n'est nécessaire pour l'être (*Sein*) de la conscience même (entendue en son sens le plus vaste de flux du vécu). L'être immanent est donc indubitablement un être

---

[37] Husserl, *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 96-97 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 148-149.

[38] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 97 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 150. (Soulignement modifié).

[39] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 98 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 151. (Soulignement modifié).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

absolu, en ce sens que par principe *nulla « re » indiget ad existendum.* D'autre part le monde des « *res* » transcendantes se réfère entièrement à une conscience, non point à une conscience conçue logiquement, mais à une conscience actuelle »[40].

Il faut prendre la mesure de tout ce qui sépare cette distinction husserlienne (rigoureuse) entre le contingent (transcendant) et le nécessaire (immanent), de l'esquisse des rapports entre immanence et transcendance contenue dans la « Note » – qu'il faut compléter par les développements de *La transcendance de l'Ego*. Rappelons d'abord qu'est apparue très tôt chez Sartre une distinction entre le « contingent » et le « nécessaire », mais sous la forme d'une intuition métaphysique peu conceptualisée qui hante nombre de fictions littéraires[41], et en outre que le début d'élucidation (sommaire) du « Carnet Dupuis » oppose la contingence comme trait de la *réalité* existante aux *idées* qui sont (nécessairement) mais n'existent pas[42]. Cette analyse pourrait éventuellement être comparée à la doctrine qui, au tout début des *Ideen... I*, oppose la contingence du « fait » à la nécessité de l'« essence »[43]. Cependant ce n'est pas cette position « éidétique » de la question qui nous retiendra ici, nous nous intéresserons plutôt à la problématique *transcendantale* du contingent et du nécessaire, celle qui domine dans la Section deux des *Ideen... I* ainsi que dans les textes sartriens de Berlin. En se plaçant à ce point de vue,

---

[40] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 104 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 161-62. (Soulignement modifié). Avec la réduction transcendantale, écrit Husserl un peu plus loin (*Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 107 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 166), « nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement, recèle (*birgt*) en soi toutes les transcendances du monde, les « constitue » en son sein (*in sich*) ». Sur l'interprétation du « *nulla « re » indiget ad existendum* », cf. R. Boehm, « *Das Absolut und die Realität* », in *Vom Gesichtpunkt der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 82 *sq.* Boehm a certainement tort de voir dans cette formule une possible allusion à l'absoluité de Dieu – le contexte impose manifestement de n'envisager l'absoluité que comme celle de la conscience transcendantale dans son opposition à la relativité et à la contingence du sens de transcendance.

[41] Cf. *supra*, p. 99, n. 13.

[42] Cf. *supra*, p. 275-278. Le Carnet remonte approximativement à 1932 et est donc est un peu antérieur au séjour à Berlin.

[43] Husserl, *Ideen... I*, § 2.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

on remarque une divergence forte entre Sartre et Husserl[44]. Du côté de Husserl une réalité contingente (transcendante) est celle qui est donnée de manière relative (par esquisses) et non pas absolument, la donation absolue étant pour sa part strictement celle des vécus nécessaires de l'immanence pure. Husserl pose que cette conscience, donnée absolument à elle-même, est un être nécessaire – tout au plus précise-t-il que cette nécessité est incorporée au « fait » d'exister comme conscience absolue[45]. Sartre pour sa part affirme résolument que la conscience pure est *contingente de part en part*, en ce sens qu'elle se recrée *ex nihilo* à chaque instant. (Une intuition métaphysique vient ici surdéterminer l'élucidation phénoménologique de la conscience transcendantale). Par voie de conséquence, si le transcendant chez Sartre est « contingent » (tout comme chez Husserl) ce n'est pas en ce qu'il s'oppose à l'immanence transcendantale posée comme nécessaire ; *c'est en ceci qu'il manifeste un tout autre type de contingence que celle de la conscience pure : celle de l'existence inerte.* (Nouvelle influence d'un attracteur métaphysique : celui de l'existence brute).

Quoiqu'il en soit, avec la Section deux des *Ideen... I*, la phénoménologie husserlienne s'engage sur une voie que Sartre refusera d'emprunter (même si dans sa « Note » il croit en toute bonne foi mettre ses pas dans ceux de Husserl). *D'un côté une conscience qui éclate comme un rien au milieu de la réalité chosique en soi. De l'autre l'affirmation que la conscience transcendantale est l'absolu en qui et par qui se constitue nécessairement le sens – purement relatif et contingent – de tout ce qui est réellement, sens qui, en dehors de ce* Konstituiert-sein, *n'est, précisément, rien.* « Ainsi est inversé, explique Husserl, le sens usuel de l'expression être. L'être qui pour nous est premier, en soi est second, c'est-à-dire que ce qu'il est, il ne l'est que par « rapport » au premier (...). La réalité (*Realität*), aussi bien la réalité d'une chose prise séparément que la réalité du monde dans son ensemble, ne comporte par essence (...) aucune autonomie. Ce n'est pas en soi quelque chose d'absolu qui se lie secondairement à un autre absolu ; ce n'est, au sens absolu, strictement rien ; elle n'a aucune « essence absolue » ; son titre d'essence est celui de quelque chose qui par

[44] Nous revenons plus loin sur ce point en commentant *La transcendance de l'Ego*, cf. *infra*, p. 615-617.

[45] Husserl, *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 98 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 151-152.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

principe est *seulement* intentionnel, *seulement* connu, représenté de façon consciente, et apparaissant »[46].

Dans la Section trois des *Ideen.... I*, le noème, dans le sillage de ces analyses qui ont « réduit » le transcendant, est déterminé comme unité de sens constituée dans et par les prestations synthétiques de la conscience (ou noèses) qui l'identifient comme tel ou tel en animant une matière. Par exemple, le fameux « pommier en fleurs » sur « le vert tendre du gazon »[47] n'est, comme noème d'arbre, qu'un sens jailli de la vie perceptive qui l'identifie, en appréhendant des sensations, comme : pommier-qui-est-réellement-en-fleurs-sur-le-gazon-vert. En régime de réduction phénoménologique, écrit Husserl en frappant une formule décisive, « toutes les unités réelles (*realen*) sont des unités de sens (*Einheiten des Sinnes*) »[48]. Contre quoi Sartre fait valoir dans sa « Note » que « l'arbre au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur »[49], *est , dans son absolue inséité, radicalement hors de la conscience qui le perçoit.* Ce qui revient à récuser toute relativisation de la chose transcendante à l'absolu de la conscience percevante, à rebours de l'affirmation toujours plus résolue de l'idéalisme transcendantal dans le cours des *Ideen... I*[50].

---

[46] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 106 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 164-165.

[47] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 203 ; trad. fr., p. 306. Tout noème, explique Husserl, n'est que le corrélat des prestations donatrices de sens des noèses animant la *hylé* (*Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 202-203 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 304-305).

[48] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 120 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 183. (Soulignement modifié). Cf. aussi le début du § 90 : « Comme la perception, *tout* vécu intentionnel a son « objet intentionnel », c'est-à-dire son sens objectif : c'est même cela qui constitue l'élément fondamental de l'intentionnalité. En d'autres termes, avoir un sens, ou « viser à quelque sens » est le caractère fondamental de toute conscience, qui par conséquent n'est pas seulement un vécu, mais un vécu qui a un sens, un vécu « noétique » ».

[49] *Sit. I*, p. 30.

[50] Cette radicalisation est au centre de l'article de Fink des « *Kant-Studien* » – que Sartre dans sa « Note » n'exploite donc aucunement, puisqu'il tire au contraire Husserl vers une *critique* de l'idéalisme. « Le noème psychologique, écrit Fink, renvoie à un objet qui est indépendant de lui, qui se montre et se légitime en lui. Le noème transcendantal, considéré dans le procès infini de l'identification, ne peut pas renvoyer à un étant au-delà de cette infinité et indépendant de lui, il *est* l'étant même et cela jusque dans les profondeurs encore inconnues de son sens d'être caché : en tant que validité transcendantale. La « relation à l'objet » a seulement ici le sens d'une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans la quatrième et ultime Section du livre en effet, la constitution transcendantale du *sens* d'être de tout étant dans l'*Ego* pur, se dépasse en constitution de l'*être même* de tout étant concevable. Car l'*Ego* transcendantal désormais identifie synthétiquement le noème comme « sujet » identique = X de « prédicats » variables, c'est-à-dire comme « support » qui se révèle n'être que le noyau le plus intime du noème complet[51], déterminable dans l'évidence rationnelle[52]. Mais Sartre s'oppose totalement à cette ultime péripétie de la phénoménologie transcendantale husserlienne (tout en croyant suivre Husserl) en posant que, si la conscience transcendantale constitue bien le sens de tout étant concevable – en particulier le sens de tout étant transcendant, puisque c'est de lui dont il s'agit dans la « Note » – l'être de cet étant échappe par principe à toute constitution.

En dépit de la force de la conviction anti-idéaliste affichée par la « Note », la pensée de Sartre pour ce qui concerne les rapports précis entre la conscience transcendantale, la conscience humaine et le monde, est loin d'être rigoureuse : de brillantes métaphores ne font pas une argumentation et une conceptualisation strictes. Pour mieux comprendre le contenu philosophique de la « Note », reportons-nous à une phrase essentielle de *La transcendance de l'Ego*. Les dernières lignes de cet essai affirment que la spontanéité transcendantale impersonnelle constitue le « Moi » et le « Monde » dans leur contemporanéité originaire – en éclatant au milieu de l'en soi brut, pourrait-on dire en reprenant la métaphore de la « Note »[53].

---

référence d'un noème actuel (c'est-à-dire du corrélat d'un acte transcendantal isolé) à la multiplicité des corrélats d'actes qui, dans la connexion synthétique d'un remplissement continu, forme l'unité de l'objet comme pôle idéal » (trad. fr. D. Franck, *op. cit.*, p. 153).

[51] Husserl, *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 301-302 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 441-442. On verra comment *La transcendance de* l'*Ego* utilise cette doctrine du noème complet dans l'étude de l'*Ego* comme « pôle » des « états » et des « actes » (*TE*, p. 55-56).

[52] Quoiqu'on dise d'un objet vrai et réel, explique Husserl – si du moins on parle rationnellement –, « ce qui est alors énoncé aussi bien que pensé doit pouvoir être « fondé », « légitimé », « vu » directement ou atteint dans une « évidence » médiate. Par principe il doit exister une corrélation dans la sphère logique, dans celle de l'énoncé, entre « l'être véritable », ou « réel », et « l'être légitimable rationnellement » » (*Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 314, trad. fr. *Idées... I*, p. 458 ; soulignement modifié). L'objet véritable, *c'est* l'objet à poser dans une thèse de raison originaire et parfaite.

[53] Cf. *TE*, p. 87.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous proposons d'admettre que cette métaphore recouvre *deux phénomènes distincts*. D'une part le néant second de la conscience humaine éclate vers son monde environnant – et c'est ce que Sartre appelle « intentionnalité » (en hommage à Husserl), mais aussi (en hommage à Heidegger) « transcendance » et « être-dans-le-monde ». D'autre part le néant primordial de la conscience transcendantale éclate au milieu de l'en soi brut en *constituant* simultanément la conscience humaine et son *Umwelt*. *Le mouvement d'éclatement (sens 1) par lequel la conscience (humaine) se transcende vers le monde environnant, se fonde dans un événement constituant primordial où un néant originaire (conscience transcendantale) a éclaté (sens 2) au milieu de l'en soi en brut en constituant le monde comme tel*[54]. En toute rigueur, le second sens de l'éclatement – celui qui détermine la conscience constituante et non pas seulement la conscience constituée – devrait seul être mobilisé dans une critique de l'idéalisme transcendantal husserlien[55]. Mais il reste masqué par le fait que les descriptions de la « Note » sont largement situées au niveau de la conscience *humaine* : c'est de cette dernière que Sartre dit que son intentionnalité doit être comprise comme éclatement vers un monde environnant concret ; d'elle aussi dont on affirme qu'elle est « transcendance » – en

[54] Nous esquissons ici une systématisation des rapports entre la conscience et la réalité chosique à partir d'indications très fragmentaires et peu claires – la « Note » ne présente évidemment pas le degré d'élaboration de la phénoménologie de l'essai sur l'*Ego*. Il serait donc très risqué de s'engager dans une comparaison avec la théorie du surgissement originaire du pour soi dans *L'être et le néant*, ou avec la doctrine de la constitution du monde dans la Conclusion de *L'imaginaire*. Disons seulement ceci. Dans la « Note » : a) la conscience pure n'est pas clairement assimilée au néant ; b) elle n'apparaît pas clairement comme engagée dans le monde ; c) elle n'est pas du tout déterminée clairement comme surgissant de l'existence brute (éclater au milieu de cette dernière n'est nullement équivalent à surgir *de* l'en soi).

[55] Dans la « Note » Sartre ne distingue pas nettement les deux sens de l'éclatement que nous cherchons précisément à séparer, il les mélange plutôt. Cf. la phrase embarrassée et fort peu claire : « Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde » (*Sit. I*, p. 31). À sa décharge, il faut faire deux remarques. D'une part, il n'est pas tenu à la rigueur technique parfaite dans un article destiné à la *Nouvelle Revue française* ; d'autre part, et surtout la conscience pure n'est *effectivement* pas totalement autre que la conscience humaine (la conscience humaine, en un certain sens, *est* la conscience transcendantale se dégradant en s'emprisonnant dans le monde).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

voulant jeter un pont vers l'analytique existentiale d'*Être et temps* mésinterprétée comme anthropologie.

Pourquoi Sartre dans la « Note » est-il ainsi tenté d'établir un lien entre le concept d'« intentionnalité » qu'il redéploie à partir de Husserl et le concept de « transcendance » issu d'*Être et temps ?* Car cette tentation affleure à plusieurs reprises lors d'allusions manifestes à Heidegger. « La philosophie de la transcendance, écrit-il par exemple, nous jette sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière »[56]. Dans *Être et temps*, l'analytique de l'être-au-monde est conquise sur la mésinterprétation de « l'être-à... » en « être-dans... ». De sorte que ce que la « Note » cherche à penser par l'image de « l'éclatement » n'est pas sans évoquer incontestablement certains aspects de l'être-au-monde heideggérien. En effet, comme totalité de renvois ustensiles ordonnés à un « en-vue-de... » fondamental, le monde dans *Être et temps* est en suspens dans un *projet* compréhensif du *Dasein*, en opposition totale à la conception métaphysique d'une subjectivité-subsistante (cf. la *res cogitans* cartésienne) qui refléterait la réalité objective. « Dans l'en-vue-de-quoi, l'être-au-monde existant est comme tel ouvert, et c'est cette ouverture qui a été nommée le comprendre »[57]. Le caractère *d'arrachement-à-soi* du projet apparaît en pleine lumière lorsque le *Dasein* est réinterprété temporellement, (dans la seconde Section de l'œuvre), comme transcendance ekstatique. La temporalité, affirme en effet Heidegger – et avec elle la transcendance qu'elle fonde en tant qu'existence projetante facticielle toujours-déjà échéante – « est le « hors-de-soi » originaire en et pour soi-même »[58]. Le redéploiement de l'être-au-monde à partir de la temporalité ekstatique nous rapproche donc indubitablement de la métaphore sartrienne de l'éclatement. « L'unité ekstatique de la temporalité, écrit Heidegger, c'est-à-dire l'unité de l'« être-hors-de-soi » dans les échappées de l'avenir, de l'être-été et du présent, est la condition de possibilité requise pour qu'un étant qui existe comme son « Là » puisse être. L'étant qui porte le titre de *Da-sein* est « *éclairci* » »[59]. Tout ceci peut donner l'impression à Sartre qu'il est fondé à reprendre à Heidegger son concept de « transcendance ». Mais c'est évidemment

---

[56] *Sit. I*, p. 31

[57] Heidegger, *SUZ*, p. 143 ; trad. fr. *ET*, p. 118.

[58] *SUZ*, p. 329 ; trad. fr. *ET*, p. 231.

[59] *SUZ*, p. 350 ; trad. fr. *ET*, p. 244. (Soulignement modifié).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une impression fausse. D'abord, parce que Heidegger corrige l'accentuation unilatérale de l'être-en-dehors-de-soi de la transcendance en introduisant la formation d'un « horizon » au sein de la temporalisation ekstatique. « La condition temporalo-existentiale de possibilité du monde consiste en ce que la temporalité comme unité ekstatique a quelque chose comme un horizon (*Horizont*). Les extases ne sont pas seulement des échappées vers... Bien plutôt un « vers où » (*Wohin*) de l'échappée appartient-il à l'ekstase. Ce vers-où de l'ekstase nous l'appelons le schème horizontal »[60].

Ensuite et surtout en raison du fait que la « Note » reste une philosophie de la conscience transcendantale et non une analytique du *Dasein* en rupture avec toutes les philosophies de la conscience. Malgré l'emprunt superficiel d'expressions comme « être-dans-le-monde », « transcendance » ou « délaissement », Sartre pense au sein d'un tout autre horizon que celui d'*Être et temps*, sa réflexion s'inscrit dans un transcendantalisme issu de Husserl et de sa distinction entre conscience humaine et conscience absolue constituante. Lorsque Sartre tente un rapprochement avec Heidegger, le terme de « transcendance » tend à désigner la conscience humaine finie se rapportant à son monde environnant – cette transcendance étant interprétée comme *constituée par la conscience transcendantale infinie*[61]. On est certainement très loin du concept heideggérien authentique de transcendance facticielle et finie. Il faut attendre *L'être et le néant* pour voir apparaître une véritable ontologie phénoménologique de la transcendance mondanéisante facticielle et finie – et encore, avec parfois de fortes réticences dues à l'attraction du concept de réalité-humaine absolument libre[62]. Le contresens sur *Être et temps* ne devient explicite et flagrant qu'au tournant des années quarante dans les *Carnets de la drôle de guerre*, lorsque Sartre forme le projet d'élaborer une métaphysique de la réalité-humaine en prétendant l'étayer sur l'ouvrage de Heidegger. Mais il faut remarquer que Sartre dans la « Note » n'est pas non plus fidèle à Husserl – l'étonnant étant qu'il ne semble pas s'en apercevoir.

---

[60] *SUZ*, p. 365 ; trad. fr. *ET*, p. 253. (Soulignement modifié).

[61] Lettre à S. de Beauvoir du 11 Octobre 1939, *LC*, t. 1, p. 344-345. On est ici à la racine de la lecture anthropologisante de *Sein und Zeit* par Sartre, dont *on voit qu'elle est étroitement liée à l'assomption d'un transcendantalisme phénoménologique (différent de celui de Husserl, mais se réclamant de lui).*

[62] Cf. *supra*, p. 32 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Interpréter en effet l'intentionnalité de la conscience humaine comme transcendance d'éclatement auprès des choses, constituée par la conscience transcendantale comprise elle-même comme transcendance d'éclatement sans reste d'un pur néant au milieu de l'en soi – tout cela nous éloigne considérablement des *Ideen... I.* Lisons la « Note ». Husserl « n'est point réaliste : cet arbre sur son bout de terre craquelé, il n'en fait pas un absolu qui entrerait, par après, en communication avec nous. La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. C'est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître, c'est « s'éclater vers », s'arracher à la moite intimité gastrique, pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi ; hors de lui, hors de moi »[63].

L'affirmation selon laquelle Husserl n'est pas réaliste est ambiguë. Il n'est pas réaliste au sens où l'intentionnalité *ad extra* ne saurait effectivement être interprétée comme impact de la réalité en soi sur la sensibilité – de ce point de vue la remarque de Sartre est exacte. Il y a bien chez Husserl une critique d'un certain concept de représentation qui a partie liée au réalisme et on comprend tout à fait que Sartre ait été attiré par cet aspect de la phénoménologie husserlienne, puisque sa propre doctrine de l'intentionnalité est caractérisée par une volonté de rupture absolue avec toute conception représentativiste. Cependant, de manière cette fois tout à fait contestable, Sartre est persuadé en outre que Husserl est réaliste en *autre* sens[64]. Dans la phénoménologie husserlienne, d'après lui, la conscience pure éclate au milieu de la réalité brute dont l'être en soi échappe principiellement au mouvement de phénoménalisation. Inutile de dire que Sartre attribue ici à Husserl sa *propre* conception de l'intention donatrice du transcendant – tout le

---

[63] *Sit. I*, p. 30.

[64] Cf. Schilpp, *The philosophy of J.-P. Sartre* (La Salle, Ill., Open Court, 1981), p. 25 : « Je prenais Husserl pour un réaliste, ce qu'il n'est pas ; c'est une erreur philosophique. Il est bien plus près de Kant ». Et aussi *CDG*, p. 405-406 : c'est en prenant conscience, explique Sartre, de l'évolution husserlienne vers l'idéalisme, que je me détachai de lui. Dans le maître ouvrage de 1943, la critique de l'idéalisme husserlien est acquise.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mouvement des *Ideen... I*, nous venons de le montrer, consiste à assurer toujours plus solidement les droits de l'idéalisme transcendantal. Laissons donc de côté cette fausse attribution et disons ceci : chez Sartre, le monde comme phénomène (l'*Umwelt*) est relatif à la conscience humaine, mais la réalité brute n'est pas relative à la conscience pure – elle est transphénoménale. (On pourrait évoquer ici une sorte de réalisme transcendantal associé à un idéalisme empirique). Il demeure étrange que Sartre n'ait pas eu clairement conscience de bouleverser la conception husserlienne de l'intentionnalité. L'horizon de la « Note » est bien une phénoménologie transcendantale – tout comme chez Husserl – mais dont le contenu ne peut aucunement être compris comme prolongeant les affirmations des *Ideen... I* sur les rapports de la conscience transcendantale au monde[65].

Sartre conclut. « La conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance, qui la constituent comme une conscience. Imaginez à présent une suite liée d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un « nous-mêmes » le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses ; imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif ; vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « Toute conscience est conscience de quelque chose » »[66]. La difficulté d'interprétation philosophique

---

[65] Les *Méditations cartésiennes*, que Sartre connaissait aussi, étaient encore plus nettement axées sur la défense de l'idéalisme transcendantal. « Tout sens et tout être imaginables, qu'ils s'appellent immanents ou transcendants, font partie du domaine de la subjectivité transcendantale, en tant que constituant tout sens et tout être » (*CM, Hua Bd* I, p. 117 ; trad. fr. *MC*, p. 71).

[66] *Sit. I*, p. 30-31. On trouve dans les textes connus de Sartre des définitions de l'intentionnalité qui se rapprochent de la formule frappée dans ce passage. *LU, Hua Bd* XIX/1, p. 380, trad. fr. *RL* II/2, p. 168. *Ideen... I, Hua Bd* III//1, p. 188, trad. fr. *Ideen... I*, p. 283 (nous entendons par intentionnalité « cette propriété qu'ont les vécus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de ce morceau de bravoure est à la mesure de sa qualité littéraire. Sartre tente de faire appréhender au lecteur le sens de l'intentionnalité par une multitude d'images plutôt que par une analyse conceptuelle réflexive – ce qui n'est pas sans évoquer ce que disait le Diplôme dans un contexte psychologique : pour appréhender le psychisme comme pur mouvement d'éclatement, l'image symbolique pourrait se révéler plus adéquate que le concept.

Dans la démarche phénoménologique canonique de variation éidétique, l'imagination joue certes un rôle essentiel au départ, pour déraciner de toute factualité l'expérience des exemples concrets, mais elle est dépassée dans l'intuition finale de l'essence qui n'est plus imaginative. Dans la « Note », Sartre donne l'impression de vouloir s'en tenir au flux d'images lui-même. À cela trois raisons possibles. La première est qu'il choisit un mode d'exposition littéraire plutôt que philosophique en raison de la publication de l'article dans la *Nouvelle Revue française*. La seconde qu'il ne se sent pas encore capable à l'époque de dégager l'essence de l'intentionnalité *ad extra* par la démarche rigoureuse de la variation éidétique. La troisième est la persistance chez lui du préjugé selon lequel il n'y a de connaissance de soi qu'imaginative. Malgré l'imperfection d'une démarche se contentant de faire saisir le sens de la transcendance à partir d'images, on peut reconstituer assez bien ce que la « Note » cherche à penser en refusant l'idéalisme transcendantal husserlien : *l'absolu d'un pur transit ir-réel (= rien) qui éclate au milieu de la réalité chosique, en supprimant l'absolu d'immanence en qui se constitue l'être de ce qui, hors de cette constitution, n'est rien.* On peut ainsi opposer trait pour trait l'interprétation du principe d'intentionnalité par Husserl dans les *Ideen... I*, et celle de la « Note ».

« d'être conscience de quelque chose » ») ; p. 115-116. *Méditations cartésiennes*, dernière phrase du § 14 (« Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Husserl : la conscience transcendantale est un absolu d'être nécessaire et « fermé sur soi »[67] *dans* lequel se constitue le sens purement relatif et contingent de toute transcendance.

Sartre : Il faut mettre un terme « à la philosophie douillette de l'immanence, où tout se fait par compromis, échanges protoplasmiques, par une tiède chimie cellulaire »[68], et penser la transcendance comme éclatement de la spontanéité radicalement non substantielle au milieu de l'en soi brut.

Nous devons relier cette opposition frontale entre les deux interprétations du principe d'intentionnalité au fait que lorsque Sartre rencontre Husserl (en 1933-1934) *il possède déjà certaines convictions métaphysiques* susceptibles *d'altérer profondément* le champ phénoménologique tel que Husserl le décrit (en particulier dans le cadre de son idéalisme transcendantal). Rappelons en effet[69] que les premières œuvres littéraires sont portées par l'intuition de la contingence de l'existence chosique, mais aussi de la non-substantialité de la conscience (conçue comme obligation pour cette dernière de se récréer à chaque instant *ex nihilo*). Or précisément la réinterprétation de l'intentionnalité transcendantale, dans la « Note », comme éclatement sans reste d'un pur néant au milieu de l'en soi, peut être légitimement interprétée comme l'effet de la persistance de ces deux convictions métaphysiques.

Terminons par l'examen rapide d'une difficulté contenue dans le thème de la *purification* de l'intentionnalité (« ... la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle... »). Nous retrouvons une question déjà aperçue, celle de la matière de la conscience intentionnelle ; la conception de la « Note », apparemment, élimine un élément qui chez Husserl était une partie constituante essentielle du vécu intentionnel : la *hylé*. Il faut attendre *L'être et le néant* pour que s'élabore une critique rigoureuse de la *hylé* husserlienne. Dans l'Introduction de cette œuvre (*EN*, p. 26), Sartre en effet tente d'enfermer Husserl dans un dilemme : si la *hylé* est « de la

---

[67] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 105 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 163. Cf. aussi *CM, Hua Bd* I, p. 134 ; trad. fr. *MC*, p. 72 : la phénoménologie transcendantale est « explicitation de mon *Ego* en tant que sujet de connaissances possibles ».

[68] *Sit. I*, p. 31.

[69] Nous renvoyons ici à notre Introduction et à notre première Partie. Ajoutons (cf. notre deuxième Partie) que le Diplôme est lui aussi construit sur l'hypothèse métaphysique de l'esprit comme recréation de soi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience », elle s'évanouit en « translucidité » et ne peut offrir cette « base impressionnelle et résistante qui doit être dépassée vers l'objet »[70]. Mais si au contraire on fait d'elle un transcendant, on rouvre le problème du rapport originaire de la conscience au transcendant que ce concept de *hylé* avait pour fonction justement de résoudre. Laissons de côté l'évaluation de la pertinence de cette critique, et intéressons-nous à la question de la matière de la conscience transcendantale pour Sartre dans les années trente. Constatons d'abord que Sartre paraît supprimer purement et simplement la composante hylétique de cette conscience, mais sans donner de justification explicite à cette suppression[71]. La raison implicite de son attitude peut toutefois être reconstituée : comme la conscience transcendantale est redéfinie comme éclatement absolu et sans reste, il ne peut y avoir en elle la moindre trace de passivité, de sorte que son rapport au transcendant, radicalement purifié, ne peut qu'être absolument vide de contenu.

La question est plus complexe pour ce qui regarde l'intentionnalité mondaine. Dans la mesure où la « Note » suggère qu'elle n'est pas essentiellement autre que l'intentionnalité transcendantale – elle aussi se définit comme transcendance d'éclatement –, il n'y a pas de raison de lui conférer à elle non plus de *hylé*. Mais dans la mesure toutefois où l'on peut supposer qu'elle représente une *altération* de l'intentionnalité transcendantale (issue de la mondanéisation de cette dernière), il se pourrait tout à fait qu'elle possède une matière qui ferait défaut à l'intention transcendantalement comprise[72]. Un bref coup d'œil jeté

---

[70] Cette branche de l'alternative est présentée différemment aux p. 17-18 du livre : si on intègre à la conscience, explique Sartre, un contenu hylétique qu'elle aurait à appréhender, on introduit dans cette conscience une opacité incompatible avec sa translucidité.

[71] Il y a donc un contraste étonnant entre la récusation de l'*Ego* transcendantal, qui fait l'objet à Berlin d'une longue argumentation fondée sur une lecture précise des textes de Husserl, et la désinvolture avec laquelle Sartre passe quasiment sous silence cette thèse si essentielle des *Ideen... I* (visible aux yeux du lecteur le moins averti) : la conscience transcendantale ne constitue le transcendant qu'en tant qu'elle anime, par ses « noèses », la « *hylé* » (cf. en particulier, *Ideen... I*, § 85).

[72] Rappelons que la distinction que nous effectuons ici entre intentionnalité transcendantale et intentionnalité mondaine n'est pas opérée clairement dans la « Note ». Concernant la possible présence d'une matière dans l'intentionnalité mondaine, cf. l'allusion à *La Psyché* dans les *Carnets de la drôle de guerre* (*op. cit.*,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aux œuvres de psychologie phénoménologique publiées fait apercevoir des hésitations touchant au statut de cette matière – en particulier, comme nous l'avons montré, dans ses rapports avec la matière au sens husserlien. Ce sont les analyses de l'image mentale dans *L'imaginaire* qui sont le plus en accord avec l'exigence, manifestée par la « Note », de purification radicale de l'intentionnalité. Certes la conscience imageante « s'appuie » pour ainsi dire sur ce que Sartre appelle des « *analoga* », mais ces derniers ne font pas partie de l'immanence conscientielle, ils sont « transcendants », comme nous le disions plus haut. C'est ce qui permet de préserver corrélativement le statut de spontanéité pure de la conscience intentionnelle. En revanche d'autres analyses psycho-phénoménologiques s'accordent moins bien avec la « Note ». Par exemple dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* Sartre affirme que la conscience émue perd sa translucidité puisque l'émotion nous fait assister, comme il le dit, à « l'obscurcissement du point de vue de la conscience sur les choses en tant que la conscience vit cet obscurcissement »[73] ; simultanément la matière cesse d'être mise à distance par la conscience, elle pénètre en son cœur. De son côté, la « Note » s'oriente plutôt vers l'idée d'un « évidement » radical de l'intentionnalité non seulement transcendantale mais aussi mondaine (humaine) ; en principe sont liquidées définitivement, comme le disent les dernières lignes de l'article, *toutes* les descriptions de la « vie intérieure » – celles des écrivains, des psychologues, des métaphysiciens[74]. Comme écrivains, Proust et Amiel sont explicitement visés[75]. La métaphysique de l'intériorité à soi de l'esprit,

---

p. 405) ; il semble bien que dans cette œuvre de psychologie phénoménologique Sartre « éludait » le problème.

[73] *ETE*, p. 42. (Soulignement modifié).

[74] *Sit. I*, p. 32. D'une certaine façon, *La transcendance de* l'*Ego* est un texte qui peut être lu comme une critique de l'emprise de l'idée de « vie intérieure » sur la phénoménologie transcendantale (et psychologique) husserlienne ; comme l'a bien vu J.-T Desanti en effet (*Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard « Idées », 1976), l'*Ego* transcendantal constitue un principe de fermeture pour le champ de l'expérience transcendantale. Cette critique de Husserl n'apparaît que dans l'article sur l'*Ego* et non dans la « Note », texte où l'hommage au maître n'est assorti d'aucune réserve.

[75] Toute *La recherche* constitue comme une sorte d'immense exploration de la vie intérieure temporelle du narrateur, perdu dans les signes de la mondanité, de l'amour, et des impressions sensibles (G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit.*), et finissant par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme nous l'avons déjà démontré, est critiquée très tôt par Sartre, non seulement dans sa version intellectualiste-réflexive (Lachelier, Lagneau, Brunschvicg), mais aussi dans sa version (bergsonienne) de l'intuition-coïncidence vivante. Enfin rappelons que dans le Diplôme d'Études Supérieures, les réserves sartriennes par rapport à la psychologie introspective tiennent au fait que cette dernière « rate » ce qui fait le plus essentiel du psychique – le jaillissement créateur imprévisible d'images – en lui substituant un soi-disant domaine d'observation interne – « le psychique » avec ses « états ».

3. Intentionnalité cognitive, affective, volitive

L'article s'achève par des remarques issues assez directement, semble-t-il, de la lecture lévinassienne de Husserl : la phénoménologie husserlienne de l'intentionnalité aurait eu l'immense mérite de faire reculer pour la première fois le préjugé séculaire de la primauté du *theorein* dans la vie de la conscience. Deux remarques s'imposent immédiatement. D'abord la lecture sartrienne ne contient pas les importantes réserves de la Thèse de Lévinas – elle est purement laudative. Ensuite elle met l'accent unilatéralement sur l'intentionnalité affective sans évoquer l'intentionnalité volitive. Suivons donc l'analyse des rapports entre intentionnalité théorique et intentionnalité affective.

Contrairement, explique Sartre, à l'orientation dominante la philosophie française qui « ne connaît plus guère que l'épistémologie, (...) pour Husserl et les phénoménologues, la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance. La connaissance ou pure « représentation » n'est qu'une des formes possibles de ma conscience « de » cet arbre ; je puis aussi l'aimer, le craindre, le

---

se « retrouver » dans les ultimes pages de l'œuvre où se récapitule, dans une sorte d'omni-temporalité, le sens de toute sa vie désormais vouée à l'écriture. (Cf. P. Ricœur, *Temps et récit II*). H. F. Amiel (1821-1881) commence à tenir à dix-sept ans un Journal intime qu'il poursuit jusqu'à sa mort ; des près de dix-sept mille pages manuscrites rédigées, quelques fragments seulement furent publiés. En 1853, on trouve dans son Journal cette notation qui justifie la remarque critique de Sartre : « Le centre de ma vie intérieure n'est pas la conscience religieuse, ou la conscience morale, ou la conscience scientifique seulement, mais la conscience générale, le retour de l'âme sur elle-même » (P. Pachet, article « Amiel », *Encyclopaedia Universalis*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

haïr et ce dépassement de la conscience par elle même, qu'on nomme « intentionnalité », se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour »[76]. Lévinas écrivait déjà en ce sens que chez Husserl « les prédicats de valeur, les prédicats affectifs, etc., appartiennent (...) à l'existence du monde – et celui-ci n'est pas un milieu « indifférent » de pure représentation. L'existence d'un livre, par exemple, ne se réduit point au fait d'être là, devant nous, comme un ensemble de propriétés physiques ; – c'est bien plutôt son caractère pratique et usuel qui constitue son existence : il se donne à nous d'une manière toute différente d'une pierre, par exemple. La vie concrète – source de l'existence du monde – n'est pas purement *théorie*, quoique celle-ci ait, chez Husserl, une dignité toute spéciale. Elle est une vie d'action et de sentiment, de volonté et de jugement esthétique, d'intérêt et de désintéressement, etc. Dès lors le monde corrélatif de cette vie est, certes, objet de contemplation théorique, mais aussi monde voulu, senti, monde d'action, de beauté et de bonté, de laideur et de méchanceté. Toutes ces notions constituent dans la même mesure l'existence du monde, composent ses structures ontologiques dans la même mesure que les catégories purement théoriques de spatialité, par exemple »[77]. La présentation de Lévinas, plus fidèle à Husserl que celle de la « Note », n'omet pas de mentionner, comme exemples d'intentionnalités non théoriques, non seulement des affects mais aussi des volitions.

De fait, la Cinquième Recherche, comme le remarquait Lévinas[78] et comme Sartre s'en réjouit dans sa « Note », donnait déjà (dans le sillage de l'affirmation brentanienne de l'existence d'intentions de forme représentative, judicative, affective) son envergure maximale au principe d'intentionnalité. Les exemples illustrant l'essence de la relation intentionnelle sont en effet extrêmement divers : « dans la

---

[76] *Sit I*, p. 31. L'allusion à l'épistémologie renvoie aux penseurs déjà évoqués dans notre commentaire : A. Lalande, I. Meyerson, H. Poincaré, L. Brunschvicg.

[77] Lévinas, *La théorie de l'intuition...* , *op. cit.*, p. 75-76 (soulignement modifié).

[78] *La théorie de l'intuition...* , *op. cit.*, p. 73-74. L'intentionnalité « n'est pas un acte toujours identique, présent dans toutes les formes de la conscience et exerçant seul la fonction de se rapporter à l'objet, tandis que les coefficients spécifiquement affectifs ou volitifs, mis au rang de phénomènes purement subjectifs, s'ajouteraient à l'intention, toujours la même. L'intentionalité (*sic*) elle-même est différente dans chacun de ces cas » (*op. cit.*, p. 73).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

perception quelque chose est perçu, dans l'imagination quelque chose est imaginé, dans l'énonciation quelque chose est énoncé, dans l'amour quelque chose est aimé, dans la haine quelque chose est haï, dans le désir quelque chose est désiré, etc. »[79]. Husserl présente (dans un assez grand désordre) un certain nombre de « variétés spécifiques essentielles de la relation intentionnelle »[80]. On peut distinguer, par rapport à un état de choses, le mode de la simple représentation ; le mode du jugement qui tient cet état de choses pour vrai ou pour faux, le mode de la supposition et du doute ; le mode de l'espérance ou de la crainte ; le mode de la satisfaction et du déplaisir, du désir et de la répugnance ; de la décision faisant suite à un doute théorique ou pratique ; le mode de la confirmation d'une intention théorique (remplissement d'un intention judicative) ou d'une intention volitive (remplissement de l'intention volitive)[81]. Husserl rappelle le principe brentanien de classification des intentions en trois grands genres (représentations, jugements et mouvements affectifs) en précisant qu'il n'en entamera pas la discussion critique. La classification proprement husserlienne, pour s'en tenir aux textes connus de Sartre, est clairement formulée dans les *Ideen... I*. Elle pose aussi l'existence de trois genres principaux d'intentionnalité, mais différents de ceux de Brentano : la conscience intentionnelle peut être théorique, affective ou volitive. L'étude des structures noético-noématiques s'effectue *d'abord* sur les actes de pure et simple objectivation (perception, jugement, § 87-94), *puis* elle se transpose (§ 95) aux sphères « affective » et « volitive »[82].

---

[79] Husserl, *LU, Hua Bd* XIX /1, p. 380 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 168.

[80] *LU, Hua Bd* XIX /1, p. 381 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 169.

[81] *Hua Bd* XIX/1, p. 381 ; trad. fr. *RL* II II/2, p. 169.

[82] Dans la première Section des *Ideen... II* (*Hua Bd* IV, p. 11 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 35), « l'attitude théorique » est distinguée de l'attitude « axiologique » et de « l'attitude pratique ». L'attitude théorique ajoute au trait de l'objectivation pure et simple (par opposition aux évaluations et aux volitions), un mode spécifique de croyance : l'objectité est posée comme étante (cf. P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 92-93). En toute rigueur, l'objectivation pure et simple et la théorisation ne sont donc pas exactement synonymes. Il y a toutefois une parenté certaine : « les actes théoriques, dit Husserl (*Ideen... II*, *Hua Bd* IV p. 16, trad. fr. *Idées... II*, p. 40) sont ceux qui sont à proprement parler ou explicitement objectivants ». En simplifiant quelque peu, on peut donc assimiler les deux concepts.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Certes dans les *Ideen... I* la modalité de l'objectivation pure et simple (antéprédicative plutôt que prédicative) sert largement de fil conducteur à toutes les analyses de la conscience intentionnelle, mais on ne doit pas perdre de vue que ces analyses valent aussi pour de multiples formes d'intentionnalités *non théoriques*. C'est ainsi que Husserl, explicitant la définition de l'intentionnalité comme propriété de tout vécu d'être conscience de quelque chose, évoque les différentes formes du *cogito* : « une perception est perception de... , par exemple d'une chose ; un jugement est jugement d'un état de chose ; une évaluation d'un état de valeur (*Wertverhalt*) ; un souhait porte sur un état de souhait (*Wunschverhalt*), ainsi de suite. Agir porte sur l'action, faire sur le fait, aimer sur l'aimé, se réjouir sur ce qui est réjouissant, etc. En tout *cogito* actuel un « regard » qui rayonne du moi pur se dirige sur « l'objet » de ce corrélat de conscience, sur la chose, sur l'état de chose, etc. ; ce regard opère la conscience (d'espèce fort variée) qu'on a *de* lui »[83].

Dans sa volonté d'élargir l'intentionnalité au delà de la conscience théorique, la « Note » prolonge donc assez directement les *Recherches logiques* et les *Ideen... I* – moyennant comme toujours la transposition d'analyses techniques et rigoureuses en une esquisse imprécise – où manquent en particulier les définitions claires de ce qui distingue l'intentionnalité de connaissance (représentative) et l'intentionnalité affective. C'est pourquoi on ne peut guère savoir avec certitude comment Sartre résout pour sa part le problème important des rapports entre les deux types d'intentionnalité. D'autre part il n'est pas aisé non plus de saisir à quel niveau Sartre situe la différence entre l'affectivité et la pure connaissance : est-ce une distinction présente déjà au niveau de la conscience transcendantale ? Ou bien s'agit seulement d'une différence entre deux « facultés psychologiques » du sujet humain ? Examinons d'abord la seconde question.

Il ne paraît pas possible de placer au niveau transcendantal une différence entre cognition et affection. Au niveau transcendantal, la conscience absolue se récrée *ex nihilo* d'instant en instant[84], ce qui exclut toute affection de soi par soi. Tout au plus la conscience transcendantale contient-elle la possibilité de l'affectivité, sous la forme d'une possibilité constitutive de dégradation. Par ailleurs, *La transcen-*

[83] *Ideen...I, Hua Bd* III/1, p. 188 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 283-284.
[84] *TE*, p. 60, 64, 77, 79.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dance de l'Ego affirme explicitement que la réflexion « pure », mode d'appréhension spécifique de la conscience transcendantale par elle-même, n'est pas une connaissance au sens strict (elle n'est pas objectivante). Nous dirons donc que la spontanéité transcendantale est au delà de la différence entre connaissance et affection.

Mais cela ne signifie pas que la connaissance et l'affection sont de simples « facultés psychologiques », à côté par exemple de l'imagination, de la perception, de l'émotion, etc. Elles constituent plutôt les deux grandes fonctions organisatrices de notre vie psychique *sous lesquelles* se rangent les différentes facultés psychologiques particulières. Mais alors pourquoi la fonction : volition, n'apparaît-elle pas à côté des deux premières dans la « Note » ?[85] Nous abordons ici ce qui constituait notre première question. On peut envisager quelques raisons à cette étrangeté, mais reconnaissons qu'aucune n'est totalement convaincante.

Il y a une première raison possible, purement contingente : la Cinquième Recherche insiste fortement sur le caractère intentionnel des *sentiments* et ce serait la lecture de ce texte husserlien qui aurait poussé Sartre à s'intéresser surtout à l'intentionnalité affective[86].

La seconde raison est plus profonde : Sartre est soucieux dans l'essai sur l'*Ego* comme dans la « Note » de critiquer une certaine conception « raffinée » de l'affectivité issue des théoriciens de l'amour-propre, selon laquelle chacun ne désirant au fond jamais que lui-même, les passions ne constitueraient qu'une pseudo-ouverture à autrui.

Il y a enfin une troisième raison à cette insistance de Sartre sur l'intentionnalité affective réinterprétée comme transcendance d'éclatement : reconnaître l'existence d'une telle intentionnalité justifie philosophiquement le projet d'écrire une œuvre littéraire récusant l'expression d'un pathos intime pour se constituer en véritable révélation

---

[85] Sur tous ces problèmes difficiles et importants, inutile de dire que les analyses de *La Psyché* nous font cruellement défaut. Une phénoménologie du pouvoir-agir et de l'ustensilité n'apparaît que dans *L'être et le néant* (*op. cit.*, p. 245-254).

[86] Husserl, Cinquième Recherche, § 15. Husserl tente de prouver, d'abord (à la suite de Brentano) qu'il existe des sentiments intentionnels, ensuite que les sentiments sont *nécessairement* intentionnels, puisque des états affectifs non intentionnels ne seraient que des « sensations affectives » (non des sentiments). L'analyse se transpose, dit Husserl, à la sphère du désir et du vouloir. L'élucidation de l'affectivité dans *L'imaginaire* rend hommage à Husserl, Brentano et Scheler (*op. cit.*, p. 135).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

affective du monde[87]. Axée sur l'intentionnalité affective comme éclatement vers des choses et des personnes haïssables, sympathiques, horribles, aimables... , toute la fin de l'article fait le pont entre la phénoménologie et le travail de l'écrivain : la phénoménologie, en déterminant l'intentionnalité affective comme éclatement vers le monde, légitime pour ainsi dire ce style très singulier du jeune écrivain qui, dans toutes les œuvres des années trente, par un réseau d'images savamment travaillées, fait jaillir le sens affectif des choses *en tant que pris dans ces choses* (et non pas en tant « projeté » sur elles depuis l'intériorité subjective). *La Nausée*, mais aussi une nouvelle comme *Dépaysement*, incarnent parfaitement ce projet littéraire diamétralement opposé par exemple à celui d'Amiel[88].

Malgré toutes ces (plus ou moins bonnes) raisons, la « Note » laisse quand même l'impression d'une lacune dans la détermination des intentionnalités non théoriques où manquent inexplicablement les volitions[89].

Si maintenant on examine de plus près la façon dont Sartre décrit l'intentionnalité non théorique (affective), des divergences apparaissent avec Husserl (sans que, une nouvelle fois, Sartre en ait vraiment conscience). Toute la fin de la « Note » examine les effets de la thèse

---

[87] *CA*, p. 293.

[88] Inutile de revenir longuement sur l'anecdote relatée par S. de Beauvoir (*FA*, t. 1, p. 156), remontant à 1932-1933, où R. Aron initia Sartre, dans un bar de Montparnasse, à une description « phénoménologique » (!) du goût d'un cocktail à l'abricot. « Sartre, écrit S. de B., en pâlit d'émotion, ou presque ; c'était exactement ce qu'il souhaitait depuis des années : parler des choses, telles qu'il les touchait, et que ce fut de la philosophie ». Dans les *Carnets de la drôle de guerre* (*op. cit.*, p. 357 *sq.*), Sartre revient sur ses premières œuvres littéraires (*La Nausée*, *Dépaysement*) pour y déceler (*op. cit.*, p. 359) un projet de manifester le sens affectif du monde en tant que « sens encore adhérant aux choses ». (Cf. *supra*, p. 278-279). Il trouve un écho de ce projet chez A. Gide, V. Larbaud, M. Barrès. En revanche il se moque d'Amiel, ce « maniaque de l'analyse » (*CDG*, p. 351). Proust apparaît alors à côté d'Amiel comme un romancier de l'introspection. Le seul projet littéraire valable, précise Sartre, c'est celui qui vise à mettre en scène la conscience (de) soi comme éclatement irréfléchi vers le monde des personnes et des choses, et non pas celui qui se focalise sur l'analyse et l'observation de la prétendue « vie intérieure ».

[89] *La Psyché* contenait-elle une élucidation de l'intentionnalité volitive ? Non, semble-t-il (*CDG* p. 69), et très certainement parce que cette intentionnalité posait des difficultés d'interprétation.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'évidement radical de l'intentionnalité d'éclatement sur la compréhension des affects. « Ce sont, écrit Sartre, les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. C'est une *propriété* de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, – et non la somme des réactions subjectives à un morceau de bois sculpté. Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes : effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions qui s'inspirerait de cette vérité simple et si profondément méconnue par nos raffinés : si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable »[90]. L'intentionnalité affective, *tout comme* l'intentionnalité théorique, est transcendance d'éclatement, tout ce qui a été dit de la première se transpose exactement à la seconde.

Or ce n'est pas du tout ce que disait Husserl, parce que pour lui il existait une *différence essentielle* entre l'intentionnalité théorique et les intentionnalités non théoriques (par delà leur apparentement) : la première *fonde* les secondes – elle possède de ce point de vue une prééminence que Lévinas soulignait fortement (pour la critiquer). Ce dernier appuyait son interprétation d'une part sur la volonté affichée par la Cinquième Recherche de fonder tout vécu intentionnel dans un acte objectivant[91] ; d'autre part sur la description des stratifications noético-noématiques dans les *Ideen... I*[92].

On pourrait ajouter – c'est un point cette fois-ci que Lévinas n'avait pas développé – que la prééminence de l'intentionnalité théorique est renforcée dans les *Ideen... I* par le fait qu'elle sert (de manière plus ou

---

[90] *Sit., I*, p. 32.

[91] Rappelons la phrase clé que Lévinas cite à la p. 97 de sa Thèse : « Tout vécu intentionnel ou bien est un acte objectivant ou bien a un tel acte objectivant pour « base »... ». (*LU, Hua Bd* XIX/1, p. 514 ; trad. fr. *LU* II/2, p. 308).

[92] Husserl, *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 220-222 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 329-332. Dans ce passage, Husserl analyse la « stratification » des structures noético-noématiques dans le cas des vécus affectifs et volitifs. Soit par exemple l'évaluation d'un perçu. Phénoménologiquement elle se décrit ainsi : le corrélat noématique de la perception, c'est-à-dire le noème d'objet perçu pur et simple, *fonde* un noème de valeur, en sorte que la conscience concrète de valeur a finalement pour corrélat total un noème complexe « stratifié », celui d'un perçu-ayant-valeur (l'objet perçu pur et simple porte l'objet-valeur).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moins avouée) de modèle pour penser les intentionnalités non théoriques. C'est très frappant en particulier dans l'étude husserlienne de la « valeur » – domaine auquel renvoient, notons-le, les sentiments évoqués par Sartre : haine, amour, crainte, dessinent des valeurs dans les choses : aimé, craint, haï. L'expression « d'objet-valeur » (« *Wertgegenstand* »)[93] le suggère déjà, mais en outre et surtout Husserl affirme nettement qu'est toujours possible une *conversion* de l'attitude d'évaluation spontanée (dont le corrélat est : telle chose-ayant-valeur) en attitude d'objectivation explicite de la valeur elle-même, objectivation susceptible d'être traversée par une *quasi-doxa : dès lors rien ne s'oppose à ce que la pensée théorique étende son emprise sur tout le champ axiologique et pratique.* « Dans l'acte d'évaluer (*Wertens*), écrit Husserl, nous sommes tournés vers la valeur, dans l'acte de la joie vers ce qui réjouit, dans l'acte d'aimer vers ce qui est aimé, dans l'agir vers l'action, *sans* pourtant saisir (*erfassen*) tout cela. L'objet (*Objekt*) intentionnel, ce qui est évalué, réjouissant, aimé, espéré en tant que tel, l'action en tant qu'action, devient un objet (*Gegenstand*) que l'on saisit à la faveur d'une conversion qui « l'objective » (*vergegenständlichenden Wendung*) »[94]. Cette conversion est la clé du mouvement de pensée qui, dans la troisième Section de l'ouvrage (le pivot de l'argumentation est au § 117), conduit Husserl à ramener la « thèse » traversant les vécus affectifs et pratiques à une *doxa* implicite – idéalement : à la position proto-doxique actuelle qui caractérise le *theorein* dans sa forme excellente. Husserl peut écrire par conséquent : « *Tout acte, ou tout corrélat d'acte, enveloppe en soi un facteur « logique », implicite ou explicite.* Un acte peut toujours être explicité logiquement, en vertu de la généralité éidétique selon laquelle la couche noétique de « l'exprimer » peut être soudée à tout ce qui est noétique (ou la couche de l'expression à tout ce qui est noématique (...). Il ressort de toutes ces considérations *que tous les actes en général – y compris les actes affectifs et volitifs – sont des actes « objectivants » qui « constituent » originellement des objets (Gegenstände)* ; ils sont la source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent. Par exemple, la conscience qui évalue constitue un type nouveau d'objectivité : l'objectivité « axiologique », par opposé au simple monde des

[93] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 220 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 330.
[94] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 76 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 119-120.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

choses (*Sachenwelt*) ; c'est un « étant » relatif à une nouvelle région (...) »[95]. Des perspectives s'ouvrent alors, seulement esquissées dans la quatrième Section des *Ideen... I*, mais développées dans des inédits de 1909-1914[96], sur l'extension pour ainsi dire de l'emprise de la *mathesis universalis* formelle comme exploration de la forme pure de l'objectivité en général, à l'axiologie et la théorie des valeurs. « C'est ici que se fondent en dernier ressort les analogies qu'on a toujours senties entre la logique générale, la théorie générale des valeurs et l'éthique, lesquelles, poussées dans leurs derniers réquisits, conduisent à la constitution de disciplines générales parallèles d'*ordre formel*, logique formelle, axiologie formelle et théorie formelle de la pratique »[97].

La « Note » ne s'inscrit pas apparemment dans ces perspectives husserliennes sur la prééminence de l'intentionnalité de pure connaissance (sans que d'ailleurs Sartre se range à la thèse opposée selon laquelle ce serait l'intentionnalité affective qui aurait la prééminence). Toutefois il faut y regarder de plus près, en examinant les choses du point de vue des deux aspects de la question chez Husserl. En premier lieu, lorsque Sartre décrit l'intentionnalité affective (sur l'exemple du masque japonais), il ne laisse pas entendre – du moins pas explicitement – qu'elle comporte en elle, comme soubassement nécessaire, une intentionnalité perceptive. Rien n'indique clairement, par exemple, que dans le cas du masque, le sentiment provoqué doive s'analyser en une perception de la figure de bois sculpté supportant l'affect donateur de la valeur : horrible. Sartre veut essentiellement souligner que l'intentionnalité du sentiment est transcendance d'éclatement, « tout comme » l'intentionnalité perceptive. Mais alors, cela ne signifie-t-il pas que l'intentionnalité perceptive joue le rôle d'une sorte de « modèle » pour l'interprétation de l'intentionnalité affective ? De nouveau ce n'est pas dit explicitement, toutefois on peut quand même se demander si la perception n'assume pas une fonction secrètement directrice pour la pensée de l'intentionnalité affective. (Auquel cas on ne serait pas si éloigné ici du second des aspects de la doctrine husserlienne que nous venons d'évoquer). L'horrible, le craint, l'aimé, le haï et, plus généralement, le senti, seraient des quasi-perçus, constitués dans une

---

[95] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 271-272 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 400-401.

[96] Cf. *Hua Bd* XXVIII, *Husserls ethische Forschungen.*

[97] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 269 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 397.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intention analogue à l'intention perceptive – affirmation manifestement problématique. Quoiqu'il en soit, il est très difficile de pousser trop loin le commentaire des quelques lignes consacrées par la « Note » à l'affectivité – elles ne constituent qu'une esquisse littéraire au sens relativement indéterminé. Ce qui est certain, c'est que Sartre veut montrer à un public philosophique dont la culture est marquée par une valorisation excessive de la réflexion et de la connaissance (formé à « l'épistémologie ») que dans la phénoménologie husserlienne l'intentionnalité affective et l'intentionnalité théorique sont deux modalités de la conscience intentionnelle pour ainsi dire *d'égale valeur* et constituées par un mouvement *tout à fait analogue* d'éclatement de la conscience au milieu du transcendant. (Une fois de plus, il manifeste ici une grande liberté d'interprétation par rapport à la vérité philologique).

Indépendamment de la question de la fidélité au maître, les tendances que nous avons décelées dans l'interprétation proprement sartrienne de l'affectivité posent aussi problème d'un point de vue phénoménologique plus général. On pourrait en effet affirmer que tout affect est vécu certes comme visant quelqu'un (ou quelque chose) de transcendant, *mais aussi comme ressenti de l'intérieur*. Le sentiment, comme le dit fort justement P. Ricœur, manifeste « *sur* la chose et par le moyen de l'aimable et du haïssable (...) mon être-affecté-ainsi. Sentir, c'est se sentir ainsi et ainsi. Je me sens triste ou gai »[98]. Or dans la « Note » l'intentionnalité affective tendant à être déterminée comme pure transcendance d'éclatement (sur le modèle pour ainsi dire de l'intentionnalité perceptive), elle ne possède plus aucun aspect d'auto-affection. Phénoménologiquement l'affirmation est certainement discutable – il n'est aucunement évident que les qualités affectives soient quasiment des propriétés de choses – et nécessiterait de plus amples analyses si l'on voulait absolument la défendre.

On pourrait convoquer par exemple certains développements de *L'être et le néant* permettant de distinguer différentes couches composant la chose transcendante. Ces couches sont constituées par le pour soi à ses différents niveaux de concrétisation. C'est seulement lorsque le pour soi est concrétisé en « réalité-humaine » que le transcendant chosique acquiert une *couche de qualification concrète*

[98] P. Ricœur, « Le sentiment », in *Husserl, Recueil commémoratif, 1859-1959* (La Haye, M. Nijhoff, 1959), p. 262.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

symbolique de toute sa vie affective. Évidemment si la « Note » a été rédigée à Berlin comme nous le pensons, ce type d'élucidation était hors de sa portée. On peut toutefois se faire une idée, grâce à l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, de la manière dont Sartre théorise l'intentionnalité affective dans un cadre phénoménologique relativement proche de celui de la « Note » et rendant possible une interprétation des qualités affectives comme quasi-qualités de choses. Le concept clé de l'*Esquisse* est celui de spontanéité transcendantale « *dégradée* », c'est-à-dire ressaisie par l'extériorité d'inertie : émue, la conscience humaine se prend au jeu de ses conduites, se met à y croire et en perd la maîtrise[99]. *C'est ce qui probablement a pour conséquence de solidifier la propriété émouvante comme une quasi-propriété de chose.* On peut tout à fait penser que le « nouveau traité des passions »[100] évoqué par la « Note » repose dans l'esprit de Sartre sur un principe analogue : l'amant par exemple n'a plus la maîtrise de la spontanéité constitutive de son affect, il est « envoûté, débordé »[101] par son amour au lieu de le jouer simplement, de sorte qu'il se fait annoncer qu'il est *par l'aimé et ses qualités désirables.*

4. Transcendance et objectivation

Quelques mots rapides sur le concept de transcendance avant d'aborder ses rapports avec celui d'objectivation. Le concept est emprunté à *Être et temps*, mais comme nous l'avons montré, c'est un emprunt superficiel. Deux aspects éloignent définitivement la « Note » de l'authentique pensée heideggérienne. D'abord une tendance à l'anthropologisation du concept de transcendance en raison du fait qu'elle apparaît, jusqu'à un certain point, comme manière pour la réalité-humaine d'être au monde *constituée par la conscience transcendantale.*

Ensuite l'absence de toute détermination de la transcendance comme « facticielle » au sens de la première Section d'*Être et temps* : la transcendance est en effet décrite par la « Note » comme éclatement au milieu de l'en soi chosique brut et nullement comme jetée dans le

[99] *ETE*, p. 40-41.
[100] *Sit. I*, p. 32.
[101] *ETE*, p. 41.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monde des ustensiles qu'elle projette. Rappelons qu'*Être et temps* définit la facticité comme incluant ceci : « l'être-au-monde d'un étant « intramondain », mais d'un étant capable de se comprendre comme lié en son « destin » à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde »[102]. La « Note » tend plutôt à délier le destin de la conscience de celui de l'en soi puisque le second se referme dans son inséité opaque tandis que la première éclate comme un éclair de pure lumière[103].

Sartre à Berlin ayant commencé à lire *Sein und Zeit*, il n'avait pu lui échapper que, principalement dans la première Section du livre, Heidegger essayait de démontrer : 1) d'une part que la relation cognitive sujet-objet *masque* le mode d'ouverture originel du *Dasein* au monde impliquant « préoccupation » et « sollicitude » ; 2) d'autre part que l'être-au-monde préoccupé constitue l'origine d'où *dérive* la relation cognitive. L'analytique existentiale s'orientait donc vers l'affirmation selon laquelle l'intentionnalité de pure objectivation ne constitue nullement l'essence de l'être-au-monde – il est très possible que cette thèse ait influencé la « Note » sartrienne, dans la mesure où cette dernière cherche justement à penser (comme on l'a vu) la transcendance d'éclatement (c'est-à-dire l'être-au-monde) hors de toute primauté du pur connaître. Mais on s'aperçoit, après plus ample analyse, qu'*Être et temps* n'a pas pu constituer véritablement l'origine des affirmations sartriennes, parce que ces dernières se révèlent trop éloignées (malgré les emprunts apparents) de l'analytique existentiale heideggérienne Pour le vérifier, redéployons brièvement l'analytique heideggérienne de l'être-au-monde autour des deux thèses relevées.

1) En premier lieu, le pur connaître masque l'être-au-monde originel. Déjà « l'esquisse préparatoire » à l'élucidation de l'être-au-monde souligne qu'aux différentes « guises » de ce dernier (avoir affaire à quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose,

---

[102] Heidegger, *SUZ*, p. 56, trad. fr. *ET*, p. 63.

[103] Il faut attendre *L'être et le néant* pour voir apparaître la phénoménologie sartrienne de la facticité – par ailleurs grevée de considérables difficultés que nous avons relevées dans notre Introduction. Mais déjà en 1939-1940 (Conclusion de *L'imaginaire*, *Carnets de la drôle de guerre*), Sartre s'engage dans une élucidation de l'être-situé de la réalité-humaine libre, et même dans une analyse du surgissement du pour soi au milieu de l'en soi (*CDG*, p. 439-440). Sur l'absence, dans la philosophie de Berlin, d'une véritable pensée de la facticité et de la finitude, cf. *infra*, p. 680-681.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

employer, abandonner, entreprendre, etc.) « est commun un mode d'être (...) : la préoccupation *(Besorgen)* »[104]. Mais, précise immédiatement Heidegger, cet être-au-monde est menacé de recouvrement par l'inauthenticité, c'est-à-dire par cette tendance consubstantielle au *Dasein* (en raison de l'« échéance ») de se comprendre « de prime abord lui-même – donc aussi son être-au-monde – à partir de l'étant et de l'être de l'étant qu'il *n'est pas* lui-même, mais qui lui fait encontre « à l'intérieur » de son monde »[105]. En quoi cette inauthenticité masque-t-elle l'ouverture originellement préoccupée au monde ? En ceci que, puisque l'étant intramondain n'est pas primordialement « sous-la-main » (« *vorhanden* ») mais « à-portée-de-la-main » (« *zuhanden* ») – c'est précisément ce que souligne le concept de préoccupation –, il ne peut y avoir d'appropriation de l'étant dans sa vérité ontologique que par l'insertion de cet étant dans un projet d'existence possibilisé *en propre* (dans un « souci » originaire de soi). Lorsque s'éteint, sous le règne du « On », ce pouvoir-être soucieux, *alors aussi s'efface la mondanéisation préoccupée,* dès lors recouverte par le pur *theorein* – comme relation subsistante entre un sujet-subsistant et un objet lui-même subsistant[106]. Alors la « connaissance du monde (*noein*) ou l'advocation et la discussion du « monde » (*logos*) fonctionne (...) comme le mode primaire de l'être-au-monde sans que celui-ci soit conçu comme tel. Or comme cette structure d'être demeure ontologiquement inaccessible, mais qu'elle est expérimentée ontiquement comme « relation » entre un étant (monde) et un autre étant (âme), comme enfin l'être est de prime abord compris grâce au point d'appui ontologique de l'étant en tant qu'intramondain, l'on tentera de concevoir cette relation entre les étants cités sur la base de ces étants et conformément au sens de leur être, bref comme être-sous-la-main. L'être-au-monde, bien qu'expérimenté et connu préphénoménologiquement, est rendu *invisible* par une interprétation ontologiquement inadéquate. On ne connaît plus maintenant cette

---

[104] *SUZ*, p. 57 ; trad. fr. *ET*, p. 63.

[105] *SUZ*, p. 58 ; trad. fr. *ET*, p. 64. (L'inauthenticité a été définie dès le § 5 du livre).

[106] Cf. le § 44 b) où l'ultime travestissement du phénomène originaire de la vérité, c'est la « relation sous-la-main entre étants sous-la-main (*intellectus et res*) » (*SUZ*, p. 225 ; trad. fr. *ET*, p. 166), relation qui définit le concept traditionnel de vérité comme adéquation.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

constitution d'être – non sans la considérer comme quelque chose d'« évident » – que sous l'empreinte à elle imposée par l'interprétation inadéquate »[107] (celle de l'être-au-monde comme rapport sujet-objet).

Il n'est pas étonnant dès lors que, pour surmonter cette évidence falsifiante, Heidegger prenne pour « fil conducteur » de la « mise en lumière phénoménologique de l'être de l'étant qui fait encontre » dans le monde ambiant, « *l'usage* » que, quotidiennement, le *Dasein* préoccupé a de l'étant qui sollicite son activité[108]. Dans cet usage se constitue un sens ontologique d'« ustensilité »[109], structuré dans un système de « renvois » pratiques et compris dans une « circonspection » (« *Umsicht* ») qui n'a rien d'un « pur regard » (« *Sicht* »)[110]. Il n'est pas surprenant non plus que la « mondialité » (« *Weltmässigkeit* ») spécifique de l'étant que le *Dasein* n'est pas, s'annonce dans la perturbation du système de renvois pratiques constitutifs de son être (l'outil dès lors « s'imposant », « insistant », ou encore « persistant »)[111]. Il n'est pas déconcertant enfin que la « mondanéité » (« *Weltlichkeit* ») du monde soit *in fine* déterminée comme totalité significative de « *tournure* » (« *Bewandtnis* ») pour un *Dasein* préoccupé – et non comme univers de validités théoriques pour un sujet purement spectateur. « La tournure, tel est l'être de l'étant intramondain, l'être vers lequel il est à chaque fois déjà de prime abord libéré. Avec lui, en tant qu'étant, il retourne à chaque fois de ceci ou de cela. Cela, avoir une tournure, est la détermination *ontologique* de l'être de cet étant, et non pas un énoncé ontique à son sujet. Ce dont il retourne, voilà le pour-quoi (*Wozu*) de l'utilité (*Dienlichkeit*) et le à-quoi (*Wofür*) de l'employabilité (*Verwendbarkeit*). Avec le pour-quoi de l'utilité, il peut derechef retourner de... (...). *De quoi* retourne-t-il avec un étant à-portée-de-la-main, cela est à chaque fois prétracé à

---

[107] Heidegger, *SUZ*, p. 59 ; trad. fr. *ET*, p. 65.

[108] *SUZ*, p. 66-67, trad. fr. *ET*, p. 70.

[109] *SUZ*, p. 68, trad. fr. *ET*, p. 71.

[110] *SUZ*, p. 69, trad. fr. *ET*, p. 71-72. « Le mode d'être de l'outil, où il se révèle a partir de lui-même, nous l'appelons l'être-à-portée-de-main (*Zuhandenheit*). C'est seulement parce que l'outil a *cet* « être en soi », au lieu de se borner à survenir, qu'il est maniable au sens le plus large et disponible. Aussi aigu soit-il, l'*avisement*-sans-plus (*Nur-noch-hinsehen*) de tel ou tel « aspect » (*Aussehen*) des choses est incapable de découvrir de l'étant-à-portée-de-main ». « Renvoi » (« *Verweisung* ») et « signe » (« *Zeichen* ») sont analysés au § 17.

[111] *SUZ*, § 16.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

partir d'une totalité de tournure. (...) Mais la totalité de tournure renvoie elle-même en dernière instance à un pour-quoi avec il *ne* retourne *plus* de rien » – à un « en-vue-de-quoi » (« *Worumwillen* ») primordial[112] : le *Dasein* lui-même comme être-au-monde préoccupé.

Que cette totalité de tournure, suspendue à l'en-vue-de-quoi originaire porté par le *Dasein* soucieux de lui-même et préoccupé par l'étant qu'il n'est pas, soit irrémédiablement perdue de vue lorsqu'on lui substitue la relation sujet-objet, c'est ce que Heidegger montre sans difficulté en prenant pour cible l'interprétation cartésienne du monde comme *res extensa*. Est-ce que l'ontologie cartésienne du monde, se demande-t-il, « s'enquiert vraiment du phénomène du monde, et, sinon, détermine-t-elle à tout le moins un étant intramondain au point que sa mondialité puisse y être rendue visible ? »[113] Dans les deux cas la réponse doit être négative. La prédétermination de la substance étendue et mathématisable comme objet de l'évidence intellectuelle empêche définitivement que soit libéré l'authentique phénomène de monde. « Ainsi, écrit Heidegger, c'est à partir d'une idée déterminée de l'être, celle qui est enveloppée dans le concept de substantialité (*Substanzialität*), et à partir de l'idée d'une connaissance qui connaît ce qui est *ainsi* que son être est pour ainsi dire dicté au « monde ». Bien loin de se laisser prédonner par l'étant intramondain le mode d'être de cet étant, *Descartes* prescrit au contraire au monde son être « véritable » sur la base d'une idée de l'être (être = être sous la main constant) qui n'est pas plus légitimée en son droit que dévoilée en son origine »[114].

Ceci rappelé, on remarque aisément que Sartre, dans la « Note », malgré un hommage évident à la problématique heideggérienne de l'être-au-monde, *ne suit pas du tout* ces analyses d'*Être et temps* selon lesquelles le pur connaître masque l'être-au-monde préoccupé. En premier lieu parce qu'il ne cherche nullement à priver l'intentionnalité objectivante-cognitive de toute ouverture originaire au phénomène de monde. Il tient simplement à souligner que le monde s'annonce non seulement dans l'intentionnalité cognitive, mais aussi et tout autant

[112] *SUZ*, p. 84 ; trad. fr. *ET*, p. 81.
[113] *SUZ*, p. 95, trad. fr. *ET*, p. 88.
[114] *SUZ*, p. 96, trad. fr. *ET*, p. 88.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans l'intentionnalité non cognitive (affective)[115]. En second lieu, en l'absence de toute allusion à l'intentionnalité volitive, la transcendance non objectivante ne peut prendre chez lui la forme d'une « préoccupation » qui commanderait le produire, l'entreprendre, l'employer, etc. On observe d'ailleurs que, dans une infidélité assez évidente à *Être et temps* (mais dans une fidélité tout aussi manifeste à Husserl), c'est sur une intention de connaissance (la perception de l'arbre) que Sartre déchiffre le sens de l'être-au-monde – le fameux éclatement non substantiel[116] – pour ensuite élargir l'interprétation aux sentiments. « Haïr autrui, écrit-il, c'est une manière encore de s'éclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de « haïssable » »[117]. Quoiqu'il en soit, si le sentiment est « éclatement » il n'est pas, remarquons-le, transcendance au sens proprement heideggérien mais au sens (sartrien) d'une néantisation de l'en soi chosique.

À propos de l'affectivité, observons enfin que la « Note » ne suggère aucunement qu'il pourrait exister un sentiment hors série – une « affection fondamentale » (« *Grundbefindlichkeit* »)[118] telle que l'angoisse – capable de révéler « l'être-au-monde lui-même »[119] dans sa nudité. On peut ici esquisser une comparaison avec l'article sur l'*Ego*. Dans ce dernier l'angoisse joue un rôle essentiel : elle révèle à l'homme, dans de rares circonstances, la spontanéité absolue de recréation de soi qui le hante. Mais on voit qu'il s'agit alors d'un révélateur de la conscience *transcendantale*. Du côté de la « Note », dès lors, il y a bien une différence puisqu'elle ne dit pas que l'éclatement de la conscience transcendantale au milieu de la réalité est ressentie dans l'angoisse. (Elle n'affirme d'ailleurs pas plus du rapport

---

[115] *Sit. I*, p. 31 : « La connaissance ou « pure représentation » n'est qu'une des formes possibles de ma conscience « de » cet arbre ; je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr (..) ».

[116] Sartre justifie curieusement son choix de déchiffrer l'être-au-monde sur une intentionnalité cognitive par le fait que « la philosophie française, qui nous a formés, ne connaît plus guère que l'épistémologie » (*Sit. I*, p. 31). Husserl intervient seulement ensuite (*ibid.*) pour justifier l'élargissement de l'intentionnalité aux sentiments (aimer, haïr, craindre...).

[117] *Sit. I*, p. 31-32.

[118] Heidegger, *SUZ*, p. 184, trad. fr. *ET*, p. 143. Sur l'angoisse comme affection fondamentale dans *Être et temps*, cf. *supra*, p. 256 *sq.*

[119] *SUZ*, p. 187, trad. fr. *ET*, p. 144.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la conscience mondaine à son *Umwelt* qu'il serait vécu dans l'angoisse). On pourrait dire, en ce qui concerne la question de l'angoisse comme révélateur ontologique essentiel, que l'influence de Heidegger sur la Conclusion de *La transcendance de l'Ego* est très forte alors qu'elle se fait peu sentir sur la « Note ». C'est assez compréhensible au fond, puisque la « Note » est écrite comme un hommage à Husserl. Or la problématique heideggérienne de l'angoisse comme révélateur primordial du pur être-au-monde constitue une rupture avec le transcendantalisme husserlien tel qu'il est déployé en particulier dans les *Ideen... I.*

2) Examinons maintenant la seconde thèse heideggérienne que la « Note » récuse : le pur connaître serait *dérivé* par rapport a la transcendance mondanéisante originelle dans sa forme de préoccupation.

Au lieu de dire que le pur regard est « dérivé » de la préoccupation dont il est pour ainsi dire un « mode déficient », Sartre affirme nettement, en accord avec Husserl, que la perception constitue un mode *originaire* de l'être-au-monde. Heidegger en revanche écrivait dans son ouvrage de 1927 : « Pour que devienne possible le connaître en tant que détermination considérative (*betrachtendes Bestimmen*) du sous-la-main, il est préalablement besoin d'une *déficience* (*Defizienz*) de l'avoir-affaire préoccupé avec le monde. C'est en se retirant de toute production, de tout maniement, etc., que la préoccupation se transporte dans le seul mode d'être-à alors résiduel : dans le ne-plus-faire-que-séjourner-auprès-de... (*in das Nur-noch-verweilen bei...*) »[120]. Les différents moments du « *Nur-noch-verweilen* » étant, en premier lieu, « l'avisement » (« *Hin-sehen* ») qui s'accomplit en « accueil » (« *Vernehmen* ») du sous-la-main, accueil qui à son tour s'accomplit – tel est le moment final de la genèse de l'attitude théorique – dans « l'explicitation » et « l'énonciation ». Selon ce schéma, on observe que le pur et simple accueil perceptif n'est pas originaire mais bien dérivé – ce qui ne représente absolument pas la position sartrienne.

Heidegger tente dans *Être et temps* de vérifier cette genèse de l'attitude théorique sur l'exemple de l'espace. Ayant constitué dans les relations des renvois ustensiles une « spatialité de l'à-portée-de-la-

[120] *SUZ*, p. 61 ; trad. fr. *ET*, p. 66.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

main-intramondain »[121] (les renvois dessinent des liaisons de « places », la totalité de tournure est une « contrée »), et fondé dans l'être-au-monde préoccupé les traits spatialisants du *Dasein* (« é-loignement » et « orientation »), il se fait fort de dériver l'espace géométrique de cette spatialisation ontologique-concrète. « La découverte non-circonspecte, mais sans plus avisante de l'espace, explique-t-il, neutralise les contrées du monde ambiant en pures dimensions. Les places et la totalité de places – orientée de manière circon-specte – de l'outil à-portée-de-main sombrent en une multiplicité d'emplacements (*Stellen*) pour des choses quelconques mises ensemble. La spatialité de l'à-portée-de-la-main intramondain perd, tout comme celui-ci même, son caractère de tournure. Le monde est dépossédé de son caractère spécifiquement ambiant, le monde ambiant devient monde naturel. Le « monde » comme totalité-à-portée-de-la-main d'outils est spatialisé en simple système de choses étendues sans-plus-sous-la-main. L'espace naturel homogène se montre uniquement à un mode de découverte de l'étant rencontrable qui présente le caractère d'une *dé-mondanéisation* spécifique de la mondialité de l'à-portée-de-la-main »[122].

Cette tentative de dériver le pur connaître (comme mode *moins* originaire de l'être-au-monde) de la préoccupation (censée constituer un mode *plus* originaire) n'est pas sans soulever de grosses difficultés[123]. Sartre n'a sans doute pas tort de ne pas s'engager dans cette phénoménologie périlleuse de la genèse de l'attitude théorique. Quoiqu'il en soit, il reste fidèle sur ce point à la position des *Ideen... I* selon laquelle la perception donne *originairement* le transcendant et n'est donc pas, comme pur « voir », une attitude dérivée de la préoccupation et « déficiente » par rapport à cette dernière.

---

[121] *SUZ*, titre du § 22.

[122] *SUZ*, p. 112 ; trad. fr. *ET*, p. 98.

[123] Cf. B. Besnier, Séminaire de phénoménologie de l'E.N.S. de St-Cloud/Fontenay, 1982-1983. Pour passer de l'espace topographique concret à l'espace de la géométrie projective, puis à l'espace métrique, il semble qu'il faille présupposer ce qu'on prétend dériver – soit dans le style de l'axiomatisation implicite, soit par emprunt au domaine du nombre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE DEUX

L'*EGO*, CRITIQUE DES PHILOSOPHIES TRANSCENDANTALES ET DE LA PSYCHOLOGIE

Les premières lignes de *La transcendance de l'Ego* dessinent la visée critique de l'ouvrage. « Pour la plupart des philosophes l'*Ego* est un « habitant » de la conscience. Certains affirment sa présence formelle au sein des « *Erlebnisse* », comme un principe vide d'unification. D'autres – psychologues pour la plupart – pensent découvrir sa présence matérielle, comme centre des désirs et des actes, dans chaque moment de notre vie psychique. Nous voudrions montrer ici que l'*Ego* n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience : il est dehors, *dans le monde* ; c'est un être du monde, comme l'*Ego* d'autrui »[1].

À la seule lecture de cette introduction, il n'est pas facile d'interpréter l'opposition, d'entrée de jeu donnée comme évidente, entre présence « matérielle » et « formelle » de l'*Ego*. Quant à son origine, elle pourrait bien venir de la *Critique de la raison pure* dans laquelle Kant distingue la « matière » et la « forme » de toute expérience possible : la première étant la diversité sensible originaire, la seconde l'ensemble des *a priori* qui structurent cette diversité, d'abord au niveau sensible (espace et temps), puis au niveau de l'entendement (catégories) et enfin au niveau de l'ultime aperception transcendantale (ou *Ego* pur). En ce qui concerne cette dernière toutefois, Kant oppose à la « forme » pure de l'aperception transcendantale l'aperception « empirique » et non pas « matérielle » – ce qui nous éloigne de la lettre du texte sartrien.

Le terme d'« *Erlebnis* » en revanche conduirait plutôt le regard vers la phénoménologie husserlienne qui, de fait, connaît fort bien l'opposition du « formel » et du « matériel ». Mais elle opère cette distinction

[1] *TE*, p. 13. (Nous choisissons, à la différence de Sartre, d'écrire *Ego* en italiques).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au sein de l'ontologie et non de l'immanence conscientielle (cf., en particulier, la première Section des *Ideen...I*), ce qui nous éloigne derechef des recherches sartriennes franchement tournées dans l'article vers l'exploration de la constitution propre de la conscience. On peut cependant reconnaître que les *Ideen... I* (qui sont au centre de l'article sartrien) mettent l'accent sur l'*Ego* pur comme « *Ichpol* » absolument simple et vide de contenu, donc si l'on veut en tant qu'*Ego* « formel »[2]. C'est la raison sans doute pour laquelle Husserl, dans l'article sartrien, est critiqué essentiellement comme défenseur d'un *Ego* transcendantal qualifié de « formel ». Mais quelques passages laissent entendre que Sartre a au moins entraperçu l'existence chez Husserl d'analyses dépassant l'abstraction de l'*Ichpol* en direction de l'exploration d'une subjectivité phénoménologique concrète. Cette dernière orientation apparaît plus nettement dans les *Ideen... II* et surtout dans les inédits des années vingt (que Sartre ne connaissait pas), ainsi que dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* et les *Méditations cartésiennes* (que Sartre connaissait et qu'il discute brièvement dans l'article, en sortant par là même, sans semble-t-il s'en rendre compte, de la stricte discussion de la phénoménologie de l'*Ego* formel).

Sans entrer pour l'instant dans l'élucidation complète du sens de cette opposition entre présence « formelle » et « matérielle » de l'*Ego*, il est assez aisé de s'apercevoir en parcourant rapidement le corps de l'article, que sa partie critique[3] est construite autour de deux pôles. D'une part (c'est de loin l'étude la plus élaborée), sont prises à partie les *philosophies transcendantales* de l'*Ego*, au premier chef les *Ideen... I* de Husserl et, secondairement, le « néo-kantisme ». De cette critique il ressort que la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. D'autre part la *psychologie* du moi est critiquée (en étant ramenée assez cavalièrement aux conceptions de La Rochefoucauld sur l'amour-propre). De cette seconde de critique il ressort que

---

[2] Cf. *Ideen... I*, § 80 ; *Ideen... II*, § 24. Que l'évolution de Husserl ait consisté principalement dans le passage de l'*Ichpol* à la subjectivité concrète a été bien aperçu par I. Kern (*Husserl und Kant*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, ch. 6, § 26). En revanche, ce point n'est abordé qu'à la fin de l'ouvrage classique d'E. Marbach : *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (La Haye, M. Nijhoff, 1974), ch. 9.

[3] *TE*, p. 16-44. Notre commentaire porte d'abord (Partie 3, ch. 2) sur cette partie critique, puis (Partie 3, ch. 3) sur la partie constructive de l'article.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la conscience empirique (le psychique) est *aussi* une spontanéité impersonnelle.

Ce qui semble donc guider finalement Sartre dans l'établissement de l'opposition du « formel » et du « matériel » qui ouvre l'essai, c'est l'existence de deux disciplines solidement constituées qui, chacune à leur façon, ont prétendu déterminer l'immanence conscientielle comme *Ego* : la psychologie empirique et la philosophie dans son orientation transcendantale[4]. Contre quoi l'article dessine ainsi son programme (exprimé dans son titre) : expulser l'*Ego* à la fois de l'immanence psychique (comme *Ego* « matériel ») et de l'immanence transcendantale (comme *Ego* « formel »), de telle sorte qu'il devienne, dans ses deux aspects essentiels, une transcendance pure et simple.

Cependant, touchant l'*Ego* « matériel », une *autre* ligne de pensée apparaît dans l'article, qui en complique singulièrement l'interprétation. Dans cette seconde approche, Sartre affirme qu'en déterminant (par réflexion objectivante) le psychique comme *Ego* (matériel), on ne le mésinterprète nullement en le dotant (indûment) d'un *Ego*. Bien plutôt suggère-t-il alors que le psychique, *dans sa vérité même de quasi-chose transcendante, est l'*Ego-*même*. Ce que semble confirmer cette fois-ci la partie constructive de l'article[5], qui montre de manière circonstanciée *comment* l'*Ego* « se constitue » (l'inspiration reste husserlienne) comme transcendance chosique dans la réflexion (objectivante) : il est constitué (*TE*, p. 45-54) en tant que substrat d'« états » et d'« actions » psychiques, autant dire comme *Ego* (matériel). À ce stade le contraste est total entre l'immanence transcendantale sans *Ego* (formel) et l'immanence psychique qui est l'*Ego* (matériel) même.

Pour compliquer un peu plus les choses, la fin de l'article redonne une place et une fonction à un certain concept d'*Ego* formel transcendant, celui d'*Ego*-concept vide permettant d'unifier les actions du corps (« je répare ce outil »), concept il est vrai très différent de celui que défendent les philosophies transcendantales et contre lequel Sartre s'est prononcé avec la plus grande fermeté.

---

[4] Rappelons ici (cf. notre deuxième Partie, chapitre 1) le phénomène de l'autonomisation de la psychologie comme science positive-expérimentale par rapport à la philosophie dans le premier quart du 20e siècle. Sur les philosophies transcendantales issues de Kant – « le néo-kantisme » – cf. *supra*, p. 543, n. 1 ; et *infra*, p. 599-612.

[5] *TE*, p. 44-74.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Par suite de l'existence de ces deux approches nettement distinctes de la constitution de l'*Ego* (matériel), l'article contient, touchant le psychique réfléchi, une véritable *antinomie*[6], qui peut se formuler ainsi :

Le psychique réfléchi est l'*Ego* (matériel) même, qui *est* une transcendance chosique[7].

Le psychique réfléchi est l'*Ego* (matériel) même, qui *n'est pas* une transcendance chosique (mais bien une spontanéité, il est vrai dégradée)[8].

La première affirmation constitue comme une « thèse », posée d'abord en corrélation avec la critique de Husserl, donc au début de l'article (*TE* p. 13-37), puis réapparaissant ensuite dans l'étude de l'*Ego* substrat des états et des actions (cf. *TE*, p. 45-54).

La seconde affirmation constitue comme une « antithèse », correspondant dans l'article à une prise de distance critique par rapport à la « thèse » : va-t-il de soi que le psychique soit un *Ego* transcendant et objectivé à distance ? La psychologie de La Rochefoucauld veut identifier psychisme et *Ego*, mais elle est fausse (*TE*, p. 37-44). Quant

---

[6] F. Rouger dans son livre : *Le monde et le moi. Ontologie et système chez le premier Sartre* (Paris, Klincksieck, 1986, p. 58-75), évoque les « antinomies monadologiques » contenues selon lui dans *La transcendance de l'Ego*. L'idée d'antinomie vient sans doute de l'analogie établie par Sartre entre l'*Ego* et le monde (*TE*, p. 58) – ce qui pourrait réintroduire à propos de l'*Ego* les antinomies que Kant décèle dans l'Idée de monde. (Encore que l'article convoque pour penser l'*Ego* une nuée d'auteurs les plus divers, tout à fait étrangers à Kant, de Plotin à Hegel en passant par Bergson, Leibniz, Spinoza). Mais aussi, de manière plus générale, l'analyse de F. Rouger pourrait se prévaloir du fait que Sartre, aux p. 60-68 de son article, oppose dans l'*Ego* activité et passivité, intériorité et transcendance. Pour nous cependant ces pages ne contiennent l'exposé d'aucune antinomie au sens strict, mais seulement de la *structure métastable* de l'*Ego* psychique lorsqu'on le considère comme spontanéité dégradée. Si antinomie il y a dans la conception sartrienne de l'*Ego*, elle se situe plutôt dans la position simultanée par Sartre de deux conception de l'*Ego* : transcendance chosique et spontanéité (dégradée). V. de Coorebyter (cf. les ch 12 et 13 de *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*) reprend l'analyse, selon nous inexacte, de F. Rouger.

[7] « Notre moi psychique (...) est un transcendant qui doit tomber sous le coup de l'*époché* » (*TE*, p. 18).

[8] « Nous nous refuserons à voir dans l'*Ego* une sorte de pôle X qui serait le support des phénomènes psychiques » (*TE*, p. 57).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à l'étude de l'*Ego*-pôle[9] des états et des actions (*TE*, p. 54-72), elle remet largement en cause l'identification du psychique à une transcendance chosique.

Cette antinomie touchant le psychique réfléchi se double d'une antinomie touchant le psychique *irréfléchi*.

D'un côté il est sans *Ego*[10] : si la psychologie objectivante-égologisante (celle de La Rochefoucauld et des psychologues introspectionnistes) rate le psychique dans sa vérité native, c'est que le psychique est originairement une existence *anonyme* irréfléchie d'éclatement vers le transcendant (voir la « Note sur l'intentionnalité »)[11].

D'un autre côté le psychique irréfléchi possède un *Ego*[12], mais sous la forme très particulière d'un *concept* d'*Ego* (*TE*, p. 70-72), c'est-à-dire d'un *Ego* non intuitif (vide).

Examinons l'antinomie touchant le psychique réfléchi.

La thèse : le psychique est l'*Ego* même, est prouvée par l'appel à ce que Sartre nomme la réflexion « impure »[13], c'est-à-dire : capable

---

[9] Pôle ici ne signifie pas substrat (ou support, ou sujet). L'élucidation de l'« *Ego*-pôle » montre en effet combien il *diffère* d'une pure chose transcendante sujet de déterminations.

[10] « C'est (...) sur (...) le plan irréfléchi que se place la vie impersonnelle » (*TE*, p. 42).

[11] Ce n'est qu'en *perdant* sa vérité native, lorsqu'il est réfléchi et objectivé, que l'irréfléchi s'égologise. Ici la critique de La Rochefoucauld rejoint celle de Husserl (*TE*, p. 29-30).

[12] « Il est certain (...) que le Je paraît sur le plan irréfléchi » (*TE*, p. 70).

[13] Pour une théorisation de l'opposition fondamentale entre réflexion « impure » et réflexion « pure », on peut se reporter à *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 201 *sq.* Dans cette dernière œuvre, la réflexion pure révèle l'irréfléchi tel qu'il est (*ipse*) sans l'objectiver en l'altérant, par opposition à la réflexion impure qui objective cet irréfléchi en altérant son être propre d'*ipse* (qui n'est jamais simplement mais toujours a à être ce qu'il est). Dans *La transcendance de l'Ego*, l'opposition des deux réflexions est déjà clairement faite à la p. 48. La conscience irréfléchie étant définie dans l'article comme « spontanéité » impersonnelle, il n'est pas illogique (en laissant de côte les perspectives éthiques dessinées à la fin de l'œuvre) d'appeler « impure » la réflexion qui objective-substantialise cette spontanéité en la dénaturant. Par opposition, la réflexion qui révèle l'existence consciente telle qu'en elle-même elle est (c'est-à-dire comme absolue spontanéité anonyme) peut être dite « pure ». Cf. aussi *TE*, p. 73 : un « acte réflexif pur », écrit Sartre, livrerait la conscience à elle-même « comme spontanéité non-personnelle ». En revanche dans le « *cogito* impur » la conscience révélée est une spontanéité dégradée, devenue substrat d'états et d'actions.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'objectiver ce psychique sous la forme d'une quasi-transcendance chosique. Cette réflexion impure effectuée par la conscience transcendantale se fuyant elle-même constitue le psychique en l'opposant radicalement à l'instance constituante. Cette dernière, pure immanence anonyme inobjectivable, n'est atteinte dans sa vérité que dans l'irréflexion ou dans la réflexion pure (non objectivante). Dès que l'article met l'accent sur l'étude de la constitution du psychique dans la réflexion objectivante, le psychique est toujours doté d'*Ego*, c'est-à-dire d'une sorte de principe-substrat porteur des « actions » et des « états » (éventuellement unifiés en « qualités »). Par contraste, la conscience transcendantale constituante est pensée absolument sans *Ego* – et donc en opposition frontale aux perspectives du transcendantalisme des *Ideen... I*[14]. Sur cette ligne de pensée, Sartre apparaît comme le fondateur d'une toute nouvelle phénoménologie transcendantale où l'instance constituante est un « champ transcendantal » (*TE*, p. 74) sans *Ego* transcendantal. L'*Ego* n'apparaît qu'au niveau du constitué, c'est-à-dire du psychique (*Ego* « matériel ») – ce que Husserl pour sa part ne pensait nullement.

Mais cette ligne de pensée n'est pas suivie jusqu'au bout. Car la constitution du psychique comme *Ego*-substrat dans la réflexion objectivante est remise en cause lorsque Sartre suggère que cette dernière *ne parvient pas à donner véritablement* le psychique comme substance (c'est-à-dire *Ego*-substrat). Le tournant se situe dans le paragraphe consacré à la « constitution de l'*Ego* comme pôle des

---

Il faut bien noter que dans l'article sur l'*Ego*, la réflexion impure est un concept ambigu (et cette ambiguïté est précisément l'origine de l'antinomie que nous analysons ici) : d'un côté elle est franchement constitutive d'une objectité transcendante, de l'autre elle *échoue* à constituer une telle objectité. Les considérations éthiques de la fin de l'article compliquent encore l'analyse : sous cette lumière, l'impureté prend un sens différent de celui de la simple objectivation ; cf. *TE*, p. 48 (réflexion « complice) ; p. 42 (la réflexion impure « empoisonne » le désir) ; p. 63 (la réflexion impure comme fuite devant soi). Dans les *Cahiers pour une morale*, les implications éthiques de l'opposition entre les deux formes de réflexion viennent au premier plan ; voir en particulier, dans l'esquisse de morale ontologique, le thème de la conversion de l'inauthenticité (réflexion impure) à l'authenticité (réflexion pure). Sur la réflexion en général dans l'article de Berlin, cf. *TE*, p. 29, 35, 42, 48, 58-59, 63, 65-66, 82-83.

[14] Le contraste est donc entre non-substance (spontanéité transcendantale) et quasi-substance (psychique).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

actions, des états et des qualités » (*TE*, p. 54-72). L'« *Ego*-pôle », affirme en effet Sartre en s'éloignant de la conception husserlienne de l'*Ego* psychologique, ne signifie nullement un *substrat* des « états » et des « actions » dont le corrélat du côté du transcendant serait comparable à ce qui, du côté des choses, constitue le « pôle-objet = X » porteur des propriétés objectives[15]. Il apparaît pour ainsi dire « à l'horizon » des vécus objectivés à distance (c'est-à-dire des « états » et des « actions »), *sans pouvoir être lui-même objectivé à distance* – tout de même que le monde apparaît « à l'horizon » des choses transcendantes sans être lui-même une chose transcendante[16]. D'où, sur cette seconde ligne de pensée, le caractère « fuyant » (*TE*, p. 70) de l'*Ego* (sur lequel nous aurons à revenir lorsque nous commenterons plus précisément ces pages), qui s'atteste dans l'impossibilité de lui conférer des déterminations conceptuelles fixes : analysé comme actif, il révèle bientôt sa passivité, posé comme transcendance, il bascule aussitôt dans l'immanence[17]. C'est pourquoi Sartre, pour le décrire, utilise des images (jaillissement d'une source, geyser)[18] et des analogies (c'est *comme si* l'*Ego* produisait ses états et qualités au sens du *poiein*)[19] qui se substituent à une impossible saisie objectivante conceptuellement articulée.

Cette impossibilité serait confirmée par les pages consacrés à La Rochefoucauld (*TE*, p. 37-44), écrivain qui pour Sartre incarne l'échec d'une certaine réflexion psychologique – qu'on appellerait « introspec-

---

[15] *TE*, p. 55.

[16] *TE*, p. 58.

[17] Nous décelons ici, comme nous le disions, non pas une antinomie, mais une structure métastable. Expliquons-nous. Dans une antinomie, la thèse et l'antithèse peuvent être posées avec de part et d'autre des arguments également convaincants. *Ici rien ne peut être posé :* à peine l'*Ego* est-il déterminé comme actif que cette détermination s'effondre en passivité ; à peine est-il déterminé comme transcendant que cette détermination s'effondre en immanence. *L'être et le néant* utilise le concept de structure métastable pour penser la mauvaise foi (*op. cit.*, p. 109) : cette dernière, explique Sartre, est auto-destructrice parce que le cru est, dans l'instant même où il est cru, non cru. Il est clair que cette métastabilité est celle même du *cogito* préréflexif, où le reflétant ne peut nullement se poser sans être contesté instantanément par le reflété – et réciproquement –, de sorte qu'aucune présence pleine ne peut s'établir – ce que signale très bien l'expression heureuse de « présence (à) soi ».

[18] *TE*, p. 62.

[19] *TE*, p. 60.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion » dans le contexte de la psychologie scientifique et des discussions sur ses méthodes (T. Ribot, W. Wundt, T. Lipps, l'École de Würzbourg...). La fausseté de l'introspection pour Sartre (du point de vue sommaire de l'essai de Berlin), c'est qu'elle prétend objectiver à distance – donc placer sous l'emprise d'un *Ego*-substrat – ce qui au fond n'est pas pleinement objectivable à distance : le psychique, qui n'est nullement porté par l'*Ego*-substrat[20]. Certes, pour une part, l'article affirme que le psychique est quasi-transcendance chosique mais pour autre part il *rectifie cette affirmation* en posant que le psychique, loin de pouvoir être pensé ainsi, doit plutôt être déterminé comme spontanéité (dégradée).

Ce qui demeure certain, par delà ces hésitations essentielles sur le statut du psychique, c'est que *La transcendance de l'Ego* vise à élaborer une nouvelle philosophie transcendantale se démarquant nettement de celle de Husserl, et susceptible de fonder la psychologie sur de nouvelles bases. Cette philosophie, dans l'esprit de Sartre, devra se substituer à la métaphysique de la spontanéité créatrice du Diplôme (laquelle avait déjà pour fonction de fonder la psychologie). Mais l'ancienne métaphysique ne disparaît pas totalement de l'horizon de la nouvelle phénoménologie transcendantale, comme on aurait pu le penser – en bonne doctrine husserlienne l'attitude transcendantale inclut en principe la mise entre parenthèses de toute prise de position métaphysique. Les premières convictions métaphysiques demeurent comme *attracteurs du nouveau champ phénoménologique*, c'est-à-dire comme *sources inapparentes des modifications apparentes que ce champ subit par rapport aux exigences de pure élucidation phénoménologique*. À son tour la philosophie transcendantale sous attracteurs métaphysiques de l'article reculera en 1939-1940, au profit d'une « métaphysique de la réalité-humaine » qui a son tour passera à l'arrière-plan en 1943, avec le déploiement de l'ontologie phénoménologique de l'*ipse* facticiel et fini[21].

---

[20] Rappelons que Sartre manifeste dès son Diplôme des réserves par rapport à la démarche introspective, tout en l'utilisant largement. Cf. *supra*, p. 340-344, 424-426, 462-463. Les doutes sur la possibilité de l'introspection réapparaissent dans l'article sur l'*Ego* (cf. *TE*, p. 68-70 : « Tel quel, le Moi reste inconnu... »).

[21] Sur tous ces points, voir notre Conclusion générale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Entrons maintenant dans le commentaire suivi de l'article de Berlin. Examinons d'abord la critique du transcendantalisme issu de Kant et de Husserl, ces derniers ayant en commun selon Sartre d'avoir fait de l'*Ego* formel un « habitant » de la conscience[22].

1. Théories de la présence formelle du Je

1.1 Critique du transcendantalisme kantien et néo-kantien

La première forme d'égologisation de la conscience transcendantale – celle qui, issue selon Sartre de la *Critique de la raison pure*, se prolonge dans « le néo-kantisme, l'empirio-criticisme, et un intellectualisme comme celui de Brochard » (*TE*, p. 14) – n'est évoquée et critiquée que de manière très allusive – on est frappé du contraste entre cette désinvolture et le sérieux avec lequel Heidegger et E. Fink, à peu près la même époque, engagent le débat avec Kant[23]. Le propos est simplement d'enfermer le transcendantalisme kantien et néo-kantien dans un *dilemme* insoluble, pour imposer le passage au transcendantalisme phénoménologique (qui seul mérite vraiment discussion) : *ou bien* on reste fidèle à l'inspiration la plus authentique de la première *Critique*, mais alors la seule question importante : existe-t-il quelque

[22] Le rapprochement a peut-être été suggéré à Sartre par un passage des *Ideen... I* (*Hua Bd* III/1, p. 123, trad. fr. *Idées... I*, p. 190) dans lequel Husserl rend hommage à la formule célèbre de Kant : « Le « je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ». Cf. *CRP*, p. 154. La phrase ouvre, dans la seconde édition, la Déduction transcendantale des catégories, en posant comme évidente « l'unité analytique de la conscience », c'est-à-dire l'existence d'une consciente attachée aux représentations dispersées. Mais cette conscience dispersée évidente se fonde sur une conscience synthétique problématique. La question en effet se pose de l'existence d'une conscience pure comme « unité originairement synthétique » (*CRP*, p. 154), dont il faut savoir si et comment elle rend possible la connaissance vraie comme détermination synthétique de l'intuitivité sensible par les catégories.

[23] En attestent chez Heidegger, outre l'ouvrage de 1929 (*Kant et le problème de la métaphysique*), plusieurs Cours consacrés en partie ou en totalité à Kant : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), *Interprétation phénoménologique de la* Critique de la raison pure *de Kant* (1927-1928), *De l'essence de la liberté humaine* (1930). Pour Fink, cf. l'article déjà cité : « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine » (1933).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chose comme un *Ego* transcendantal ?, ne peut pas être posée. *Ou bien* on tente de poser réellement cette question, mais alors on est condamné à sortir du champ de pensée authentiquement criticiste.

Quelle est la véritable inspiration du kantisme ? « Il faut accorder à Kant, écrit Sartre (*TE*, p. 13-14), que « le Je pense *doit pouvoir* accompagner toutes nos représentations ». Mais faut-il en conclure qu'un Je, *en fait*, habite tous nos états de conscience et opère réellement la synthèse suprême de notre expérience ? Il semble que ce serait forcer la pensée kantienne ». Cette interprétation de la fameuse formule de la *Critique* touchant au « Je pense », s'appuie sur la conviction que la démarche essentielle de l'ouvrage répond à un dessein fondamentalement « épistémologique ». Nous sommes réellement en possession d'une science *a priori* de la nature, mais comment ce fait est-il possible, telle est la question centrale d'une « Déduction transcendantale » qui culmine avec le dégagement de l'*Ego* pur comme ultime et suprême condition de possibilité de la connaissance vraie[24]. La détermination catégoriale de l'intuition sensible, en quoi réside cette possibilité, n'est elle-même possible que dans et par « l'aperception pure », c'est-à-dire « l'unité originairement synthétique », l'« identité totale »[25] du sujet à lui-même qui fonde ultimement la possibilité de toute connaissance *a priori* d'objet. Sartre commente (*TE*, p. 14) : « Le problème de la critique étant un problème de droit, Kant n'affirme rien sur l'existence du *Je Pense*. Il semble au contraire qu'il ait parfaitement vu qu'il y avait des moments de conscience sans « Je » puisqu'il dit : « *doit pouvoir* accompagner ». Il s'agit en effet de déterminer les conditions de possibilité de l'expérience. Une de ces conditions, c'est que je puisse toujours considérer ma perception ou ma pensée comme *mienne* : voilà tout ».

---

[24] Cf. p. ex. l'ouverture de la seconde Partie des *Prolégomènes*, où le style régressif-analytique de la démarche est particulièrement accentué, et qui est peut-être, avec les cours d'E. Boutroux, l'origine du commentaire de Sartre (trad. fr. Gibelin, Paris, Vrin, 1968, p. 62-63). Ce dernier se souvient peut-être aussi d'une formule de la *Critique de la raison pure* (*CRP*, p. 145) qui précède de peu le passage sur le « Je pense » : la déduction, explique Kant, est cette démarche qui tente de démontrer « le droit ou la légitimité d'une prétention ». Dans le cas de la déduction « transcendantale », il s'agit de légitimer la possibilité de la connaissance *a priori* d'objets qu'est *de facto* la science de la nature.

[25] Kant, *CRP*, respectivement p. 154 ; p. 154 ; p. 155.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le caractère « formel » de cette aperception, qui a frappé Sartre, vient de sa dissociation d'avec toute intuition (empirique ou intellectuelle). Ce thème apparaît dès la Déduction transcendantale de l'Analytique[26], mais c'est surtout la discussion des paralogismes dans la Dialectique qui lui donne toute son ampleur. Là où la psychologie rationnelle prétend déterminer par intuition intellectuelle « l'*âme* » comme 1° « substance, 2° simple quant à sa qualité, 3° numériquement identique, c'est-à-dire unité (non pluralité) quant aux différents temps où elle existe, 4° en rapport avec des objets possibles dans l'espace »[27] – bref comme substance *immatérielle, incorruptible, personnelle, spirituelle* –, la philosophie critique pose l'*Ego* transcendantal, *hors de toute intuition*, comme simple forme de l'aperception rendant ultimement possible la connaissance vraie (c'est-à-dire la détermination judicative de l'intuition sensible), de sorte que du « Je pense » au « Je suis » il n'y a nul passage autre que sophistique. De cet *Ego*, Kant écrit, dans l'ouverture du chapitre sur les paralogismes : « Cette simple représentation, vide par elle même de tout contenu, *moi*, dont on ne peut même pas dire qu'elle soit un concept, mais qui est une simple conscience accompagnant tout les concepts. Par ce « moi », par cet « il », ou par « cette chose qui pense », on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X »[28]. Toute pensée est

---

[26] Cf. *CRP* (première éd.), p. 647 : contre-pôle de l'objet transcendantal = X, qui est comme le foyer unificateur de toutes les synthèses catégoriales, l'aperception transcendantale ne peut être « autre chose que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse des éléments divers des représentations ».

[27] *CRP*, p. 341 (soulignement modifié).

[28] *CRP*, p. 341. Cf. aussi *CRP*, p. 342-343 : « La proposition *je pense* (prise problématiquement) contient la forme de tout jugement de l'entendement en général et (...) accompagne toutes les catégories comme leur véhicule (...) ». Et *CRP*, p. 681 (première éd.) : le moi « est aussi peu une intuition qu'un concept d'un objet quelconque ; il n'est que la forme de la conscience qui peut accompagner les deux espèces de représentations [du sens externe et du sens interne] et les élever par là au rang de connaissances, à condition que quelque autre chose encore soit donnée dans l'intuition qui fournisse une matière à la représentation d'un objet ». Il s'agit là de l'orientation dominante de la *Critique*, celle que Sartre souligne dans son article. Toutefois certaines notations éparses tentent de donner un statut au « J'existe », *malgré* le dessein « épistémologique » primordial de l'œuvre qui ramène invinciblement à la *forme* pure de l'aperception objectivante. (Cf. P. Ricœur, « Kant et Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 235-236). La justesse de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

détermination d'un *Ego* sujet, mais rien n'est dit par là d'un sujet réel d'inhérence ; toutes les pensées sont incluses dans la forme absolument une de la pensée, mais rien n'est dit par là sur la simplicité réelle d'une âme ; toute pensée est portée par une identité primordiale de la pensée à elle-même, mais cette identité est une simple « condition formelle » qui ne prouve « pas du tout l'identité numérique de mon sujet »[29] (*CRP*, p. 670). Toute pensée détermine judicativement et *a priori* l'intuition sensible, sans qu'elle puisse être considérée comme une réalité spirituelle indépendante de la réalité extérieure.

Le sophisme fondamental sur lequel reposent les quatre paralogismes consiste dans le glissement d'un sens purement formel-épistémologique (incontestable) du « Je pense », à un sens ontologique non légitime. Autre chose la forme pure de la subjectivité connaissante, autre chose la substance pensante.

Le commentaire sartrien du *cogito* kantien apparaît donc, dans ses grandes lignes et d'un point de vue historique, assez juste – en dépit de son caractère trop sommaire. Il vient très certainement en partie, comme Sartre le suggère lui-même, d'E. Boutroux[30]. Ce dernier s'est à juste titre, d'après l'article, opposé à toute interprétation tendant à se demander « ce que peut *être* la « conscience transcendantale » »[31]. Car selon Sartre : « Kant ne s'est jamais préoccupé de la façon dont se constitue *en fait* la conscience empirique, il ne l'a point déduite, à

---

l'interprétation sartrienne se voit dès lors relativisée. Par exemple à la n. 1 de la p. 351 de la *Critique*, Kant définit le *cogito* comme « intuition empirique indéterminée », ouvrant par là des perspectives sur un sens existentiel du « Je pense ». Voir aussi la Réfutation de l'idéalisme (*CRP*, p. 249-252), avec le commentaire de B. Rousset (*La doctrine kantienne de l'objectivité*, *op. cit.*, p. 148).

[29] *CRP*, p. 670.

[30] Les Cours d'E. Boutroux sur Kant, professés à la Sorbonne en 1894-1896 et 1900-1901, furent publiés à Paris en 1926 sous le titre : *La philosophie de Kant*. (Rééd. Paris, Vrin, 1968). On y lit par exemple (*op. cit.*, p. 14 : « La matière de l'étude de Kant, c'est (...) la connaissance et non l'être ». Cf. aussi p. 18 : « Partant (...) du fait de la connaissance *a priori* des conditions mathématiques et physiques de la nature, il [Kant] se demande comment ce fait est explicable ». Et, poursuit Boutroux, c'est l'aperception transcendantale qui répond à la question. Aperception issue d'un moi qui n'est « pas l'unité d'une substance », mais « l'unité d'une forme ou plutôt d'une action (...), une unité synthétique primordiale d'aperception » (*op. cit.*, p. 94). L'article de Sartre reprend pour l'essentiel cette interprétation.

[31] *TE*, p. 14.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la manière d'un procès néo-platonicien, d'une conscience supérieure, d'une hyperconscience constituante ; la conscience transcendantale est seulement pour lui l'ensemble des conditions nécessaires à l'existence d'une conscience empirique. En conséquence, *réaliser* le Je transcendantal, en faire le compagnon inséparable de nos « consciences », c'est juger sur *le fait* et non sur le droit, c'est se placer à un point de vue radicalement différent de celui de Kant »[32]. *Sub audiendo* : il n'est pas possible, tout en se réclamant de la *Critique*, de tenter une description de l'*Ego* transcendantal. D'où (*TE*, p. 14) les impasses dans lesquelles se sont enfermés « le néo-kantisme, l'empirio-criticisme et un intellectualisme comme celui de Brochard ». Examinons ces trois références.

L'empirio-criticisme vise R. Avenarius, qui a forgé le terme[33], et sur lequel H. Delacroix avait publié un article dès 1897 (*Revue de Métaphysique et de Morale*). L'analyse du processus de connaissance par Avenarius dans ses *Prolegomena zu einer Erkenntnis der reinen Erfahrung*[34] est totalement naturaliste : les énonciations du sujet sont fonction du système nerveux central et les modifications de ce système nerveux sont à leur tour fonction d'excitations (qui tendent à épuiser l'organisme) et du milieu (où l'organisme se régénère)[35]. Que

---

[32] *TE*, p. 15. « Hyper-conscience constituante » est peut-être une allusion à *Psychologie et métaphysique* de Lachelier. Chez ce dernier en effet, la raison, une fois dégagée comme présupposition ultime de toute expérience, est explicitée comme processus d'auto-constitution synthétique. La « spontanéité absolue » de la raison (*op. cit.*, p. 158) est une « dialectique vivante » (*op. cit.*, p. 157) qui engendre, d'abord, la « nécessité », puis la « volonté » et enfin la « liberté » (*op. cit.*, p. 158-165). Sartre souligne, outre l'infidélité à Kant de cette position, son absurdité : elle réintroduit l'inconscient au moment même où elle prétend fonder la totalité de tout étant concevable dans la Pensée qui se pense elle-même. En effet : cette « hyperconscience » (*TE*, p. 15) « qui constitue notre conscience empirique » est « un inconscient » pour cette dernière (*TE*, p. 14).

[33] J.-M. Monnoyer, Introduction à sa traduction (avec F. Eggers) de *L'analyse des sensations* d'E. Mach (Paris, J. Chambon, 1996), p. V.

[34] L'ouvrage parut en 1888-1890 (deux tomes) à Leipzig. Cf. M. Sommer, *Husserl und frühe Positivismus* (Klostermann, F./Main, 1985), p. 20.

[35] Tout organisme vivant est travaillé par l'antagonisme de deux processus. « D'un côté il y a ces processus qui sont déclenchés dans l'organisme par influence du milieu sur lui : tout ce qui se produit par suite de la réception de stimuli (...). Ce qui est commun à ces processus, c'est qu'ils épuisent l'organisme ; pris isolément, ils

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

subsiste-t-il de l'inspiration authentiquement criticiste dans cette conception ? On peut légitimement se le demander, et cette interrogation nous ramène à l'article de Sartre. La naturalisation intégrale du processus de connaissance peut se comprendre peut-être – c'est l'interprétation sartrienne – comme une sorte de « réalisation » indue des conditions de possibilité du connaître telles que Kant les analyse dans la *Critique de la raison pure*. En suivant cette lecture, la pensée d'Avenarius apparaît, non pas tant comme radicalement étrangère au kantisme, que comme exprimant une volonté de prolonger Kant – au prix d'une mésinterprétation assez évidente. Dans le même sens, la question des bornes infranchissables de la connaissance humaine serait un dévoiement naturaliste-empiriste de l'authentique problématique criticiste des limites de toute connaissance objectivante concevable[36].

V. Brochard, dans *L'imagination,* sera rapproché de Leibniz par Sartre, qui reprendra les critiques de son article de Berlin. *De l'erreur*, bien que se réclamant de Kant, n'a pas su se tenir sur la ligne de crête des conditions de possibilité *de jure* de la connaissance vraie, ces dernières ont été, contrairement à l'inspiration la plus authentique du kantisme, *hypostasiées*, donnant naissance à une étrange conception de la pensée qui « flotte, obscure à elle-même, entre l'existence de droit et l'existence de fait »[37] – sorte raison virtuelle totalement inintelligible. Le dilemme dans lequel Sartre enferme Brochard est bien celui que nous signalions ci-dessus : ou bien l'on reste fidèle à l'inspiration la plus authentique du kantisme en rétrocédant à de pures conditions *de jure* qui laissent ininterrogée l'expérience de fait que la conscience

---

conduiraient à son anéantissement (...). D'un autre côté il y a les processus qui s'opposent à ce rapprochement de l'état létal, en particulier les processus métaboliques : restauration de l'organisme par la nourriture » (M. Sommer, *op. cit.*, p. 20).

[36] D. Lecourt, *Une crise et son enjeu* (Paris, Maspero, 1973, p. 9) résume ainsi la position d'Avenarius : « Notre connaissance se limite [se borne] à ce contenu de notre expérience sensible ; (...) il est donc superflu de concevoir, à l'extérieur de nous-mêmes, une source à ces sensations ; (...) une telle hypothèse est illégitime puisqu'en tout état de cause nous ne pourrions connaître cette source à son tour que par nos sensations ; (...) c'est donc transgresser, dans une démarche métaphysique fallacieuse, notre condition humaine, que de supposer que le monde extérieur soit autre chose qu'un « aspect » de nos sensations ». Chez Avenarius c'est « l'introjection » qui est à l'origine de l'illusion de la chose en soi.

[37] *Ion*, p. 33-34.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

a d'elle-même ; ou bien l'on tente de s'approcher de la description de cette expérience de fait, mais alors ce ne peut être qu'en abandonnant l'inspiration authentique de la *Critique de la raison pure,* il n'y a pas de tierce possibilité. La position de Brochard est intenable précisément parce qu'il tente de rejoindre l'expérience de fait à partir des conditions *de jure,* ce qu'il ne peut faire qu'en hypostasiant ces dernières au prix de conceptions absurdes.

Enfin que vise Sartre en évoquant de manière vague « le néo-kantisme »[38] ? Par rapport à la « Note sur l'intentionnalité », le sens de l'allusion peut être précisé quelque peu à l'aide du contexte – la discussion sur le statut l'*Ego* transcendantal. En premier lieu, Sartre ne peut guère vouloir désigner l'une ou l'autre des variantes *allemandes* du retour à Kant. Car du côté de l'École de Marbourg (Cohen, Natorp, Cassirer), ce qui frappe plutôt c'est (en particulier chez Cohen), la volonté d'arracher l'*Ego* transcendantal à toute réalisme empirique ou ontologique, et par là même d'autonomiser radicalement la philosophie transcendantale par rapport à l'anthropologie et à la métaphysique. Du *fait* de la connaissance scientifique à l'*a priori* comme ensemble des *méthodes* de détermination de l'intuition, telle est la démarche authentique[39].

Du côté de l'École badoise fondée par Windelband et qui, *via* Rickert, conduisait à Zocher et Kreis (tous deux pris à partie par Fink dans son article des *Kant-Studien*), la démarche de récession aux conditions *de jure* était à nouveau mise au premier plan, mais cette fois-ci en interprétant la *Critique de la raison pure* comme rétrocédant de l'étant réal aux validités théorétiques idéales portées par l'*Ego* lui-même idéal. Résumant l'interprétation par Zocher et Kreis du questionnement kantien en direction de la possibilité de l'expérience, Fink écrivait en 1933 : « On ne saurait (...) répondre à une telle question par l'analyse de la relation de connaissance factuelle entre sujet et objet, mais seulement en *reconduisant la relation de connais-*

[38] H. Dussort, dans *L'école de Marbourg* (Paris, P. U.F., 1963, p. 17-18), souligne le caractère vague de l'étiquette de « néo-kantisme » qui, dit-il, recouvre une bonne demi-douzaine d'orientations philosophiques assez différentes. Nous avions déjà été frappé en commentant la « Note sur l'intentionnalité » par le manque de précision de la référence au néo-kantisme.

[39] H. Dussort, *L'école de Marbourg, op. cit.*, p. 90-91, 136.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sance aux présuppositions qui la rendent possible, et en examinant comment en général une connaissance peut prétendre à une validité objective. Si la naïveté de la praxis épistémologique quotidienne et de la recherche scientifique positive consiste à vivre sans problème dans l'accomplissement de l'expérience et de la connaissance (...) ; si, en outre, l'être objectif de l'étant en général, l'être en soi de l'étant se légitimant dans l'expérience (la « réalité empirique » de l'étant), désigne non pas un problème, mais un état de chose originaire, le problème de la philosophie devient celui du *droit de la positivité de la connaissance ontique*[40] ». La recherche d'une solution à ce problème motive le retour à l'*Ego* transcendantal comme « sphère fondatrice » originaire *idéale* en qui se constitue le sens valide *idéal* de tout étant. Difficile ici encore de déceler une tendance, comme le dit Sartre (*TE*, p. 14), à « réaliser les conditions de possibilité déterminées par la critique ».

Il resterait possible – c'est l'interprétation de S. le Bon[41] – que Sartre vise ici plutôt une tradition *française* de réappropriation de Kant au sein de l'Université. Il ne s'agirait donc pas au sens strict d'un « néo-kantisme », mais plutôt de ce courant de la philosophie réflexive fortement marqué par Kant et qui s'était par ailleurs tourné vers le spiritualisme (Lagneau, Lachelier, Brunschvicg)[42]. Toutefois notre article évoque peut être implicitement une philosophie plus strictement rattachée à Kant : le « néo-criticisme » de Renouvier. Il se trouve en effet que dans la discussion de la philosophie de Renouvier par Brunschvicg la question de son « réalisme » vient au premier plan.

Brunschvicg, dans un important article de 1920[43], reproche à Renouvier de n'avoir pas été authentiquement fidèle à Kant en dépit de la filiation revendiquée. En effet, affirme-t-il, il est retombé dans un « réalisme » précritique de la spontanéité monadique – en régression même par rapport à la monadologie leibnizienne. De fait, la *Nouvelle Monadologie* repose sur la conception – dépassée selon Brunschvicg

---

[40] E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 112. (Soulignement modifié).

[41] S. Le Bon, *TE*, n. 2 p. 14.

[42] Cf. *supra*, p. 543 *sq.*

[43] Brunschvicg, « L'orientation du rationalisme », *R.M.M.*, 1920, repris dans les *Écrits philosophiques*, t. 2 (Paris, P. U.F., 1954), p. 22-26.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par la *Critique de la raison pure* – de la connaissance comme représentation subjective de la réalité en soi (figuration du macrocosme dans le microcosme). Cette réalité en soi est constituée, comme le résume Brunschvicg, « par une pluralité d'individus, posés indépendamment les uns des autres, par suite extérieurement les uns aux autres. La conscience, au lieu de manifester une activité dont la spontanéité débordera toute capacité d'horizon donné, apparaît elle-même comme une chose enfermée dans l'enceinte de la boîte crânienne, où tout au moins bornée à la périphérie de l'organisme. Elle se définit comme une fonction de représentation où le *représentant* est mesuré et limité par la mesure et la limite du *représenté*, où le sujet reflète l'individualité et, pour ainsi parler, la « subjectivité » de l'objet. L'être pensant est alors vidé de tous les replis qui lui permettaient, à mesure qu'il les déroule, de faire de plus en plus étendue, de rendre adéquate, et sa science des choses et son aperception de soi »[44]. Renouvier, par son ontologie finitiste, son phénoménisme et sa négation du déterminisme rationnel, passe totalement à côté, du point de vue de Brunschvicg, de ce que Kant avait su (jusqu'à un certain point), apercevoir : le dynamisme de la subjectivité jugeante déterminant synthétiquement à l'infini l'intuition sensible. En s'appuyant sur cette analyse très critique, Sartre pouvait être fondé pour sa part à accuser Renouvier d'infidélité à la démarche authentiquement criticiste de dégagement des conditions *de jure* de la connaissance vraie, au profit d'une conception « réaliste » où la conscience est mesurée par les phénomènes qu'elle représente.

Mais alors comment pourrait-il y avoir chez Brunschvicg lui-même, comme le suggère S. Le Bon, une tendance à « réaliser » les conditions subjectives de la connaissance ? Par rapport au problème que pose Sartre – être fidèle ou non à une démarche de régression à de pures conditions *de jure* – la philosophie brunschvicgienne apparaît équivoque.

En première analyse, elle infléchit fortement la démarche purement criticiste vers ce qu'on pourrait bien appeler avec Sartre une « réalisation » des conditions *de jure* de la connaissance, puisqu'à ces dernières

[44] « L'orientation du rationalisme », *op. cit.*, p. 23. « La pensée de Renouvier est un kantisme sans critique » (*op. cit.*, p. 24).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

elle substitue l'*esprit* comme véritable dynamisme créateur. De *La modalité du jugement* à *La raison et la religion*, la pensée brunschvicgienne se déploie en effet d'une façon qui excède le simple dégagement régressif des conditions de possibilité de la connaissance vraie : comme un *spiritualisme* réflexif – « une réflexion méthodique de l'esprit sur lui-même », écrit Brunschvicg dans *L'idéalisme contemporain*[45]. Réflexion non pas immédiate et interne à l'*Ego* méditant, mais s'apparentant plutôt à la prise de conscience, par le penseur, du sens de l'effort de connaissance des savants et des philosophes au sein de la totalité de l'histoire de la culture européenne. Or cette histoire est téléologiquement orientée vers une Raison universelle, véritable *principe divin d'unité*, idéal proprement religieux qui porte à la fois la conscience intellectuelle (dans son effort constant pour rationaliser l'expérience) et la conscience morale (dans son effort pour constituer une communauté des personnes). Dans une Conférence de 1912, Brunschvicg écrit : « La science a mis en évidence la puissance créatrice qui réside dans l'esprit : elle a constitué le réseau des relations analytiques, purement abstraites et spirituelles, comme disait Malebranche, qui expriment les lois des phénomènes »[46]. Nous sommes très loin du sobre dégagement des conditions de possibilité de la science, caractéristique du projet kantien. Brunschvicg ajoute d'ailleurs qu'en pénétrant ainsi les lois de la nature, l'esprit humain pour ainsi dire se divinise, tout de même que la communauté des personnes morales se constitue par un lien spirituel d'ordre quasi-religieux « Et s'il nous est donné ainsi de participer à la réalité, de pénétrer jusqu'à l'unité du principe qui rattache l'esprit à la nature, ne

[45] Brunschvicg, *L'idéalisme contemporain* (Paris, Alcan, 1905), p. 40. Voir aussi les Cours professés à la Sorbonne en 1921-1922 et publiés à Paris aux P.U.F. en 1949 : *La philosophie de l'esprit*. Brunschvicg y défend sans ambiguïté une philosophie spiritualiste, son seul problème étant de bien distinguer son propre spiritualisme de formes de spiritualisme qu'il juge inauthentiques – par exemple, celui de Bergson (qui est un spiritualisme de la vie et non de l'intellect). De manière générale, en définissant sa philosophie comme celle du progrès de la raison, il manifeste son hostilité à toute réification de l'esprit.

[46] « Religion et philosophie de l'esprit », repris dans *Écrits philosophiques*, t. 3 (Paris, P. U.F., 1958), p. 212.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

voit-on pas que sur cette unité même reposera le lien spirituel par lequel les hommes se rejoignent du dedans ? »[47]

Dans l'interprétation sartrienne, Brunschvicg participe en ce sens d'une tendance, initiée par Lachelier[48], à outrepasser une simple démarche de recherche des conditions de possibilité de la connaissance vraie – tendance qui, si l'on admet qu'elle perce chez deux auteurs se posant en héritiers de Kant, aboutit à une position intenable. C'est particulièrement frappant chez Lachelier, qui se réclame de Kant[49] tout en s'écartant très notablement de la démarche analytique-régressive kantienne.

Dans le *Fondement de l'induction,* si l'élucidation de la « loi des causes efficientes » comme nécessité issue de la pensée objectivante et régissant strictement les mouvements du monde matériel, reste assez fidèle à l'inspiration de la première *Critique*, il n'en va plus de même de l'analyse de la « loi des causes finales » qui conduit à poser catégoriquement une existence contingente, certes inaccessible à l'intuition mais développant ses effets à tous les étages de la nature : matérielle (comme force) ; vivante (comme tendance) ; pensante (comme volonté libre). La conclusion de l'œuvre est un hommage direct au principe leibnizien : *causae efficientes pendent a finalibus*[50].

---

[47] « Religion et philosophie de l'esprit », *op. cit.*, p. 213. La « présence » en chacun de l'exigence d'unité de toutes les personnes morales et de l'exigence de rationalisation intégrale du donné, c'est, dit Brunschvicg, la « réalité divine même ». Cf., dans le même sens, *Introduction à la vie de l'esprit* (Paris, Alcan, 1900), p. 156-160. *La philosophie de l'esprit, op. cit.*, p. 182-183. « Vie intérieure et vie spirituelle », in *Écrits philosophiques*, t. 2, *op. cit.*, p. 154-163.

[48] Que Sartre vise, dans le « néo-kantisme », *à la fois* Lachelier et Brunschvicg (S. Le Bon) est très possible tant les deux penseurs incarnent dans l'Université française le spiritualisme triomphant. Brunschvicg rend hommage à Lachelier dans « L'orientation du rationalisme » (*Écrits philosophiques*, t. 2, *op. cit.*, p. 59 *sq.*) et dans sa « Notice sur la vie et les travaux de J. Lachelier » (*Écrits philosophiques*, t. 2 *op. cit.*, p. 197-211).

[49] Lachelier renoue avec Kant par delà Ravaisson en refusant toute intuition intellectuelle du fond des choses comme contingence (J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au 19e siècle, op. cit.*, p. 29-31).Toutefois, sa démarche de construction dialectique de l'absolu est métaphysique et non plus authentiquement criticiste.

[50] « La véritable philosophie de la nature est (...) un réalisme spiritualiste, aux yeux duquel tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Psychologie et métaphysique – le titre l'indique de lui-même – ne fait que confirmer les distorsions que le spiritualisme français, tout en se réclamant de Kant, fait subir à l'authentique conceptualité criticiste – c'est de là que vient l'accusation sartrienne d'incohérence. La première Partie, qui tente de refonder la psychologie de la conscience sensible entre les deux écueils du spiritualisme cousinien et de la psycho-physiologie matérialiste, reconduit comme nous l'avons vu de la « représentation de l'étendue » à la « sensation », puis à « l'affection » et enfin à la « tendance » inhérente à une « spontanéité » irréfléchie. Nous sommes ici encore dans une démarche régressive à peu près fidèle à l'esprit du criticisme kantien. Mais la seconde Partie, en s'appuyant sur l'analyse, non plus de la conscience sensible, mais de la conscience intellectuelle, vire à une franche métaphysique de l'esprit comme « spontanéité absolue »[51]. En s'achevant ainsi dans la position de l'esprit absolu, la philosophie de Lachelier dépasse le dégagement d'un simple principe unitaire de toutes les connaissances vraies – l'*Ego* transcendantal –, l'infidélité manifeste à Kant justifiant dès lors la critique de l'essai sartrien. Il est néanmoins vrai que Lachelier s'efforce de ne pas réintroduire une *réalité* spirituelle, mais un véritable processus dynamique d'auto-engendrement, susceptible d'être reconstruit synthétiquement. Cet aspect des choses, qui relativise l'accusation d'une chute dans un « réalisme » étranger à l'esprit authentique du kantisme, est encore plus évident chez Brunschvicg.

C'est en effet le second aspect essentiel du spiritualisme brunschvicgien : il s'agit, contre tout interprétation « *réaliste* » de la spontanéité spirituelle, de défendre inlassablement l'idée que cette dernière est un dynamisme créateur, une puissance illimitée d'invention qui sans cesse brise les formes dans lesquelles elle s'est momentanément arrêtée. De ce point de vue, il est sans doute injuste de reprocher à Brunschvicg d'être, par rapport à Kant, retombé dans l'ornière du réalisme – bien plutôt faudrait-il admettre que Brunschvicg a le droit de reprocher à Kant de n'avoir pas toujours évité ce piège. Dans cette seconde perspective (qui n'est plus celle de Sartre), le « réalisme » désigne une substantification indue de l'esprit qui efface son caractère créateur,

---

plus en plus complète d'elle-même » (Lachelier, *Du fondement de l'induction*, *op. cit.*, p. 102).

[51] Lachelier, *Psychologie et métaphysique*, *op. cit.* p. 158.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« l'idéalisme » étant la philosophie de l'esprit qui à l'inverse affirme sa créativité. Brunschvicg n'aurait certainement pas accepté de voir sa philosophie jugée (comme le fait Sartre) par rapport à sa capacité de se porter aux conditions de droit de la connaissance vraie, car pour lui seule comptait la défense de l'idéalisme compris comme philosophie de l'esprit créateur. C'est à l'aune de *cet* idéalisme qu'il jugeait le kantisme[52].

Quoiqu'il en soit des incertitudes touchant à ce que Sartre entend par les erreurs du « néo-kantisme », il est certain que pour lui l'orientation kantienne et post-kantienne aboutit à une impasse. La question (*TE*, p. 15) : l'*Ego* « accompagne-t-il en fait mes représentations ? », ne peut être ni posée ni résolue. Ni dans le criticisme originel, qui s'en tient à la question *quid juris*. Ni dans l'intellectualisme de Brochard, l'empirio-criticisme d'Avenarius, le néo-kantisme spiritualiste de Lachelier et Brunschvicg, *qui tous n'abordent la question du fait qu'en contredisant l'héritage kantien dont ils se réclament.* La question doit donc être reposée hors de l'horizon kantien, c'est-à-dire en référence à Husserl. « Si nous abandonnons toutes les interprétations plus ou moins forcées que les post-kantiens ont donné du « Je pense », et que cependant nous voulions résoudre le problème de l'existence *de fait* du

[52] Cf. p. ex. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. 1, *op. cit.*, p. 291. Brunschvicg y salue la géniale découverte kantienne de l'aperception transcendantale (cf. *CRP*, p. 647-648). Par ailleurs, il affirme que le déplorable « système kantien » (qui affleure dans la Dialectique transcendantale) obscurcit fort malheureusement « l'idée critique » déployée dans l'Analytique transcendantale. « L'idée critique » c'est déjà l'entraperception de l'authentique idéalisme de l'esprit. Cf. « L'idée critique et le système kantien », in *Écrits philosophiques*, t. 1 (Paris, P.U.F., 1951), p. 206-270. Voir aussi : *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. 1, *op. cit.*, p. 300-302 ; « L'orientation du rationalisme », in *Écrits philosophiques*, t. 2, *op. cit.*, p. 53. L'affirmation du caractère créateur de la spontanéité transcendantale attirerait dangereusement la philosophie sartrienne de Berlin vers un idéalisme apparenté à celui de Brunschvicg, si elle n'était pas corrigée par la thèse selon laquelle cette conscience en vérité ne crée rien – qu'elle crée le rien – parce qu'elle éclate comme un rien au milieu de l'être. Mais l'identification de la conscience pure au néant est loin d'être centrale dans *La transcendance de l'Ego*, où elle n'apparaît fugitivement qu'à la p. 74 ; les choses changeront vers 1939-1940 (dans les *Carnets* de guerre et l'*Imaginaire*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Je dans la conscience, nous rencontrons sur notre route la phénoménologie de Husserl »[53].

La solution au problème fera apparaître qu'*en fait* l'*Ego* pur (transcendantal) *n'accompagne pas* mes vécus. L'*Ego* ne pourrait-il pas tout de même apparaître en liaison avec les vécus, mais alors autrement que comme *Ego* pur ? La réponse est positive : sous condition d'une « modification de structure » (*TE*, p. 15-16) de la conscience pure – l'expression désignant son aliénation dans le monde – l'*Ego* apparaît. Il se manifeste comme *Ego* « matériel », constitué par auto-objectivation réflexive de la conscience pure dans le monde. Comme tel, il n'est que l'unification des vécus psychiques (empiriques) et non pas une forme abstraite planant au dessus d'eux. « Le Je que nous rencontrons dans notre conscience est (...) rendu possible par l'unité synthétique de nos représentations », ce n'est pas « lui qui unifie en fait les représentations entre elles »[54].

1.2 La phénoménologie husserlienne : description et réduction

1.2.1 Description et critique

Redéployé ainsi en opposition stricte à l'orientation « épistémologique » de la *Critique de la raison pure*, le projet phénoménologie husserlien se présente comme une tentative d'exploration directe et intuitive (par réflexion) de la conscience transcendantale dégagée par la réduction. « La phénoménologie, écrit Sartre, est une étude scientifique et non critique de la conscience. Son procédé essentiel est l'intuition. L'intuition, d'après Husserl, nous met en présence de *la chose*. Il faut donc entendre que la phénoménologie est une science de *fait* et que les problèmes qu'elle pose sont des problèmes *de fait*, comme, d'ailleurs, on peut encore le comprendre en considérant que Husserl la nomme une science *descriptive*. Les problèmes des rapports du Je à la conscience sont donc des problèmes existentiels »[55]. En note, Sartre précise que la définition de la phénoménologie comme

[53] *TE*, p. 16
[54] *TE*, p. 16.
[55] *TE*, p. 16-17.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

science d'essences ne remet pas fondamentalement en cause cette présentation[56]. Sans être inexacte, cette lecture de la pensée husserlienne porte toutefois la marque d'un double caractère. D'une part elle prend en considération essentiellement les *Recherches logiques*[57] et les *Ideen... I*, au détriment de textes plus tardifs – auxquels Sartre il est vrai n'a guère eu accès, encore qu'il cite les *Méditations cartésiennes* ainsi que *Logique formelle et logique transcendantale*. D'autre part elle tend, peut-être sous l'influence de l'article de Fink des *Kant-Studien*, à durcir l'opposition entre Husserl et Kant.

Le côté descriptif des *Recherches logiques* est attesté dans leur volonté de se placer dans le sillage de la « psychologie descriptive » brentanienne, même si c'est (à partir de la seconde édition) avec le souci de dégager réflexivement des essences d'actes, sans se contenter d'observer des factualités psychiques. Voici par exemple comment Husserl présente son programme de recherche (première édition) : constituer une théorie qui ne soit « rien d'autre que la prise de

---

[56] « Science de fait » est commenté par Sartre dans la note « b » de la p. 17 : « Husserl dirait : une science d'essences. Mais pour le point de vue où nous nous plaçons, cela revient au même ». Sartre se souvient peut-être ici d'un passage de l'Introduction aux *Ideen... I* (*Hua Bd* III/1, p. 6 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 6-7) dans lequel Husserl oppose la psychologie, science « portant sur des faits », à la phénoménologie transcendantale, science « portant sur des essences ». (S. Le Bon a raison de renvoyer (*TE*, n. 4 p. 16) à la formule de *L'imagination* (*op. cit.*, p. 140), plus explicite et plus claire : « La phénoménologie est une description des structures de la conscience transcendantale fondée sur l'intuition des essences de ces structures ». Elle affirme justement (n. 7, p. 17) qu'en raison d'une volonté, chez Sartre, d'opposer au maximum Husserl à Kant, la distinction phénoménologique fondamentale entre fait et essence devient secondaire. « Fait et essence apparaissent en bloc comme du *donné*, et l'essentiel (ici) est précisément que la phénoménologie soit la science d'un donné (matériel ou idéal), peu importe encore face à la perspective kantienne qui pose la question du pur droit ». Les essences dégagées par la réflexion phénoménologique étant, ajoute-t-elle, « livrées avec certitude dans une vue immédiate », ce sont des « faits idéaux » – il eût mieux valu dire : des « données idéales ».

[57] Pour les *Logische Untersuchungen*, Sartre utilise très probablement, non pas l'édition initiale (1900-1901), mais une réédition. Soit celle de 1913, avec une publication à part de la Sixième Recherche en 1921 (Halle, M. Niemeyer) ; soit celle de 1928 (toujours chez M. Niemeyer). Pour notre part, rappelons que nous utilisons la version des *Husserliana* (*Bd* XVIII, *Bd* XIX/1, *Bd* XIX/2) ; trad. fr. Élie, Kelkel, Scherer, *Recherches logiques* (Paris, P.U.F., 1969-1974), t. I, II/1, II/2, III.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience et l'effort de comprendre dans l'évidence ce que sont, en général, les actes de penser et de connaître (...) »[58]. Une telle théorie, précise-t-il (seconde édition), « doit nécessairement s'effectuer en tant que pure intuition d'essence sur la base exemplaire de vécus *donnés* de la pensée et de la connaissance »[59]. La seconde édition peut bien mettre l'accent, plus fermement que la première, sur le caractère éidétique de l'auto-donation intuitive de la conscience phénoménologique à elle-même, il reste que la démarche est toujours étrangère au dégagement régressif des conditions *de jure* de la connaissance vraie inaccessibles à l'intuition, ce qui légitime le choix sartrien d'opposer sur ce point franchement Husserl à Kant. Comme le disaient Zocher et Kreis en s'attaquant à la démarche philosophique fondamentale des *Recherches logiques* – dans la conceptualité spécifique de l'École badoise, identifiant la subjectivité transcendantale à la source ultime et irréelle de tout sens valide : « La cécité axiologique de la phénoménologie, son ontologisation du valable en général, lui ôte la possibilité de mettre à jour derrière les « choses » et par construction la sphère de *validité* théorétique fondant la choséité de toute chose, sphère qu'il faut questionner à rebours. La phénoménologie se contente donc de ce qui, par principe, est l'« avant dernier » et donne les « choses » pour thème de la philosophie »[60]. Les « choses », c'est-à-dire : les essences pures, données dans l'évidence réflexive, des différents types d'intentionnalité. Fondée sur l'intuition de l'être comme *eidos*, la phénoménologie pour Zocher et Kreis demeure, comme le dit Fink, « fixée à la donnée immédiate des objets (choses), sans questionner les conditions de possibilité de l'être-donné des choses qui les rendent finalement, c'est-à-dire philosophiquement, compréhensibles. La phénoménologie fait alors de nécessité vertu : elle énonce le slogan programmatique : « Aux choses mêmes ! » Il y a là, du point de vue « criticiste », une renonciation à la compréhension philosophique, un abandon de la

[58] Husserl, *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 25 ; trad. fr. *RL* II/1, p. 264 (note 5 de la p. [21]).

[59] *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 25 ; trad. fr. *RL* II/1, p. 21.

[60] E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 101.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

question du droit de la donnée (*quid juris*) au profit d'une description analytique qui accepte simplement le donné »[61].

Ce qui est donc porté au *débit* de Husserl par Zocher et Kreis, l'article de Sartre le porte au *crédit* de ce dernier : la phénoménologie husserlienne a su heureusement dépasser les limites du transcendantalisme kantien en promouvant une véritable une *expérience de la subjectivité pure,* d'abord (*Recherches logiques*) dans la forme limitée d'une réflexion sur l'essence des vécus donateurs de sens, puis (*Ideen... I*) dans la forme achevée d'une véritable *auto-donation du transcendantal.*

Si l'on se déplace maintenant aux *Ideen... I*, le livre de chevet de Sartre phénoménologue à Berlin, on y trouve de nombreuses affirmations ayant pu alimenter l'interprétation sartrienne de la phénoménologie comme « science descriptive ».

En premier lieu, la démarche réductive est *pratiquée* dans un style descriptif. À la description de la conscience telle qu'elle se vit spontanément dans l'attitude naturelle, environnée d'objets réaux et idéaux, de personnes agissant, pensant et sentant au milieu de ce monde[62], succède la description de « l'altération » que subit cette conscience lorsqu'elle met entre parenthèses la « thèse naturelle » de monde. Le tour descriptif de l'élucidation transcendantale chez Husserl s'atteste dans la manière dont il sépare la « région » conscience de la « région » du transcendant à partir, comme nous l'avons vu, de la différence d'essence de deux *types de donation* (autre chose la donation absolue d'un vécu, autre chose la donation relative d'un transcendant). La distinction de principe des modes de donation commande donc celle des modes d'être[63]. On peut dire aussi que l'opposition entre l'être absolu de l'immanent et l'être relatif du transcendant répond à l'opposition entre thèse apodictique et thèse

---

[61] « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 101.

[62] « Cette analyse est un échantillon de ce que peut une description pure *antérieure à toute « théorie »* » (*Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 60 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 94).

[63] « Cette opposition entre immanence et transcendance enveloppe (...) *une distinction de principe dans la façon dont l'une et l'autre se donnent* » (*Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 88 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 136).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contingente[64]. Cette conscience absolue et nécessaire qui subsisterait même si le monde s'anéantissait, bientôt déterminée comme constituant le sens de toute transcendance concevable, devient dans toute la suite de l'ouvrage et conformément à l'exigence descriptive, le *« champ » d'exploration fondamental* de la phénoménologie[65]. Sartre commente (*TE*, p. 18) : « La conscience transcendantale de Kant, Husserl la retrouve et la saisit par l'*époché*. Mais cette conscience n'est plus un ensemble de conditions logiques, c'est un fait absolu. Ce n'est pas non plus une hypostase du droit, un inconscient flottant entre le réel et l'idéal. C'est une conscience réelle accessible à chacun de nous dès qu'il a opéré la « réduction » ». Sartre relie donc manifestement le caractère descriptif de la démarche réductive avec l'appréhension de la conscience transcendantale comme « fait ». A-t-il totalement raison ?

L'explicitation par Husserl, au paragraphe 46 des *Ideen... I*, du sens qu'il convient de donner à la « nécessité » de l'être immanent, constitue probablement l'origine de l'interprétation sartrienne du *cogito* husserlien comme *cogito* « de fait ». Husserl y écrit en effet : « La nécessité d'être que possède à chaque moment le vécu actuel n'a pourtant par là même aucune nécessité éidétique pure, c'est-à-dire ne constitue pas la particularisation purement éidétique d'une loi d'essence ; c'est la nécessité d'un fait (*Faktum*) : elle porte ce nom parce qu'une loi d'essence est incorporée au fait, et même ici à son existence (*Dasein*) comme telle. Dans l'essence d'un moi pur *en général* et d'un vécu *en général* est inscrite la possibilité idéale d'une réflexion qui a pour caractère éidétique d'être une thèse *d'existence* (*Daseinsthesis*) évidente et irrécusable[66] ». Mais Sartre dépasse clairement les suggestions de Husserl en affirmant pour sa part que la conscience transcendantale est un « fait absolu », *car il tire ce faisant toute la description transcendantale vers la pure et simple expérience d'un fait brut contingent.* Or du point de vue de Husserl le « fait » de

---

[64] *Ideen... I*, § 46.

[65] « Nous vivons désormais exclusivement dans ces actes de second degré *dont le donné est le champ infini des vécus absolus – le champ fondamental de la phénoménologie* » (*Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 107 ; tr. fr. *Idées... I*, p. 167). (Nous soulignons).

[66] Husserl, *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 98 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 151-152. « Nécessité de fait » revient à la p. 26 de l'article sartrien.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la réflexion transcendantale n'est aucunement assimilable à un fait brut contingent, et ceci pour deux raisons.

Rappelons en premier lieu que cette réflexion livre (« de fait ») l'être *absolu* et *nécessaire* de l'*Ego* pur, lequel ne saurait donc en aucune façon être assimilé à cette spontanéité transcendantale posée par Sartre. Cette dernière est *contingente* au sens où ce qu'elle « est » à chaque instant, elle pourrait aussi bien ne pas l'être, parce qu'elle se fait être à chaque instant dans une recréation totalement gratuite (immotivée). Ensuite – second aspect de la contingence de cette conscience –, elle est relative à l'en soi dont elle a surgi. Elle est pourrait-on dire relativement absolue mais non pas absolument absolue ; impossible de dire qu'elle n'a besoin d'aucune autre chose pour exister (ce que Husserl affirme de la conscience pure) – on sait en effet par la « Note sur l'intentionnalité » qu'elle n'existe que comme éclatement au milieu de l'en soi brut.

Mais il y a une seconde raison à l'opposition entre Sartre et Husserl sur le concept de conscience transcendantale « de fait ». Chez Husserl, la donation « de fait » de l'*Ego* pur (comme absolu et nécessaire) s'inscrit sous la donation de l'*eidos-Ego,* qui prescrit rigoureusement et *a priori* toutes les possibilités légales réglant l'expérience des factualités de l'*Ego* pur. « Ici comme partout ailleurs, écrit Husserl, il n'est pas de place au hasard, à la facticité, tout est motivé selon l'exigence immuable des essences »[67]. Or cette nécessité pour la phénoménologie transcendantale de se constituer comme science de l'*essence* de la conscience pure n'apparaît nulle part dans l'article sartrien.

---

[67] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 321 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 467. (Nous transposons à la conscience pure une affirmation que Husserl formule à propos des position de sens par la raison). Le *cogito* n'est donc pas l'expérience d'un fait purement contingent, il possède la « nécessité d'un fait » (*Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 98 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 151). Cf. aussi *Méditations cartésiennes*, § 34, avec la distinction des deux moments de la phénoménologie de l'*Ego* pur : d'abord récession à l'*Ego* de fait, puis dégagement par variation éidétique de l'*eidos-Ego*. Voir le commentaire de J.-T. Desanti dans son *Introduction à la phénoménologie* (*op. cit.*, p. 75) : « Les modalités de l'*Ego* vécues dans le champ transcendantal au sein d'une évidence apodictique (c'est-à-dire tout le contenu des « descriptions » présentées par Husserl dans la deuxième et la troisième méditation par exemple) sont maintenant pensées comme des modalités possibles d'un « *Ego* » en général ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La démarche phénoménologique n'est pas seulement *pratiquée* dans les *Ideen... I* comme démarche descriptive, elle est aussi *réfléchie* – elle apparaît alors comme démarche propre à une « science descriptive »[68]. Puisque la logique pure en tant que *mathesis universalis* est mise hors circuit, la phénoménologie ne peut certes se constituer comme « théorie » conforme aux exigences pures de démonstrativité et de constructibilité des formes de l'objectivité définies par *la mathesis universalis* – elle est une simple « analyse descriptive »[69]. Toutefois cette analyse est scientifique à sa façon. Husserl détaille minutieusement les conditions auxquelles doit satisfaire cette science hors série (précisément parce que purement descriptive) qu'est la phénoménologie – fidélité de l'expression, clarification de l'intuition au contact de l'exemple perçu ou imaginé –, et les difficultés contenues dans la paradoxale notion d'« éidétique descriptive ».

Sartre n'ignore pas ces vues de Husserl, puisque il rappelle explicitement (*TE*, p. 17) que pour ce dernier la phénoménologie est une « science descriptive ». Ce qui revient à rappeler la distinction fondamentale des *Ideen.... I* entre sciences « concrètes » (en particulier : la phénoménologie) et sciences « abstraites » (en particulier : les mathématiques). Précisons. Les essences de vécus, comme toutes les essences concrètes, contiennent selon Husserl toutes sortes de moments abstraits, mais ces derniers « ne se prêtent pas à une construction déductive parce que les essences [de vécus] sont *inexactes* »[70]. On peut toutefois dire que des essences exactes sont impliquées dans les essences inexactes comme leurs limites idéales – ce qui est capital pour que la phénoménologie mérite bien son nom de science rigoureuse (sinon déductive). « L'inexactitude des essences singulières (telle imagination, etc.), écrit P. Ricœur en commentant le paragraphe 75 des *Ideen... I*, exclut qu'on les déduise *more geometrico*. Mais cette inexactitude est corrigée au niveau des essences plus générales (l'imagination en général, le vécu, etc.) : il est possible de *fixer* ces

---

[68] La réflexion critique sur l'idée de la phénoménologie comme « science descriptive » commence au § 71.

[69] *Ideen... I*, § 59. « Analyse descriptive », cf. *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 127 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 194. « Science descriptive », cf. *Ideen... I*, titre du § 74.

[70] P. Ricœur, n. 22 p. 136 de sa traduction des *Ideen... I*. (Pagination du texte allemand).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

essences dans des concepts « univoques ». À défaut d'une science exacte, une science « rigoureuse » (au sens de l'article de *Logos*) du vécu est possible : le concept positif de rigueur corrige ainsi le concept négatif d'inexactitude qui, du moins au niveau des singularités éidétiques, risque de ruiner les deux premières conditions d'une *science* du vécu : l'univocité de l'expression (...) et la clarté de l'intuition (...). Au niveau des genres fixes la phénoménologie rigoureuse échappe au dilemme bergsonien d'un intuitionnisme ineffable et d'un intellectualisme chosiste ou géométrique »[71].

Sartre visiblement ne reprend pas à son compte cette tentative de conserver entre la phénoménologie transcendantale et la scientificité les liens les plus étroits possibles. La thèse selon laquelle la phénoménologie transcendantale est « science descriptive » se transforme chez lui en affirmation selon laquelle la méthode propre de la phénoménologie transcendantale est la description de factualités contingentes, ce qui se relie à son refus d'inscrire l'expérience du transcendantal sous une donation d'essences prescrivant strictement et *a priori* les lois auxquelles doivent être soumis les faits transcendantaux. D'où le problème, sur lequel nous reviendrons, de la possibilité d'exprimer l'expérience transcendantale dans un discours conceptuellement articulé.

Remarquons pour finir que l'opposition entre orientation descriptive (phénoménologique) et orientation critique (kantienne) est durcie dans l'essai sartrien[72], en raison d'une part (sans doute) de la lecture de l'article de Fink, mais d'autre part et surtout de l'appréhension de la pensée de Husserl à travers les *Recherches logiques* et les *Ideen... I* uniquement. Car au delà de ces deux œuvres, mais dans des textes ignorés de Sartre – tout particulièrement dans les Leçons de la seconde Partie de *Philosophie première* –, Husserl avait bel et bien redéployé la phénoménologie comme une *critique* de l'expérience transcendantale, expérience dégagée elle-même par *critique* de l'attitude natu-

[71] P. Ricœur, Note 3 p. 139 de la traduction des *Ideen... I.* (Soulignement modifié ; pagination du texte allemand).

[72] Cf. la formule sans appel de *La transcendance de l'Ego* (*op. cit.*, p. 16-17) : « La phénoménologie est une étude scientifique et non critique de la conscience ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

relle[73]. Un passage des *Méditations cartésiennes* aurait pu attirer l'attention de Sartre sur cette orientation des recherches husserliennes. Il s'agit des paragraphes 12 et 13 de la Seconde Méditation, dans lesquels Husserl dessine un programme d'exploration de l'*Ego* transcendantal en deux étapes : d'abord décrire « l'expérience transcendantale du moi » en s'abandonnant « purement et simplement à l'évidence propre au déroulement concordant de cette expérience »[74] ; puis procéder à la *critique* de cette expérience, en y distinguant en particulier les données *absolument* certaines des données *relativement* certaines. Dans *Philosophie première*, la distinction de ces deux étapes émerge au moment où Husserl prend ses distance par rapport à Descartes, dont le doute méthodique avait jusqu'ici (tout comme dans les *Ideen... I*) servi de point d'appui pour dégager un « premier chemin » vers la réduction. La voie cartésienne, en procédant à une critique de l'expérience du transcendant pour en manifester la contingence ou non-apodicité (en langage ramassé et quelque peu inexact : en procédant à une critique apodictique du transcendant),

---

[73] D. Souche-Dagues évoque ce tournant de la problématique transcendantale au delà des *Ideen... I*, dans le chapitre 5 de son ouvrage : *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie de Husserl* (La Haye, M. Nijhoff, 1972). Elle montre qu'il produit ses effets, d'abord sur la compréhension du sens de l'idéalité (en particulier mathématique) et de l'objectivité, renvoyés comme à leur origine à une réflexion comprise comme temporalisation du soi (*op. cit.*, p. 203, 206). Ensuite sur la compréhension du sens de l'ontologie phénoménologique : il ne s'agit plus seulement de régresser à la subjectivité transcendantale constituante depuis les ontologies (matérielles et formelle) préalablement décrites, mais de coïncider avec la « liberté transcendantale » (*op. cit.*, p. 215, 238) entendue comme « fait » originel, en déployant une nouvelle philosophie première (Husserl dit même : une « métaphysique »). Cf. *Erste philosophie* (*Hua Bd* VII, La Haye, M. Nijhoff, 1956), p. 187-188. Enfin le tournant modifie le sens de l'*Ego* transcendantal, qui devient « vie », « venue à soi de l'intériorité » (*op. cit.*, p. 230, 236). En citant les p. 16-17 de *La transcendance de l'Ego*, D. Souche-Dagues observe à juste titre que Sartre a tenté de s'opposer à cette évolution de la phénoménologie husserlienne. (Nous utiliserons ultérieurement les abréviations : *EP* pour *Erste Philosophie*, et *PP* pour *Philosophie première*).

[74] Husserl, *CM*, *Hua Bd* I, p. 68 ; trad. fr. *MC*, p. 25. (Soulignement modifié). Le motif critique réapparaît dans la Conclusion des *Méditations*, aux § 63-64. Cf. cette formule significative : « Il n'y a qu'une seule prise de conscience de soi-même (*Selbstbesinnung*) qui soit *radicale*, c'est celle de la phénoménologie » (*CM*, *Hua Bd* I, p. 179 ; trad. fr. *MC*, p. 131).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

demeure prise dans une certaine naïveté dès lors qu'elle ne soumet pas à la critique l'expérience transcendantale même ainsi libérée ; c'est pourquoi il faudra que l'*Ego* transcendantal développe une réflexion critique sur lui-même qui sera la clé de la voie vers la réduction « par la psychologie »[75].

Le cœur de cette seconde voie, c'est une *critique de l'expérience transcendantale*, comprise comme mouvement par lequel l'*Ego* pur se reprend sur toute objectivation aliénante. La critique de l'expérience du transcendant qui (dans un style cartésien) libère l'évidence absolue et apodictique de soi-même, se dépasse dans une *seconde* critique, motivée par la recherche d'une *autre* apodicité, par rapport à laquelle la première évidence apparaît en défaut (naïve et manquant d'apodicité en un second sens). Pour le dire un peu abruptement : on passe de l'apodicité d'une chose absolument indubitable, dans le sillage du *cogito* cartésien, à l'apodicité d'une radicale prise de conscience de soi, portée (en dépit d'incessants recouvrements) par tout le mouvement de la philosophie occidentale depuis les Grecs, mouvement ne trouvant son achèvement que dans la phénoménologie transcendantale husserlienne même. Comme l'a bien vu D. Souche-Dagues, *La transcendance de l'Ego*, en restant fermement attachée à la voie cartésienne vers la réduction, *fait barrage à cet infléchissement de la phénoménologie husserlienne vers une critique apodictique de l'expérience transcendantale*. Toutefois, curieusement, la manière dont la voie par la psychologie détermine la réduction, n'est pas sans écho dans l'article sartrien.

En effet, la question directrice de la nouvelle voie vers la réduction ouverte par Husserl devient celle d'une réflexion par laquelle l'*Ego* transcendantal se reprend sur son aliénation dans le monde. « Le moi transcendantal, explique Husserl, existe purement en soi tout en accomplissant en soi une auto-objectivation (*Selbstobjektivation*), se donnant à lui-même la forme de sens « âme humaine » et « réalité objective ». Or comment mon moi transcendantal se délivre-t-il de cette autodissimulation (*Selbstverhüllung) ?* Comment me délivrer de cette aperception produite en moi-même qui, retrouvant sans cesse une

[75] Husserl appelle cette réflexion « critique apodictique de l'expérience transcendantale » (*EP*, *Hua Bd* VIII, p. 169 ; trad. fr. *PP*, t. 2, Paris, P.U.F., 1976, p. 235).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vigueur nouvelle par la force de l'habitude, ne cesse de m'empêcher de m'apparaître à moi-même autrement qu'en tant que moi, cet homme ? En d'autres termes, comment parvenir à vaincre le pouvoir de motivation continuant à agir habituellement, qui ne cesse de m'entraîner naïvement dans l'expérience mondaine et dans l'accomplissement de l'aperception de moi-même comme homme, faisant de moi-même à tout moment un être mondain ? »[76]

Mais que suggère justement la Conclusion de l'article de Sartre (*TE*, p. 81-83) ? Que la conscience transcendantale – désormais comprise (contre Husserl) comme spontanéité transcendantale anonyme – *se dissimule dans cette vie de conscience naturelle qui se confère de prime abord et le plus souvent un* Ego. Pourtant Sartre ne songe aucunement à créditer Husserl d'avoir aperçu le premier que la réduction phénoménologique pouvait s'interpréter comme une reprise de soi (désaliénation) du sujet philosophant sur sa naturalisation (aliénation). Pour lui Husserl reste le phénoménologue de la voie cartésienne, *de sorte qu'il rend hommage finalement plutôt au premier Heidegger (celui de la conversion à l'authenticité) qu'au dernier Husserl (celui de la désaliénation).*

Dans les pages mêmes du début de l'article que nous commentons, la présence d'*Être et temps* s'atteste dans l'allusion (*TE*, p. 17-18) aux « problèmes existentiels » que la phénoménologie serait à même de poser et de résoudre. Le rapprochement entre l'herméneutique heideggérienne de l'existence facticielle et finie du *Dasein* – qui, incontestablement, enveloppe des implications « existentielles »[77] – et la science descriptive des structures essentielles de la conscience transcendantale constituante dans le style des *Ideen... I* est, reconnaissons-le, assez déroutant[78]. Ne serait-ce que parce que c'est en *s'oppo-*

---

[76] *EP*, *Hua Bd* VIII, p. 77 ; trad. fr. *PP*, t. 2, p. 107-108.

[77] En simplifiant beaucoup, c'est-à-dire sans tenir compte de l'importante distinction entre « existential » et « existentiel » (*SUZ*, § 4). Et en tirant donc probablement *Sein und Zeit* vers une analytique non pas existentiale mais bien existentielle (une anthropologie).

[78] Nous avons déjà aperçu, dans la « Note sur l'intentionnalité », cette difficulté consistant dans la présence, au sein d'une phénoménologie transcendantale issue de Husserl, d'une conceptualité empruntée à *Être et temps* (transcendance, être-dans-le-monde, etc.). Même télescopage des deux références dans les *Carnets de la drôle de guerre* et l'*Esquisse d'une théorie des émotions.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sant explicitement a cette dernière œuvre (comme on le voit dans le Cours de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), que Heidegger avait commencé de déployer son analytique du *Dasein*. Et parce que, symétriquement, *Sein und Zeit* avait subi les foudres de Husserl, qui l'accusait (du point de vue de sa phénoménologie transcendantale) d'une inacceptable dérive anthropologique[79]. Quoiqu'il en soit, Sartre persistera et signera encore en 1939 dans l'Introduction à son *Esquisse d'une théorie des émotions,* lorsqu'il rapprochera l'affirmation heideggérienne selon laquelle, pour le *Dasein*, l'être qui est en question est toujours « sien »[80], et la thèse husserlienne de la « proximité absolue » de la conscience transcendantale à elle-même[81].

1.2.2 Constitution et idéalisme

Ce qui est plus intrigant que cette accentuation du caractère de science descriptive de la phénoménologie transcendantale husserlienne – après tout compréhensible (malgré certaines bizarreries de formulation) si l'on se réfère aux *Ideen... I* –, c'est le fait que Sartre ne semble émettre aucune réserve par rapport aux implications les plus idéalistes de la réduction transcendantale[82]. La conscience pure « constitue », écrit Sartre en reprenant Husserl, la totalité du sens de tout étant concevable – et au premier chef le sens de « notre conscience empirique, cette conscience « dans le monde », cette conscience avec un « moi » psychique et psychophysique. Nous croyons volontiers

---

[79] Voir la Conférence « Phénoménologie et anthropologie » (1931).

[80] Heidegger, *SUZ*, p. 42 ; tr. fr. *ET*, p. 54.

[81] *ETE*, p. 8.Toute l'Introduction est un périlleux exercice de rapprochement entre Husserl et Heidegger.

[82] La première difficulté vient de la défense résolue d'une forme de réalisme par la « Note sur l'intentionnalité ». Mais en outre, ce qui est plus gênant, cette défense du réalisme réapparaît dans la Conclusion même de l'article sur l'*Ego* – nous verrons toutefois que cette position nécessite une interprétation qui en relativise la portée. En fait Sartre, s'il se montre incontestablement dans l'article sur l'*Ego* attiré par l'idéalisme transcendantal des *Ideen... I*, qui déleste en quelque sorte la conscience pure de toute facticité, y résiste en même temps en suggérant que la conscience pure s'est toujours-déjà perdue (« dégradée ») dans le psychisme du moi-homme, lui-même engagé dans le monde matériel par son corps.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour notre part à l'existence d'une conscience constituante. Nous suivons Husserl dans chacune des admirables descriptions où il montre la conscience transcendantale constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique ; nous sommes persuadés comme lui que notre moi psychique et psycho-physique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'*épochè* »[83].

Il est difficile de savoir à quels textes husserliens Sartre songe en écrivant ces lignes. L'allusion à la constitution du monde vient peut-être de l'article de Fink des *Kant-Studien* qui, comme nous l'avons déjà mentionné, s'achevait sur la mise en évidence de trois concepts d'intentionnalité, étagés selon l'approfondissement de la compréhension de la vie intentionnelle (par la psychologie positive, puis la psychologie intentionnelle et enfin la phénoménologie transcendantale) : « 1) le concept psychique (réceptif) ; 2) le concept intentionnel transcendantal (indéterminé) de l'acte ; le concept constitutif-transcendantal (productif-créatif) »[84]. Les deux « mots énormes »[85] de Fink – production, création – trouvent d'ailleurs un écho dans *La transcendance de l'Ego* (« création *ex nihilo* »). Si la réduction brise l'aperception mondanéisante (qui inclut le moi humain) et libère la vie intentionnelle, il reste encore – ce que ne font pas clairement selon Fink les *Ideen... I* – à interpréter cette dernière comme *origine du monde*. Outre l'article de Fink, Sartre disposait des indications programmatiques de la quatrième Section des *Ideen... I*[86] d'une part, et des *Méditations cartésiennes* d'autre part[87].

---

[83] *TE*, p. 18.

[84] E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 163.

[85] P. Ricœur, Préface à sa traduction des *Ideen... I*, p. XXX.

[86] « Ainsi la phénoménologie englobe réellement l'ensemble du monde naturel et tous les mondes idéaux qu'elle met hors circuit : elle les englobe en tant que « sens du monde », grâce aux lois éidétiques qui relient le sens des objets et le noème en général au système clos des noèses, et spécialement au moyen des connexions éidétiques, rationnellement ordonnées, qui ont pour corrélat « l'objet réel » ; celui-ci à son tour représente par conséquent un index qui renvoie à chaque fois à des systèmes parfaitement déterminés de configurations de conscience présentant une unité téléologique » (*Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 336-337 ; trad. fr. *Ideen... I*, p. 488).

[87] « L'être du monde est donc nécessairement « transcendant » à la conscience, même dans l'évidence originaire, et y reste nécessairement transcendant. Mais ceci ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais jusqu'à quel point Sartre suit-il véritablement Husserl dans son entreprise (idéaliste) de constitution de tous les secteurs de l'objectivité *dans* la spontanéité transcendantale ? En affirmant l'existence d'une « conscience transcendantale » constituant d'une part la « conscience empirique » et d'autre part « le monde », il semble prolonger certaines intuitions fondamentales de Husserl ; cependant il se pourrait bien qu'il infléchisse fortement (sans en avoir clairement conscience) le sens proprement husserlien de cette affirmation. (Souvenons-nous de la « Note » de la *N.R.F.* où il croyait reprendre à Husserl son concept d'intentionnalité, alors qu'il l'interprétait en vérité dans un sens non husserlien). Remarquons qu'il emploie dans l'article une formule très particulière : la conscience transcendantale, écrit-il, constitue le monde « *en s'emprisonnant dans la conscience empirique* ». Cette phrase semble bien être une trouvaille de Sartre, même si on perçoit un souvenir de certaines indications des *Ideen... I* – c'est bien la position de Husserl qui est censée ici être restituée. Une fois de plus des convictions métaphysiques forgées avant la lecture de Husserl – portant (schématiquement) sur l'articulation en l'homme d'une contingence mondaine et d'une spontanéité créatrice non mondaine – pourraient bien avoir attiré la phénoménologie transcendantale sartrienne hors du cadre strictement husserlien.

Car les *Ideen... I* abordent bien, même si c'est de manière brève et allusive, la difficile question du rapport de l'*Ego* transcendantal absolu et apodictique (libéré par la réduction), au moi humain (au premier chef : psycho-physique) relatif et contingent. La difficulté tient au fait qu'il faut satisfaire apparemment à une double exigence : « *D'un côté*, écrit Husserl, *la conscience doit être l'absolu* au sein duquel se constitue tout être transcendant et donc finalement le monde *psycho-physique* dans sa totalité ; et *d'autre part* la conscience doit être un *événement réel* (*reales*) et subordonné à l'intérieur de ce monde. Comment concilier ces deux choses ? »[88] La difficulté passe chez

---

change rien au fait que toute transcendance se constitue uniquement dans la vie de la conscience, comme inséparablement liée à cette vie, et que cette vie de la conscience – prise dans ce cas particulier comme conscience du monde – porte en elle-même l'unité de sens constituant ce « monde », ainsi que celle de « ce monde réellement existant » » (*CM, Hua Bd* I, p. 97 ; trad. fr. *MC*, p. 52-53).

[88] Husserl, *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 116 ; trad. fr. *Ideen... I*, p. 178.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sartre : comment penser simultanément le fait d'être une spontanéité infinie, absolue *et* une existence finie, contingente ? *Faut-il plutôt dire que la spontanéité absolue « constitue » à distance la conscience empirique comme une quasi-transcendance objective* (ce qui nous mettrait sur une pente idéaliste, la facticité de la conscience pure, c'est-à-dire son assignation à l'extériorité d'inertie, tendant à s'effacer), *ou plutôt qu'elle « s'emprisonne » dans la conscience empirique* (ce qui réhabiliterait l'irréductible engagement de la conscience dans le monde, voire son surgissement dans l'en soi, c'est-à-dire sa facticité, en nous ramenant à une forme de réalisme) ?[89]

Sartre ne tranche pas clairement – c'est l'ambiguïté majeure de son essai –, mais dans plusieurs passages il penche quand même pour la première branche de l'alternative. Examinons tout d'abord les hésitations de Husserl lui-même dans le cycle des *Ideen*, qui éclairent grandement les équivocités de notre article. Ensuite nous analyserons les raisons qui poussent Sartre à donner parfois en quelque sorte des gages à l'idéalisme de la constitution.

D'un côté la conscience psychologique, suggèrent les *Ideen... I*, doit être considérée comme la « réalisation » (« *Realisierung* ») de l'*Ego* transcendantal, ce qui *eo ipso* l'incline vers l'immanence pure. Au § 53 Husserl, se demandant : « de quelle façon la conscience vient pour ainsi dire s'insérer dans le monde réel, comment ce qui en soi est absolu peut perdre son immanence et revêtir le caractère de transcendance ? »[90], répond : « cela n'est possible que par une certaine participation à la transcendance en son sens premier, originaire, c'est-à-dire manifestement à la transcendance de la nature matérielle. C'est uniquement par la relation empirique au corps que la conscience devient une conscience humaine et animale d'ordre réel ; c'est par là qu'elle prend place dans l'espace de la nature et dans le temps de la nature (...) »[91]. Pour être plus précis : « Il faut une appréhension, une

---

[89] Nous n'oublions pas que le concept de facticité n'apparaît pas dans *La transcendance de l'Ego*, mais cette liberté que nous prenons peut se justifier par la présence dans cette œuvre d'un concept jouant pour ainsi dire le rôle de celui de facticité : celui de spontanéité *ressaisie par* l'en soi où elle éclate.

[90] Husserl, *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 116 ; trad. fr. *Ideen... I*, p. 178.

[91] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 116 ; trad. fr. *Ideen... I*, p. 178-179.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

expérience d'un type original, une « aperception » d'un type original pour opérer ce que nous avons appelé cette « liaison », cette réalisation (*Realisierung*) de la conscience »[92]. Par cette aperception la conscience transcendantale d'une certaine façon s'aliène dans la naturalité[93]. « *Elle est devenue autre chose, une partie intégrante de la nature*. En soi-même elle est ce qu'elle est : d'essence absolue. Mais ce n'est pas en cette essence, dans son eccéité fluente qu'elle est saisie ; elle est « appréhendée comme quelque chose » (*etwas*) ; et dans cette appré-hension originale se constitue une *transcendance* originale : ce qui apparaît maintenant c'est un état de conscience (*Bewusstseinszuständlichkeit*) appartenant à un sujet personnel identique et *réel* (*real*), qui dans cet état de conscience annonce ses *propriétés réelles indivi-duelles* ; ce sujet réel – entendu *comme* cette unité des propriétés qui s'annoncent dans des états de conscience – la conscience le saisit dans son unité avec le corps (*Leib*) qui apparaît. Ainsi sur le plan des apparences se constitue l'unité naturelle de type psycho-physique qu'on appelle homme ou animal : c'est une unité *fondée* corporellement et correspondant à la fonction de fondement exercée par l'aperception »[94].

D'un autre côté la conscience transcendantale *ne s'est nullement aliénée*. « Il est absolument manifeste, explique en effet Husserl, que la conscience elle-même ne perd rien de sa propre essence dans cet entrelacement (*Verflechtung*) d'ordre aperceptif, ou dans cette relation psycho-physique au plan corporel et qu'elle ne peut rien admettre en soi d'étranger à son essence sous peine d'absurdité »[95]. Tout au plus la conscience transcendantale *constitue-t-elle* la conscience psychologi-

---

[92] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 117, trad. fr. *Idées... I*, p. 179 (soulignement modifié).

[93] Cette problématique de « l'aliénation » (P. Ricœur emploie très justement ce mot dans la n. 3 de la p. 179 de sa traduction ; pagination du texte allemand) ouvre des perspectives qui, nous l'avons vu, seront amplement développées dans les Cours intitulés : *Philosophie première*.

[94] Husserl, *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 117 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 180 (soulignement modifié). Le statut ontologique du psychisme comme sujet naturalisé de propriétés elles-mêmes naturalisées (s'annonçant dans des états psycho-physiques variables), est au cœur de la discussion par l'article de la constitution de l'*Ego* transcendant dans la réflexion.

[95] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 117, trad. fr. *Idées... I*, 179.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que comme son vis-à-vis – c'est-à-dire comme quasi-transcendance chosique, annexe du « corps matériel » (« *Körper* ») déterminable en extériorité. Sur cette seconde ligne de pensée, le paragraphe 54 des *Ideen... I* affirme fortement comme nous l'avons dit, que le vécu psychologique est contingent et relatif, tandis que le vécu transcendantal est nécessaire et absolu. D'où la thèse : à supposer que le moi humain soit emporté dans l'universelle destruction du monde, l'*Ego* transcendantal subsisterait dans son essence pure et absolue. Le moi-homme peut bien s'effondrer avec le monde, « la conscience, explique Husserl, *reste un flux absolu de vécus qui conserve son essence propre*. Subsiste-t-il quelque chose qui permette de saisir les vécus comme des « états » d'un moi personnel ? Des propriétés personnelles identiques s'annoncent-elles encore dans les changements de ces états ? Nous pouvons également dissoudre ces appréhensions, défaire les formes intentionnelles qui les constituent et les réduire aux vécus purs. Les états psychiques eux aussi renvoient à des règles qui ordonnent les vécus absolus au sein desquels ils se constituent et prennent la forme intentionnelle, et transcendante à leur façon, « d'états » de conscience. *Il est certain qu'on peut penser une conscience sans corps et, aussi paradoxal que cela paraisse, sans âme*, une conscience non personnelle (*nicht personales*), c'est-à-dire un flux vécu où ne se constitueraient pas les unités intentionnelles empiriques qui se nomment corps, âme, sujet personnel empirique et où tout ces concepts empiriques, y compris celui de vécu au sens psychologique (...) perdraient tout point d'appui et en tout cas toute validité. *Toutes* les unités empiriques, *y compris les vécus psychologiques*, jouent le rôle *d'index à l'égard des enchaînements absolus du vécu présentant une configuration éidétique distinctive,* (...) *toutes sont dans le même sens transcendantes, purement relatives, contingentes* »[96]. Ce texte important méritait d'être cité *in extenso* car il montre clairement comment l'interprétation husserlienne de la réduction transcendantale comme déposition pure et simple de l'*Ego*-homme (réduit par là au statut de transcendance pour

[96] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 118-119 : trad. fr. *Idées... I*, p. 181-182 (soulignement modifié).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la conscience pure), prépare l'affirmation sartrienne de la « transcendance de l'*Ego* » (psychique-matériel).

La seconde Section des *Ideen... II* amplifie ces remarques programmatiques, mais sans aucunement lever l'ambiguïté, *au contraire* : le psychique est-il une quasi-transcendance chosique, ou bien, comme « réalisation » de l'*Ego* transcendantal, incline-il vers l'immanence ? On peut légitimement hésiter. La conscience transcendantale *n'est pas* la conscience psycho-corporelle qu'elle constitue comme un secteur de l'objectivité naturelle (s'il faut étendre au psychique ce que l'on sait de la réduction en général de la transcendance chosique), mais en même temps elle *est* cette conscience (précisément par « réalisation »). Symétriquement : la conscience psycho-corporelle *n*'est *pas* et *est* la conscience transcendantale. D'où le caractère foncièrement équivoque de l'« âme » (« *Seele* ») dans les *Ideen... II*, remarquablement exprimé par ce commentaire de P. Ricœur : « Moi – un tel – je suis un canton du monde : cette affirmation radicale met l'âme dehors. La *psyché* est un vis-à-vis (*Gegenstand*) du sujet, comme toute « transcendance ». Et pourtant son statut d'objet est insolite : elle n'est pas dehors comme les choses ; penser l'homme comme psychique, c'est aller droit en lui à l'*Ego*, à l'*alter Ego*, lire là dehors un pôle sujet, irradiant de toutes ses intentions de conscience, piqué dans son environnement. Moi-pur et moi-objet réalisent donc une paradoxale coïncidence : le sujet pur est devenu objet, le *terminus a quo* de toute noèse s'est fait *terminus ad quem* du regard »[97].

Ce statut ambigu de la *psyché* se transforme en une véritable *antinomie* dans l'article de Berlin, comme nous l'avons affirmé[98] et comme nous le montrerons de manière plus détaillée en commentant ce que Sartre dit de la constitution de l'*Ego* dans la réflexion. La métaphore de l'« emprisonnement » imposerait plutôt de déterminer la conscience empirique comme « réalisation » de la conscience transcendantale. Toutefois la ligne dominante de l'article suggère d'accentuer à l'opposé le poids de l'affirmation selon laquelle la conscience empirique serait « constituée » comme quasi-réalité

[97] P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen... II* », in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 110.

[98] Cf. *supra*, p. 593 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chosique dans la conscience transcendantale. De fait, dans le texte sartrien, la métaphore de l'emprisonnement est immédiatement suivie de cette formule (*TE*, p. 18) : « nous sommes persuadés comme [Husserl] que notre moi psychique et psycho-physique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'*épochè* ».

Évoquons maintenant les raisons pour lesquelles Sartre a pu être tenté dans *La transcendance de l'Ego* de donner des gages à l'idéalisme de la constitution. Nous en décelons deux. En premier lieu, c'est l'orientation générale de la philosophie transcendantale de l'article que de mettre l'accent (tout comme la « Note ») sur le caractère d'absolue spontanéité de la conscience transcendantale – donc inévitablement sur son aspect « créateur » –, plus que sur le fait qu'elle est toujours-déjà dégradée (investie par la réalité). En second lieu – Sartre s'en est expliqué dans les *Carnets de la drôle de guerre* –, il y a dans l'article la trace d'un fond de convictions métaphysiques qui ont précédé l'entrée en phénoménologie. Nous verrons plus loin comment le concept spinoziste de substance illimitée, ainsi que le concept cartésien de création continuée, sont de puissants attracteurs du champ transcendantal dans l'article[99]. Mais on peut se reporter aussi à un document où les convictions métaphysiques du jeune Sartre sont formulées d'une manière spontanée qui nous rapproche des œuvres littéraires analysées dans notre première Partie.

Une importante lettre à S. de Beauvoir du 11 Octobre 1939 évoque en effet, dans le prolongement exact des pages de *La transcendance de l'Ego* sur les rapports entre conscience transcendantale et conscience empirique, un double statut de la réalité-humaine : existence finie, relative, agissant dans son « *Umwelt* » fini, *et* spontanéité de conscience absolue, infinie, créatrice du monde infini. Tout comme dans la « Note sur l'intentionnalité », le fond de pensée de cette lettre appartient à un transcendantalisme fortement marqué par la conviction (métaphysique) de la présence en l'homme d'une spontanéité de conscience créatrice. En même temps, Sartre emprunte à *Être et temps* certains concepts fondamentaux (« transcendance », « être-au-mon-

[99] Cf. *infra*, p. 781-783 (Descartes) ; p. 673-680 (Spinoza).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de », « ustensilité ») pour décrire, non plus le *Dasein*, mais la conscience humaine.

S. de Beauvoir posait à Sartre la question suivante : « Je me suis demandé à la pointe du Raz devant le ciel étoilé pourquoi la conscience humaine construisait un monde avec des durées, des distances et des masses qui ne sont pas à la mesure de l'homme (...) : il est curieux que la conscience elle-même entraîne à des constructions inhumaines »[100]. La réponse de Sartre, étonnante, souligne combien à cette date sa philosophie de la spontanéité infinie et absolue croise la double influence des anciennes convictions métaphysiques sur l'esprit créateur et la phénoménologie transcendantale husserlienne de la conscience constituante. D'où le fait qu'*Être et temps*, auquel il commence de s'intéresser sérieusement à l'époque (et qu'il utilise en effet aussi dans sa lettre), ne peut être appréhendé correctement, l'analytique existentiale du *Dasein* étant pour ainsi dire rabattue sur une anthropologie de l'homme agissant dans son monde environnant (ce moi-homme dans lequel la spontanéité infinie « s'emprisonne »).

« Ce que vous appelez, répond donc Sartre, « à la mesure de la conscience humaine » est à la mesure de l'*activité* humaine, non de la conscience. L'homme de chaque conscience est *pour* cette conscience comme le monde et il y a un être-dans-l'homme de la conscience comme il y a un être-dans-le-monde de l'homme. Mais le délaissement de l'homme – qui est ce dont vous vous étonnez – vient de ce *que la conscience se crée un représentant fini dans un monde infini* (...). En effet la conscience, telle que nous la concevons intuitivement après la réduction phénoménologique, enveloppe par nature l'infini. Voilà ce qu'il faut d'abord comprendre. La conscience à chaque instant ne peut exister qu'en tant qu'elle se renvoie à elle-même (intentionnalité, etc.) à l'infini et dans la mesure où elle renvoie à elle-même elle se transcende elle-même. Ainsi *chaque conscience enveloppe en elle-même l'infini dans la mesure où elle se transcende*. Elle ne peut exister qu'en se transcendant et elle ne peut se transcender que par l'infini. Mais fini et infini, au lieu de se compléter, se repoussent et s'opposent. Or la réalité-humaine est à la fois la conscience captive dans le corps

[100] *Lettres au Castor*, t. 1, *op. cit.*, p. 344.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et le corps même – les actes « objets » de la conscience et la spontanéité qui soutient ces actes. En tant que telle, elle est à la fois délaissée dans le monde infini et créatrice de sa propre transcendance qui soutient le monde infini. Tous les *actes* de l'homme se faisant par le moyen du corps s'inscrivent finis sur un double infini – de grandeur et de petitesse. Et par là, toute considération des objets comme *ustensiles* amène la réalité humaine à la conscience de son délaissement. Car ce que Heidegger n'a pas vu c'est que l'infinité du monde déborde de partout son ustensilité. De là votre étonnement à la pointe du Raz : la compréhension préontologique de n'importe quelle chose suppose toujours son appréhension comme *ustensile* : voir une montagne c'est la comprendre comme « escaladable ». Si l'éloignement des étoiles donne une stupeur voisine de l'effroi de Pascal c'est qu'à la fois il ressort à l'infini transcendant de la conscience transcendantale – et, à la fois, la perception des étoiles comporte nécessairement une tentative d'ustensilisation de celles-ci qui vient buter contre leur « hors de portée ». Heidegger n'a pas vu que son monde pour l'homme – qui est en effet immédiatement et préontologiquement ustensile – est contemporain de l'homme et non de la conscience transcendantale et qu'il est entièrement débordé et désarmé par le monde pour la conscience qui n'est pas susceptible de recevoir l'ustensilité, sur qui l'ustensilité glisse sans pouvoir mordre. Et le conflit entre l'ustensilité et la marge infinie de non-ustensilité, entre le pragmatique et le théorique, entre le fini et l'infini est précisément à l'origine du délaissement humain ; *ainsi la conscience transcendantale en se faisant réalité humaine se construit fatalement son propre délaissement au milieu du monde* »[101].

Analyses si surprenantes que nous les avons citées *in extenso* pour pouvoir les étudier de près. Elles éclairent rétrospectivement, d'une manière décisive, l'attraction métaphysique que subit la pensée sartrienne dans *La transcendance de l'Ego*. La conscience transcendantale infinie, est-il affirmé dans la formule la plus décisive, « se crée un représentant fini d'elle-même dans un monde infini ». Ce qui suggère

[101] *Lettres au Castor*, t. 1, *op. cit.*, p. 344-345 (soulignement modifié). La lettre de Sartre reprend presque mot pour mot un passage des *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 113-115.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

trois choses. D'abord que la conscience transcendantale est infinie. Ensuite que la réalité-humaine, dans un contraste total, est finie (elle est corps et non conscience, précise Sartre plus bas). Enfin que le monde comme tel, par opposition au monde environnant, est infini.

La première thèse se situe dans le droit fil des aspects les plus idéalistes de la doctrine de *La transcendance de l'Ego*, c'est-à-dire de ceux touchant à l'affirmation de la spontanéité transcendantale comme création *ex nihilo*. Il est donc logique que la facticité de la conscience ne soit nommée (sous le vocable de « délaissement ») que pour être aussitôt esquivée : « La conscience transcendantale en se faisant réalité-humaine se construit fatalement son propre délaissement au milieu du monde ». Curieuse réutilisation du « délaissement » heideggérien (l'allusion est en effet probable à la « *Geworfenheit* » de *Sein und Zeit*)[102], pour désigner le fait que la réalité-humaine finie, avec son monde environnant fini d'ustensiles, est en quelque sorte jetée dans la spontanéité transcendantale constituante infinie qui la déborde et la dépasse. Cet étonnant « délaissement », à y regarder de près, renverse purement et simplement le sens heideggérien de la facticité (être-toujours-déjà-au-monde, pour le *Dasein* projetant irréductiblement fini) au profit de l'affirmation (relevant d'un transcendantalisme sous attracteurs métaphysiques) d'une sorte d'enveloppement de la réalité-humaine finie dans une conscience transcendantale infinie. De manière pour le moins paradoxale – et même absurde du point de vue d'*Être et temps* –, Sartre n'hésite pas à reprendre le concept heideggérien de « transcendance » en lui accolant les deux déterminations... d'infinité et de conscience : « chaque conscience, écrit-il, enveloppe l'infini dans la mesure où elle se transcende ». C'est une évidente contamination de la transcendance au sens heideggérien par la conscience transcendantale au sens husserlien.

---

[102] « Déréliction » traduit chez Corbin « *Geworfenheit* », c'est-à-dire « être-jeté » (cf. p. ex. dans le volume de morceaux choisis de Heidegger publié en 1938 chez Gallimard, p. 141, 165). Corbin en outre, comme c'est bien connu, traduit « *Dasein* » par « réalité-humaine », expression qui apparaît dans notre lettre. « Situation-affective » traduit chez Corbin « *Befindlichkeit* » (volume cité, p. 141, 165). (E. Martineau traduit « *Befindlichkeit* » par « affection »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La seconde thèse pose que la réalité-humaine, comme corps agissant, est finie. Si l'on en croit les *Carnets de la drôle de guerre*, c'est une affirmation que démontrait *La Psyché*. « Sur ce monde infini, comme je l'ai marqué dans *La Psyché*, la conscience a besoin d'un point de vue fini. Ce point de vue est le corps. Infini s'il est pris pour objet par *autrui*, fini si c'est mon corps senti comme mien »[103]. Ce corps agissant fini dessine les contours d'un monde environnant fait d'ustensiles qui est pour Sartre nécessairement fini. (Ici la transcendance – mais elle est purement humaine – reçoit la détermination de finitude qu'elle a dans *Être et temps*). On remarque que l'« *Umwelt* », avec son réseau d'« ustensiles » (« *Zeuge* ») renvoyant les uns aux autres (c'est une allusion à Heidegger), reçoit ici un trait spécifiquement sartrien, à savoir la relativité au corps centre d'actions.

La troisième thèse affirme que le monde et les choses du monde sont des infinis. (Ici il faut dire : « monde » et non pas « monde environnant »). En effet (cf. thèse 1), la conscience transcendantale est infinie ; elle peut donc, en se projetant toujours à nouveau dans son mouvement de transcendance, dévoiler toujours plus d'aspects du monde et des choses. « Comme les objets noématiques, écrit Sartre dans ses *Carnets,* sont parallèles dans leurs développements à la noèse, il n'est pas un objet qui n'enveloppe l'infinité et le monde des objets est infini »[104]. (La réinterprétation de la transcendance mondanéisante au sens de *Sein und Zeit* par l'intentionnalité constitutive de monde au sens des *Ideen... I* est encore perceptible ici).

On ne peut qu'être frappé par l'idéalisme franc de ces analyses de 1939 qui prolongent l'adhésion apparemment sans réserves à la phénoménologie husserlienne constitutive dans l'article de Berlin. Sartre donne l'impression de reprendre à son compte la thèse selon laquelle l'homme participerait *véritablement* (et non sur le mode de l'illusion) à l'absolu transcendantal infini constituant. L'homme fini dans son monde environnant fini d'ustensiles – l'être-au-monde du *Dasein* étant interprété (ce qui est évidemment inexact) sur le modèle de cette relation homme-monde environnant – est constitué à distance (cf. le concept de « représentant ») par une conscience transcendantale

[103] *CDG*, p. 114.
[104] *CDG*, p. 114.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

infinie créatrice d'un monde infini. Les rêveries de l'écrivain se fantasmant en génie créateur d'un quasi-monde, et par là réellement délivré de sa facticité – bref toute une métaphysique inchoative idéaliste –, soutiennent le transcendantalisme de la conscience créatrice.

Un autre passage des *Carnets*, qui revient sur *La transcendance de l'Ego*, jette sur notre lettre un autre éclairage, celui des *racines existentielles* des convictions métaphysiques sartriennes. Comme c'est souvent le cas dans ce Journal autobiographique, Sartre y rapporte ses anciennes certitudes philosophiques concernant la spontanéité absolue de la conscience à une manière singulière d'exister, marquée à la fois par la « fonction contemplative de gardien de la culture au sein de la société » et par des traits de caractère particuliers – « l'orgueil, la liberté, la désolidarisation de soi-même, le stoïcisme contemplatif et l'optimisme, (...) cette façon de [se] réfugier en haut de la tour, quand le bas est attaqué et de regarder de haut en bas, sans sourciller, avec des yeux tout de même un peu agrandis par la peur »[105]. De plus, ajoute-t-il, la croyance dans la possibilité de toujours pouvoir réduire le monde et le moi humain à un pur spectacle pour une conscience absolue – on pourrait dire aussi : à surmonter la conscience facticielle et engagée dans son monde environnant, dans une conscience constituante absolue et infinie –, était à l'arrière plan de mon article sur l'*Ego* : en mettant ce dernier « à la porte » (*CDG*, p. 576) de la conscience pure, je parvenais à obtenir que cette dernière échappât pour ainsi dire à la finitude et à la facticité. Faute d'une franche assomption de ces dernières dans ma propre vie, explique Sartre, je n'étais pas « authentique ». Lisant le *Journal* d'A. Gide et y décelant une tendance (avec la quelle il sympathise) « à prendre le réel pour un décor », il ajoute : « Finalement, à Gide pas plus qu'à moi, il n'est jamais rien arrivé d'irréparable. Je n'ai pressenti l'irréparable qu'à une ou deux reprises, par exemple lorsque j'ai cru devenir fou. À ce moment-là j'ai découvert que tout pouvait m'arriver *à moi*. C'est un sentiment précieux et tout à fait nécessaire à l'authenticité, et que je m'efforce de conserver autant que je peux. Mais il est fort instable et, sauf dans les grandes catastrophes, il faut une certaine contention pour le maintenir en soi. Et d'ailleurs, sauf en cas de folie supposée, où ma

[105] *CDG*, p. 576.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience suprême était prise à la gorge, je me tirais souvent de ces angoisses pour *mon* destin *en me réfugiant au sein d'une conscience suprême, absolue et contemplative pour laquelle mon destin et l'effondrement même de ma personne n'étaient que des avatars d'un objet privilégié. L'objet pouvait disparaître, la conscience n'en était pas touchée ; ma personne n'était qu'une incarnation transitoire de cette conscience*, mieux encore un certain lien qui l'attachait au monde, comme un ballon captif »[106]. Ce qui nous ramène au rêve d'une conscience de pur survol, qui ne serait pas réellement dépendante de la réalité-humaine singulière finie engagée dans son *Umwelt,* où pourtant *apparemment* elle s'incarnerait. « L'existence d'une conscience-refuge, poursuit Sartre, me permettait de décider à mon gré du degré de sérieux qu'il convenait de prêter à la situation ; j'étais comme quelqu'un qui, dans les pires aventures, ne sent pas trop la réalité menaçante des tortures qu'on lui réserve parce qu'il porte toujours sur lui un grain de poison foudroyant qui le délivrera avant même qu'on le touche. Il y a un personnage de *La Condition humaine*, Katow, qui est ainsi. Aussi n'est-il grand que lorsqu'il donne son poison à ses camarades. Il me semble qu'à ce moment-là il est véritablement réalité-humaine parce que rien ne le retient hors du monde, il est en plein dedans, libre et sans aucune défense. Le passage de la liberté absolue à la liberté désarmée et humaine, le rejet du poison, s'est opéré cette année et, du même coup j'envisage à présent mon destin comme *fini* »[107].

1.3 Critique de l'égologie transcendantale husserlienne

Quel sens accorder à la réduction transcendantale ? Faut-il dire, comme Husserl a commencé de l'affirmer avec les *Ideen... I* et ensuite toujours plus résolument, que l'on découvre un *Ego* non mondain parce que constitutif de monde ? Ou bien faut-il plutôt dire que l'opération de réduction libère une instance transcendantale *non* égologique ? C'est la seconde branche de l'alternative que va défendre Sartre – il n'y a pas, dit-il, à « doubler » le moi « psychique et

[106] *CDG*, p. 575-576 (nous soulignons). On remarque la parenté avec l'hypothèse husserlienne de la destruction du monde dans les *Ideen... I.*

[107] *CDG*, p. 576-577.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psycho-physique » d'un « Je transcendantal, structure de la conscience absolue »[108].

Avant de commencer la démonstration proprement dite de son affirmation (la position de l'*Ego* transcendantal est inutile et même nuisible), Sartre montre les quatre conséquences (positives) – sous forme de quatre thèses – qui découleraient selon lui de l'expulsion de l'*Ego* de la conscience pure. Sartre ici ne s'explique guère : existe-t-il d'autres conséquences positives et si oui pourquoi s'attacher plus particulièrement à ces quatre thèses ? Quoiqu'il en soit, les rapports qui relient ces thèses entre elles apparaissent complexes.

La conséquence deux (« Le Je n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active »)[109] est la plus lointaine et son lien avec l'abandon de l'*Ego* transcendantal apparaît très lâche, pour ne pas dire inexistant. Il s'agit simplement de distinguer (cf. *TE*, p. 43-44), au sein de l'*Ego* psychique et psycho-physique, une face active (le « Je ») et une face passive (le « Moi »).

Les conséquences un et trois semblent assez directement liées : si l'*Ego* mondain, une fois réduit, libère un « champ transcendantal (...) impersonnel » (conséquence un)[110] et si l'on suit les implications constitutives de la réduction (comme Husserl nous y invite), alors il faut dire (conséquence trois) que l'instance transcendantale non égologique est la condition de possibilité de l'*Ego* (mondain). « Le Je pense peut accompagner nos représentations parce qu'il paraît sur un fond d'unité qu'il n'a pas contribué à créer et (...) c'est cette unité préalable qui le rend possible au contraire »[111].

La quatrième conséquence – « il sera loisible de se demander si la personnalité (même la personnalité abstraite d'un Je) est un accompagnement nécessaire d'une conscience, et si l'on ne peut concevoir des consciences absolument impersonnelles »[112] – semble n'être qu'une répétition de la première, son utilité ne saute pas aux yeux. Si (cf.

---

[108] *TE*, p. 18-19.

[109] *TE*, p. 19.

[110] *TE*, p. 19. Cf. aussi, p. 74 *sq.*

[111] *TE*, p. 19. Le vocabulaire kantien est gênant. « L'unité préalable » qui « rend possible » – il faudrait dire : qui constitue – l'*Ego*-homme, c'est pour Sartre la conscience transcendantale anonyme.

[112] *TE*, p. 19.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conséquence un) l'instance transcendantale est impersonnelle (c'est-à-dire sans Je), il paraît évident qu'on peut effectivement « concevoir des consciences absolument impersonnelles » (cf. notre conséquence quatre). Peut-être faut-il s'arrêter à l'expression (qui vient directement de Kant), d'« accompagnement nécessaire », l'articulation entre la première, la troisième et la quatrième conséquence s'établissant comme suit : si la conscience transcendantale est sans *Ego* (conséquence un), il reste qu'elle constitue cet *Ego* (cf. conséquence trois) et qu'on peut alors se demander si cet *Ego* constitué l'accompagne *toujours et nécessairement*, ou *parfois et à l'occasion*. On peut hésiter d'ailleurs sur la réponse. C'est plutôt la seconde hypothèse qui est la bonne : l'*Ego* apparaît essentiellement dans la réflexion objectivante ; dans l'irréflexion il est donné, mais d'une façon très particulière : comme « concept » vide (*TE*, p. 70-71) – en ce sens il n'« apparaît » pas à proprement parler dans l'irréflexion. Quant à la réflexion pure, elle ne livre pas du tout d'*Ego* mais une spontanéité impersonnelle. Notons que les rapports entre *Ego* (mondain) et réflexion objectivante ne sont pas simples. Car, à la réflexion objectivante, précise Sartre, l'*Ego* n'apparaît que de manière fuyante, il s'échappe quand on cherche à le saisir (*TE*, p. 70).

Entrons maintenant dans l'analyse critique que Sartre fait de la conception husserlienne de l'*Ego* transcendantal.

On peut essayer de reconstituer ainsi sa démarche. Observant que sur cette question Husserl avait hésité et profondément évolué (ce qui est tout à fait exact), il affirme que les motivations à poser un *Ego* transcendantal sont, du point de vue de Husserl lui-même, plus que fragiles ; et en conclut alors que « le Je transcendantal n'a (...) pas de raison d'être » (*TE*, p. 23). L'*Ego* est alors déterminé comme « inutile »[113]. En un second temps, s'appuyant cette fois-ci sur ses convictions personnelles concernant l'absoluité non-substantielle de la conscience transcendantale, il démontre que l'*Ego* est incompatible avec l'immanence transcendantale correctement comprise. L'*Ego* est alors déterminé comme « nuisible »[114]. Dans les faits, reconnaissons

[113] *TE*, p. 20-23.

[114] *TE*, p. 23-26. De nouveau, comme dans la « Note » de la *N.R.F.*, l'interprétation est délicate, Sartre mêlant à des analyses proprement husserliennes de la conscience transcendantale, une intuition toute personnelle de cette dernière.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que la démarche de l'article n'est pas tout à fait aussi rigoureuse, Sartre mobilisant parfois simultanément ses propres conceptions touchant la conscience transcendantale et celles de Husserl, ce qui est source de confusions.

« Après avoir considéré que le Moi était une production synthétique et transcendante de la conscience (dans les *L.U.*), il [Husserl] est revenu, dans les *Ideen,* à la thèse classique d'un Je transcendantal qui serait comme en arrière de chaque conscience, qui serait une structure nécessaire de ces consciences, dont les rayons (*Ichstrahl*) tomberaient sur chaque phénomène qui se présenterait dans le champ de l'attention. Ainsi la conscience devient rigoureusement personnelle. Cette conception était-elle nécessaire ? Est-elle compatible avec la définition que Husserl donne de la conscience ? »[115]

Sartre soulève ici une questions pertinente. Était-il *nécessaire* que Husserl revienne sur son refus initial de l'*Ego* pur ? N'était-ce pas même un tournant parfaitement *contestable* du point de vue même de sa phénoménologie de la conscience pure *?*

Ce qui rend l'analyse sartrienne difficile à suivre c'est que, par sa concision excessive, elle ne manifeste pas assez nettement la différence de perspective entre l'éidétique descriptive des tout premiers travaux husserliens (les *Recherches logiques*) et la problématique proprement transcendantale-constitutive du cycle des *Ideen.* Il est difficile d'écrire, comme il le fait, que les *Recherches logiques* déterminent le moi comme « production synthétique et transcendante de la conscience » – sauf à concevoir déjà cette dernière comme conscience transcendantale, en rétro-projetant sur les *Recherches* la problématique plus tardive des *Ideen.* Ce qui est en revanche vrai, c'est que la Cinquième Recherche refuse de poser (essentiellement contre Natorp) un pôle égologique distinct de la simple connexion des vécus en un flux – que ce soit au niveau empirique d'une description de fait ou au niveau phénoménologique d'une intuition éidétique. De sorte que, comme I. Kern l'a fort justement écrit, « dans les *Recherches logiques*, Husserl ne reconnaît qu'un moi corporel-psychique (moi comme homme) (...)

[115] *TE*, p. 20.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et d'autre part le moi comme complexion des vécus saisis phénoménologiquement »[116]. L'interprétation de ce « moi phénoménologique » change sensiblement entre les deux premières éditions des *Recherches* : la phénoménologie husserlienne prenant plus fermement ses distances avec une simple psychologie descriptive empirique de style brentanien, le moi phénoménologique commence de se distinguer plus clairement du moi empirique – sans toutefois, c'est le point décisif, devenir cet « *Ichpol* » transcendant les vécus défendu par exemple par Natorp[117]. La phénoménologie des vécus qui s'élabore dans la Cinquième Recherche n'est pas encore une phénoménologie de l'*Ichpol* distinct des vécus, bien qu'elle soit déjà (dans la deuxième édition du moins) une phénoménologie du moi pur comme forme idéale (essentielle) de totalisation des vécus empiriques.

Ce qui est assez visible dans la brève allusion de *La transcendance de l'Ego* aux *Recherches logiques* c'est que Sartre, sans chercher à analyser de près la doctrine réelle du moi contenue dans cette dernière œuvre, se contente de suggérer (à tort, évidemment) que Husserl au début de son chemin de pensée se serait approché de la compréhension de l'*Ego* comme quasi-transcendante constituée par la conscience pure. Mais il suffit de parcourir rapidement l'élucidation des trois concepts de conscience dans la Cinquième Recherche pour s'apercevoir qu'il n'en est rien et que les conceptions de l'article sartrien et de la Cinquième Recherche divergent essentiellement, en dépit de conver-

---

[116] I. Kern, *Husserl und Kant*, *op. cit.*, p. 286. I. Kern cite une lettre de Husserl à E. Hocking du 9 Juillet 1903 : « Un moi pur comme point de référence, centre, etc., (...) est une fiction ».

[117] E. Marbach (*Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *op. cit.*, ch. 1) choisit de présenter successivement la conception du moi empirique de la première édition et la conception du moi phénoménologique de la seconde. Nous ne le suivons pas lorsqu'il affirme (*op. cit.*, p. 19) qu'il n'y a aucune phénoménologie du moi pur dans les *Recherches* – si du moins on appelle moi pur le moi non-empirique. Selon nous, il ne distingue pas assez nettement entre deux formes de moi pur (non-empirique) dans les *Recherches* : l'*Ichpol*, à la manière de Natorp, qui est incontestablement refusé, et la forme idéale de connexion des vécus saisie dans une réflexion pure, qui est bel et bien acceptée (du moins dans la seconde édition), de sorte que le phénoménologue des *Recherches* a très probablement le droit, contrairement à ce qu'E. Marbach suggère (*op. cit.*, p. 22), de distinguer, une fois le moi empirique réduit par la réflexion pure, la perception de vécus « propres » et la perception de vécus « étrangers ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

gences superficielles. Reportons-nous au texte husserlien. Chaque forme de conscience (irréfléchie, réfléchie, intentionnelle), est-il affirmé, contient une forme spécifique de moi.

L'étude du premier concept de conscience (irréfléchie) a été assez profondément remaniée dans la seconde édition pour mieux distinguer la phénoménologie éidétique d'une simple description empirique, mais sans toucher à cette thèse fondamentale : le moi, c'est le « tissu des vécus psychiques dans l'unité du flux des vécus »[118]. C'est, si l'on préfère, « l'unité propre de (...) connexion » des vécus irréfléchis, c'est-à-dire le principe d'unification des lois qui structurent ces vécus[119]. On est ici très loin de la position sartrienne, d'abord parce que pour Sartre il n'y a pas de légalité éidétique commandant l'organisation des vécus irréfléchis, ensuite parce que ces derniers se produisent sans *Ego* (ce dernier n'apparaît qu'avec la réflexion objectivante).

Le second concept de conscience (l'auto-donation réflexive adéquate), que Husserl considère comme l'origine du premier[120], est lié à un mode de constitution spécifique du moi. D'abord, la réflexion me donne un noyau de présence adéquate. Puis, à ce noyau de présence adéquate la réflexion phénoménologique peut adjoindre progressivement, *via* la rétention et le ressouvenir (et il faudrait sans doute ajouter : l'attente), tous les horizons temporels qui forment le courant des vécus en quoi consistait le « premier concept de conscience ». Parcourant par la réflexion tous les horizons du ressouvenir et de

---

[118] Husserl, *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 356 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 145. Il ne s'agit dans cette définition, précise Husserl, que du moi empirique, mais, moyennant purification par réflexion idéalisante, le moi phénoménologique est bien lui aussi ramené au « courant (...) de la conscience » (*LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 363 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 152).

[119] *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 364 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 153.

[120] Cinquième Recherche, § 6. Husserl essaye de montrer, dans ce paragraphe très remanié d'une édition à l'autre, que le sujet méditant, en étendant sa réflexion au delà du noyau de présence adéquate jusqu'aux horizons temporels les plus lointains, reconstitue pour ainsi dire la forme de connexion des vécus comme forme pure du temps. Dans une note du § 6 ajoutée dans la seconde édition (*LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 368 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 157), Husserl regrette que l'exposé de la première édition n'ait pas assez nettement dégagé le moi *pur*, faute d'une distinction claire entre perception interne-psychologique et réflexion adéquate-phénoménologique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'attente, chacun peut prendre conscience que ses vécus « coexistent »[121] dans un seul et même « moi », qui n'est autre que la forme de connexion temporelle de tous les vécus propres.

À vue de pays, cette analyse peut évoquer l'affirmation sartrienne selon laquelle l'*Ego* se constitue dans la réflexion objectivante. Toutefois on est en vérité de nouveau très loin de l'essai de Berlin, car chez Husserl le moi qui se constitue ultimement dans la réflexion ne paraît guère assimilable à une transcendance comprise comme identité-*idem*[122] (ce qui nous ramènerait à Natorp dont précisément la position est sévèrement critiquée). Bien plutôt ce moi est-il déterminé par la Cinquième Recherche comme forme pure de la temporalisation des vécus, forme qui ne saurait être transcendante aux vécus temporalisés. (On verra que dans les *Ideen...I*, l'expression déroutante de « transcendance dans l'immanence »[123] désignera le rapport de l'*Ego* transcendantal aux vécus temporalisés).

L'élucidation du troisième concept de conscience (la conscience comme vécu intentionnel) conduit enfin Husserl à affirmer que le rapport à l'objet est réalisé par la synthèse des vécus de conscience qui identifient cet objet, sans qu'il soit besoin d'un polarisation égologique se surajoutant à cette synthèse. Tout au plus doit-on reconnaître selon lui que lorsque le sujet *réfléchit* sur ses vécus intentionnels il s'apparaît comme « moi » visant et ayant en évidence (cf. le second concept de conscience). Mais ceci ne doit surtout pas conduire à réintroduire un moi-pôle qui transcenderait le flux des vécus. Que la réflexion *suggère* cette réintroduction, c'est incontestable. « De fait, ce n'est pas l'acte isolé qui apparaît dans la *réflexion naturelle*, mais le moi en tant que l'un des termes de la relation dont il s'agit, le second étant l'objet. Si maintenant l'on porte attention au vécu, l'acte, le moi, paraît nécessairement, à *travers* ou *dans* celui-ci, se rapporter à l'objet et, en dernière analyse, on pourrait même être enclin à projeter, dans chaque acte, le moi en tant que point d'unité essentiel et toujours identique. Nous en reviendrions ainsi quand même à admettre ce que nous avions rejeté

---

[121] *LU, Hua Bd* XIX/1, p. 368 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 157.

[122] Nous empruntons à P. Ricœur sa distinction entre identité-*idem* et identité-*ipse* (cf. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 12-13 et 140-150).

[123] Husserl, *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 124 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 190. (Cf. « *eine Transzendenz in der Immanenz* »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

antérieurement, un moi pur comme centre de référence »[124]. Mais il ne s'agit que d'une sorte d'illusion d'optique suscitée par l'attitude réflexive. On peut dire si l'on veut des vécus intentionnels qu'ils sont les vécus « d'un moi », *à condition* de ne pas entendre par ce dernier plus que : « « l'unité de la conscience », le « faisceau » momentané des vécus (...). Par conséquent, les propositions : le moi représente un objet, il se rapporte sur le mode de la représentation à un objet, il l'a comme objet intentionnel de sa représentation, veulent dire la même chose que la proposition suivante : dans le moi phénoménologique, dans cette complexion concrète de vécus, il y a réellement présent un certain vécu nommé, d'après son caractère spécifique : « représentation de l'objet en question » »[125].

Ici encore il ne faut pas trop vite croire, comme Sartre nous y incite, à de réelles convergences entre la Cinquième Recherche et *La transcendance de l'Ego*. Certes l'idée que la réflexion fait naître (constitue) dans la conscience un moi qui ne s'y trouve pas à l'état irréfléchi est défendue dans les deux textes. Mais, redisons-le, ce n'est pas du même « moi » qu'il s'agit, ni de la même « constitution ». Chez Sartre la réflexion objectivante constitue une véritable transcendance (mondaine) par altération radicale de l'immanence pure des vécus irréfléchis, alors que chez Husserl la réflexion pure confère seulement au flux des vécus temporalisés une forme d'unité qui ne transcende pas ces derniers au sens propre et premier du terme (impliquant mondanéisation).

Examinons maintenant la suite des remarques de Sartre touchant à la problématique husserlienne de l'*Ego* : il affirme à juste titre l'existence chez Husserl d'un revirement sur la question de l'*Ego* pur après la publication des *Recherches logiques*.

Le tournant de la problématique phénoménologique vers un transcendantalisme de la constitution *n'a pas d'entrée de jeu signifié pour Husserl que l'instance transcendantale fût un* Ego. Sans disposer des inédits de la période 1907-1911 auxquels nous avons maintenant accès Sartre, avec une intuition remarquable, a deviné qu'à l'intérieur de cette nouvelle orientation – au fond ce qu'il dit des *Recherches*

[124] *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 389-390 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 178.
[125] *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 390-391 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 179.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

logiques : que le moi est une « production synthétique et transcendante de la conscience », concerne moins les *Recherches* à proprement parler, que ce transcendantalisme sans *Ego* des années 1907-1911 –, Husserl avait évolué, pour aboutir à l'égologie transcendantale du cycle des *Ideen*.

Reportons-nous un bref instant à *L'idée de la phénoménologie*. Motivé par le désir de jeter une clarté absolue et définitive sur la possibilité même de la connaissance vraie, le phénoménologue, s'inspirant de la démarche cartésienne du doute, suspend toute position de l'être en soi et rétrocède à l'immanence des *cogitationes* données dans une réflexion apodictique et absolue. Des *cogitationes* dont il n'est nullement dit qu'elles soient celles d'un *Ego*[126]. On voit apparaître ici une ligne de pensée qui conduit de la suspension de la position du moi empirique à la libération d'une immanence transcendantale *anonyme*, et qui est perceptible dans nombre d'inédits de cette époque ou un peu antérieurs. Dans un Cours de 1906-1907 intitulé « Introduction à la Logique et à la théorie de la connaissance » (qui est quasiment au niveau de *L'idée de la phénoménologie*) Husserl, ici encore motivé par la recherche d'une clarification ultime de la possibilité de la connaissance, réduit le transcendant et, avec ce dernier, toute problématique du moi. C'est pour le psychologue et pour lui seul, dit-il, que « le donné de l'expérience interne est un *donné égologique* (*ein Ich-Gegebenes*), c'est-à-dire le vécu d'une personne vivante, un *fait de la nature* ». Pour le pur théoricien de la connaissance en revanche, ne doit être pris en considération « que la conscience (*das Bewusstsein*), dans laquelle se constitue le rapport à la transcendance, que le phénomène absolu ne recelant en lui rien de transcendant, et qui *pour cela* ne possède rien en lui de ce qui le caractérise comme fait de la psychologie »[127]. Dans ce Cours, il est très frappant que le moi apparaisse *toujours comme transcendance à réduire et non pas comme ce qui subsisterait une fois la réduction faite*. Le Cours intitulé *Chose et espace* (1907) développe, à la fin de sa première Section, des considérations analogues. Husserl commence

---

[126] *Die Idee der Phänomenologie, Hua Bd* II, p. 43 ; trad. fr. *L'idée de la phénoménologie, op. cit.*, p. 67.

[127] Ms F I 10, cité par E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls, op. cit.*, p. 33.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par rappeler le sens de la démarche réductive selon laquelle l'élucidation de la perception de la chose spatiale sera conduite. Toute chose mondaine, affirme-t-il, se constitue dans la conscience absolue, mais cette dernière « n'a pas besoin d'un support »[128], ce qui revient à refuser de poser un *Ego* constituant (position, explique-t-il, qui aurait l'inconvénient majeur d'entraîner la phénoménologie vers un solipsisme transcendantal). « La pensée dont elle [l'analyse phénoménologique] parle n'est la pensée de *personne* (*das Denken aber, von dem sie spricht, ist niemandes Denken*). Nous ne faisons pas simplement abstraction du Je, comme si le Je s'y trouvait pourtant, et que l'on se bornât à n'y pas renvoyer, mais nous mettons hors circuit la position transcendante du Je, et nous nous en tenons à l'absolu, à la conscience au sens pur »[129].

Toutefois Husserl, à partir de 1907-1908, n'est pas sans commencer d'hésiter sérieusement. *Comment le phénoménologue pourrait-il éviter de dire que les vécus absolus donnés dans la réflexion pure et unifiés en un flux ne sont pas « les siens »* ? Un inédit de Septembre 1908[130] manifeste un embarras certain. Husserl commence par esquisser la description de l'immanence constituante. « Les *cogitationes* ne sont pas isolées, elles sont intimement tissées les unes avec les autres, elles forment une *unité de conscience*, et le concept de conscience se détermine par ceci qu'il est une unité de *cogitationes*, unité interne appartenant aux consciences elles-mêmes, une unité « vécue », c'est-à-dire absolument donnée, comme les *cogitationes* isolées entrelacées ». Mais alors s'agit-il de *cogitationes* « quelconques », ne faut-il pas plutôt parler de « *mes cogitatio*nes ? »[131] Cette question laisse Husserl perplexe[132]. On pourrait décrire ainsi la situation à cette époque. Ce qui est admis sans atermoiements, c'est

---

[128] *Ding und Raum, Hua Bd* XVI (La Haye, M. Nijhoff, 1973), p. 40 ; trad. fr. J.-F. Lavigne (Paris, P.U.F., 1989), *Chose et espace*, p. 64.

[129] *Ding und Raum, Hua Bd* XVI, p. 41 ; trad. fr. *Chose et espace*, p. 64.

[130] Ms B II I, cité par E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *op. cit.*, p. 59-62.

[131] Ms B II I, in E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *op. cit.*, p. 60.

[132] Cf. aussi Ms A VI 8 II (1908-1909), cité par E. Marbach, *Das Problem des Ich in des Phänomenologie Husserls*, *op. cit.*, p. 62-66. Mon moi, y écrit Husserl, « me plonge dans l'embarras » (*op. cit.*, p. 64).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que le moi empirique (psycho-physique et personnel) est une transcendance qui tombe sous de le coup de la réduction. Ce qui en revanche reste indécis, c'est le statut de l'immanence absolue alors libérée. D'un côté il semble qu'elle soit une conscience purement anonyme, dès lors que tout ce qui fait le moi a été, selon l'expression de Sartre, mis à la porte ; comme le dit E. Marbach, cette ligne de pensée revient à considérer « les vécus donnés adéquatement comme si en quelque sorte ils flottaient librement dans un espace vide et n'étaient les vécus de personne »[133]. D'un autre côté ne faut-il pas plutôt dire que *moi*, phénoménologue, *je* vise et *j'*ai en évidence dans *ma* réflexion pure tout *mon* champ phénoménal ainsi réduit (où se trouve, en particulier, le moi empirique) ?

Cette indécision est levée pour l'essentiel en 1912-1913 (même si, dans les *Ideen... I*, la position du moi pur est loin d'être totalement clarifiée, ce qui va donner des armes à la critique sartrienne). « Parmi les traits distinctifs généraux que présentent les essences du domaine du vécu après la purification transcendantale, écrit Husserl au § 80 des *Ideen... I*, la première place revient expressément à la relation qui unit chaque vécu au moi « pur ». Chaque « *cogito* », chaque acte en un sens spécial, se caractérise comme un acte du moi, il « procède du moi », en lui le moi « vit » « actuellement (...). Si j'opère l'*époché* phénoménologique, le « moi un tel » est justiciable, comme l'ensemble du monde selon la position naturelle, de la mise hors circuit ; il ne subsiste que le pur vécu en tant qu'acte avec sa propre essence (...) ; d'autre part nulle mise hors circuit ne peut abolir la forme du *cogito* et supprimer d'un trait le « pur » sujet de l'acte ; le fait « d'être dirigé sur », « d'être occupé à », de « prendre position par rapport à », « de faire l'expérience de », « de souffrir de », enveloppe *nécessairement* dans son essence d'être précisément un rayon qui « émane du moi » ou, en sens inverse, qui se dirige « vers le moi » ; ce moi est le *pur* moi ; aucune réduction n'a prise sur lui »[134].

Sartre a donc parfaitement raison de s'interroger sur les motifs qui ont pu pousser Husserl, vers 1912 (date de rédaction du manuscrit originel des *Ideen... I, II* et *III*), à lever l'indécision touchant au moi pur. À partir des trois œuvres principales qu'il connaît (c'est-à-dire les

---

[133] E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *op. cit.*, p. 67.

[134] Husserl, *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 178-179 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 269-270.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ideen... I, les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, et les *Méditations cartésiennes*), il émet l'hypothèse – avec une intuition assez sûre compte tenu du petit nombre de textes consultés – que *deux motifs* ont pu jouer, dont aucun selon lui n'est vraiment convaincant : l'*Ego* pur aurait été introduit, d'une part en tant que principe *unificateur*, d'autre part en tant que principe *individualisant* de la conscience transcendantale. Voici comment il présente la chose. « On croit ordinairement que l'existence d'un Je transcendantal se justifie par le besoin d'unité et d'individualité de la conscience. C'est parce que toutes mes perceptions et toutes mes pensées se rapportent à ce foyer permanent que ma conscience est unifiée ; c'est parce que je peux dire *ma* conscience et que Pierre et Paul peuvent aussi parler de *leur* conscience, que ces consciences se distinguent entre elles. Le Je est producteur d'intériorité. Or, il est certain que la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant »[135].

À première vue, le Je « unificateur » renvoie à la problématique de l'*Ichpol* qui domine tout le cycle des *Ideen,* tandis que le Je « individualisant » fait plutôt signe vers une problématique du sujet concret, essentiellement consignée dans des inédits inconnus de Sartre, mais dont il a pu apercevoir des traces dans les *Méditations cartésiennes*, qui ajoutent à l'*Ichpol* (§ 31) un *Ego* « substrat des *habitus* » (§ 32) et un *Ego* « monade » (§ 33).

Les pages 20 à 37 de *La transcendance de l'Ego* sont en outre structurées par une seconde distinction : d'une part il s'agit de manifester la faiblesse des motifs qui ont poussé *Husserl* à égologiser l'instance transcendantale ; d'autre part cette égologisation est critiquée du point de vue de convictions *propre à Sartre* (sur la spontanéité irréfléchie non substantielle), convictions métaphysiques formées comme nous l'avons montré en dehors de la phénoménologie husser-

[135] *TE*, p. 20-21. La critique du « Je unificateur » occupe les p. 21-22 ; celle du « Je individualisant » la p. 23. L'expression : « on croit ordinairement », semble nous placer dans un contexte de discussion plus large que celui de la stricte phénoménologie husserlienne, mais la fin de la citation montre que Sartre va en fait concentrer sa critique sur Husserl, conformément à la logique du mouvement de pensée amorcé à la page 16 (nous allons désormais, y explique-t-il, quitter Kant et les néo-kantiens pour cheminer en compagnie du seul Husserl).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lienne. Toutefois, comme Sartre n'effectue pas clairement la distinction entre ces deux types de critiques, son exposé n'est pas exempt d'obscurités.

Enfin une troisième distinction vient encore compliquer l'exposé : l'*Ego* peut être critiqué comme « inutile » ou comme « nuisible » (le changement de perspective s'opère à la page 23).

En croisant les trois distinctions, nous proposons de distinguer quatre moments dans le cheminement de pensée sartrien.

Un premier mouvement de pensée (*TE*, p. 21-22) s'attache à démontrer que l'*Ego* n'est pas nécessaire comme *principe unificateur* de la conscience pure. Ce qui constitue une critique assez directe de l'*Ichpol* husserlien. Dans la mesure où il ne joue pas de vrai rôle ni dans la constitution du transcendant ni dans l'auto-constitution de la conscience phénoménologique, la nécessité de le poser n'apparaît pas bien contraignante.

Un second mouvement de pensée (*TE*, p. 23) est consacré à la question de la nécessité de poser un *Ego* comme principe *individualisant* de la conscience pure ; cette question ouvre sur une seconde, celle de l'intersubjectivité. Sartre montre, cette fois-ci à partir de ses propres convictions sur la pluralité des consciences individuelles mais non personnelles, que la nécessité de penser l'intersubjectivité comme multitude des relations entre *Ego*, n'apparaît pas non plus justifiée.

Un troisième mouvement de pensée (*TE*, p. 23-26) passe à la critique de la position de l'*Ego* pur à partir de la conviction propre à Sartre que la conscience transcendantale est un « absolu non substantiel » (*TE*, p. 25). L'*Ego* pur est ici attaqué en tant que « nuisible ».

Un quatrième mouvement de pensée (*TE*, p. 26-37) explique l'origine de l'erreur de husserlienne sur l'*Ego* pur. Husserl s'et trompé parce qu'il n'a pas compris que la réflexion transcendantale, en objectivant l'*Ego*, le projetait *eo ipso* hors de la sphère d'immanence pure. Sartre détermine en effet l'absolu phénoménologique comme spontanéité créatrice d'irréflexion radicale et donc l'*Ego* qui naît dans la réflexion (objectivante) comme étranger à cet absolu.

Notre commentaire va suivre ces quatre moments.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1.3.1 *L'Ichpol* inutile

Repartons de l'affirmation sartrienne selon laquelle on croit couramment (mais à tort) « que l'existence d'un Je transcendantal se justifie par le besoin d'unité (...) de la conscience. C'est parce que toutes mes perceptions et toutes mes pensées se rapportent à ce foyer permanent que ma conscience est unifiée »[136]. Ce « foyer » égologique dont Sartre se prépare à nier l'existence, ce ne peut-être, puisque toutes les analyses kantiennes ou post-kantiennes ont été réfutées, que l'*Ichpol* husserlien.

Reportons-nous aux *Ideen... I* et aux *Ideen... II* – schématiquement, ces deux œuvres abordent le moi essentiellement comme *Ichpol*[137]. Avec ce concept l'accent est apparemment mis sur l'identité-*idem* de la conscience pure – *l'Ego* comme *l'identique de toutes les intentionnalités* ad extra, *et l'identique de tous les vécus dans le temps*. Dans l'article sartrien c'est l'aspect exclusivement souligné de l'*Ichpol* (ce qui peut se comprendre, puisque toute la stratégie de Sartre vise à démontrer que l'*Ego* est du côté du transcendant et que précisément l'objet transcendant se définit pour Sartre par l'identité à soi). Mais il s'agit d'une simplification : comme « centre de rayonnement » (« *Ausstrahlungszentrum* »)[138], l'*Ichpol* husserlien présente des traits qui l'apparentent déjà à un *ipse*.

En tant qu'*Ichpol*, l'*Ego* est analysé dans le cycle des *Ideen* selon deux perspectives. D'une part (c'est le point de vue dominant), l'*Ego* est, dans l'intentionnalité *ad extra*, *celui d'où rayonnent les visées* : ce rayonnement peut pour ainsi dire augmenter d'intensité – le moi s'investissant dans des vécus qui passent alors au premier plan (et, avec eux, leurs corrélats intentionnels), ou au contraire diminuer d'intensité – le moi se désinvestissant de vécus qui alors passent à l'arrière-plan (ainsi que leurs corrélats). D'autre part il est *celui qui, dans l'écoulement temporalisé des vécus, peut se réfléchir comme*

---

[136] *TE*, p. 20.

[137] Le « pôle égologique » est mentionné à plusieurs reprises dans les *Ideen... II*, en particulier aux § 22, 23, 25.

[138] L'expression se trouve dans les *Ideen... II* (*Hua* IV, p. 105 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 157).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

identique à lui-même[139]. Suivons d'abord la première perspective, celle de l'*Ego* foyer des intentions visant et donnant le *transcendant*, et intéressons-nous au concept de « centre de rayonnement ».

En appelant l'*Ichpol* « centre de rayonnement », Husserl joint à l'idée d'un *Ego* ponctuel et abstrait (*idem*), sorte de point zéro d'où partiraient toutes les intentionnalités, celle d'un *ipse* concret qui s'investit ou se désinvestit. Dès l'éidétique de la conscience préparatoire à la réduction, les *Ideen... I* affirment que le moi, *soit* rayonne en s'investissant dans les vécus et en étant dès lors « tourné vers » ou « dirigé sur » l'objet intentionnel – le vécu est alors « opéré selon le mode du *cogito* » –, *soit* se désinvestit et l'objet intentionnel sombre dans l'obscurité[140]. Ensuite lorsque Husserl, ayant affirmé que le moi pur résiste à la réduction transcendantale, en esquisse la détermination, c'est bien de nouveau l'*Ego* comme foyer du regard vigilant ou assoupi qui est mis en valeur. Le moi, écrit-il, « appartient (...) à tout vécu qui survient et s'écoule ; son « regard » se porte sur l'objet « à travers » (*durch*) tout *cogito* actuel. Le rayon de ce regard (*Blickstrahl*) varie avec chaque *cogito*, surgit à nouveau avec un nouveau *cogito* et s'évanouit avec lui. Mais le moi demeure identique (...). *Toute cogitatio* peut changer, venir et passer (...). Par contre le moi pur semble être un élément *nécessaire* ; l'identité absolue (*ein... absolut Identisches*) qu'il conserve à travers tous les changements réels et

---

[139] « L'*Ego* pur peut être posé comme objet par l'*Ego* pur, qui est, dans la stricte identité, le même que lui » (*Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 101 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 152).

[140] « Nous pouvons définir *moi « vigilant »* le moi qui opère (*vollzieht*) continuellement la conscience à l'intérieur de son flux de vécu sous la forme spécifique du *cogito »* (*Ideen... I*, *Hua Bd* III/1 p. 73 ; trad. fr. modifiée *Idées... I*, p. 115). Cf aussi (*ibid.*) : « J'opère (*vollziehe*) un acte de conscience ». « Se tourner vers » (« *Zuwendung* »), « être tourné vers » (« *Zugewendetsein* »), « être dirigé sur » (« *Gerichtetsein* »), sont aux p. 72-73 d'*Ideen... I* (trad. fr. *Idées... I*, p. 114). Le § 37 des *Ideen... I* distingue ce sens très général du « se tourner vers » et « l'attention » qui « saisit » au sens d'un thématisation objectivante. (Je puis me « tourner vers » un évalué sans pour cela l'objectiver – même si cette objectivation reste toujours possible moyennant une « conversion » (« *Wendung* ») du regard. Un vécu « actuel » est un vécu dans lequel le moi s'investit. Un vécu « inactuel » est un vécu dont le moi se désinvestit (*Ideen... I*, § 35). Toutes ces analyses dessinent une sorte de vie de l'*Ego* psycho-phénoménologique. *Du point de vue de Sartre, tout le problème est de ne pas les transférer à la conscience transcendantale, qui n'est aucunement vie égologique.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possibles des vécus ne permet pas de le considérer *en aucun sens comme une partie ou un moment réel (reelles)* des vécus mêmes. Sa vie s'épuise en un sens particulier avec chaque *cogito* actuel ; mais tous les vécus de l'arrière-plan adhèrent à lui et lui à eux ; tous, en tant qu'ils appartiennent à un *unique* flux du vécu qui est le mien, *doivent* pouvoir être convertis en *cogitationes* actuelles, ou y être inclus de façon immanente ; en langage kantien : « le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » »[141].

Sur cette première ligne donc, nous avons l'*Ego* comme *celui qui* s'investit dans les vécus – ou se désinvestit de ces derniers –, mais qui est toujours là, précisent les *Ideen... II*, non pas comme objet dans le temps, mais comme « ipséité absolue » (« *absoluter Selbstheit* »)[142]. Dans cette dernière œuvre, Husserl ouvre la question du moi pur en réembrayant (au paragraphe 22) sur l'*Ichpol* comme « *Ausstrahlungszentrum* ». Toute *cogitatio* – la réflexion peut le vérifier dans une évidence adéquate – est portée et traversée par un « rayon » du moi comme « pôle » en qui s'unifient et s'identifient toutes les intentions. Je suis et me découvre nécessairement, au sein des *cogitationes* changeantes, « un seul et même *Ego*, en tant que « sujet » des actes et des états. (Un tel sujet possède une individuation absolue en tant que l'*Ego* de la *cogitatio* concernée, qui est en soi elle-même quelque chose d'absolument individuel (...). En tant que donné absolument (...) il n'est absolument rien de mystérieux, ni de mystique. Je me considère en tant qu'*Ego* pur, pour autant que je me considère purement et simplement comme celui qui, dans la perception, est dirigé sur (*gerichtet auf*) le perçu, dans la connaissance sur le connu, dans l'imagination sur l'imaginé, dans la pensée logique sur le pensé, dans l'évaluation sur l'évalué, dans le vouloir sur le voulu ; il y a, dans tout accomplissement d'acte (*Aktvollzug*), un rayon de l'être-dirigé (*ein Strahl des Gerichtetseins*), que je ne peux décrire autrement que comme prenant son point de départ (*Ausgangspunkt*) dans l'« *Ego* », lequel y demeure à l'évidence indivis (*ungeteilt*) et numériquement identique (*numerisch identisch*), tout en vivant dans la multiplicité de

[141] Husserl, *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1 p. 123 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 189-190.
[142] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 105 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 157.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tels actes, en y prenant part spontanément (*spontan*) (...) »[143]. Les *Ideen... II* ajoutent, dans le droit fil des *Ideen... I*, que le moi est aussi présent dans les vécus non opérés et donc inactuels. « Dès que le *cogito* (...) sombre dans l'inactualité, l'*Ego* pur sombre d'une certaine manière dans l'inactualité. Il se retire de l'acte concerné, il n'est plus un *Ego* de l'accomplissement (*vollziehendes*) dans un tel acte »[144].

Remarquons en passant une notation importante des *Ideen... II* touchant à l'*Ego*. Même si c'est assez paradoxal compte tenu du caractère en principe formel et vide de contenu de l'*Ichpol* – ce point étant il est vrai souligné essentiellement par les *Ideen... I*[145], l'*Ego* est

---

[143] *Ideen... II, Hua Bd* IV, p. 97-98 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 147-148. Cf. aussi *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 178 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 269 : « Chaque « *cogito* », chaque acte en un sens spécial, se caractérise comme un acte du moi, il « procède (*geht hervor*) du moi », en lui le moi « vit » « actuellement » ». Si je me replace dans l'attitude naturelle, cet investissement du moi dans ses vécus est tout à fait manifeste : *je* perçois quelque chose, *je* suis occupé par un souvenir, *j'*imagine un voyage, *je* réfléchis, *je* tire des conclusions, *je me* réjouis, *je* veux et *j'*agis, etc. ». À tous ces actes, poursuit Husserl, « je participe, je participe *actuellement*. Par la réflexion je me saisis moi-même comme participant en tant que je suis tel homme » (*Hua Bd* III/1, p. 179 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 270). Le passage à l'attitude transcendantale *conserve cette participation du moi à ses vécus*. Si maintenant « j'opère l'*époché* phénoménologique, le « moi un tel » est justiciable, comme l'ensemble du monde selon la position naturelle, de la mise hors circuit ; il ne subsiste que le pur vécu en tant qu'acte avec sa propre essence. Mais je vois également qu'en saisissant ce vécu en tant que vécu humain, abstraction faite de la thèse d'existence, on introduit toutes sortes d'éléments dont la présence n'est nullement nécessaire, et que d'autre part nulle mise hors circuit ne peut abolir la forme du *cogito* et supprimer d'un trait le « pur » sujet de l'acte : le fait « d'être dirigé sur », « d'être occupé à », « de prendre position par rapport à », « de faire l'expérience de », « de souffrir de », enveloppe *nécessairement* dans son essence d'être précisément un rayon qui « émane du moi » ou, en sens inverse, qui se dirige « vers le moi » ; ce moi est le *pur* moi ; aucune réduction n'a prise sur lui » (*Hua Bd* III/1, p. 179 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 270).

[144] *Ideen... II, Hua Bd* IV, p. 99 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 150. Cf. aussi tout le § 26 sur la « conscience éveillée » et la « conscience assoupie ».

[145] Cf. *Ideen... I, Hua Bd* III/1 p. 179 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 270-271. « Bien qu'il soit entrelacé (...) avec tous « ses » vécus, le moi qui les vit n'est pourtant point quelque chose qui puisse être considéré *pour soi* et traité comme un objet *propre* d'étude. Si l'on fait abstraction de sa « façon de se rapporter » ou « de se comporter », il est absolument dépourvu de composantes éidétiques et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter ; il est en soi et pour soi indescriptible : moi pur et rien de plus ». L'hommage au « Je pense » kantien, à la fois dans les *Ideen... I* (§ 57)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aussi pour Husserl un *individu*, *quelqu'un qui*, précisément, s'investit ou non, « entre en scène » et « sort de scène » – cet aspect étant cette fois-ci mis en avant principalement par les *Ideen... II*[146]. (Les *Ideen... I* se contentent d'affirmer sans y insister : on peut et on doit décrire les manières particulières dont l'*Ego vit* ses vécus)[147]. Sartre (qui, faut-il le rappeler, n'a pas eu accès aux *Ideen... II*), en reste pour sa part fermement à la détermination de l'*Ego* husserlien comme principe formel et vide, en simplifiant, nous l'avons dit, une conception ambiguë (dans le cycle des *Ideen,* la pensée d'une *vie* de l'*ipse* accompagne toujours la détermination de l'*Ego* pôle comme identité-*idem*).

Mais c'est justement en éliminant cette équivocité au profit d'un *Ego* transcendantal essentiellement pensé comme identité-*idem* que Sartre peut avancer sa critique : *on ne voit pas bien par quelle nécessité contraignante le phénoménologue – en l'occurrence Husserl – devrait poser cet* Ego-*pôle conçu comme identité*-idem. Essayons d'expliciter l'argument sartrien. Lorsque Husserl pose l'*Ego* transcendantal, il en appelle à l'évidence apodictique et absolue (« *je vois* que l'*Ego* pur comme centre de rayonnement résiste à l'*épochè* »). Or cette évidence n'a aucune place chez Sartre, de sorte qu'il est conduit à réclamer des *raisons prouvant* que cette position est légitime (nécessaire et utile). En quel sens selon lui un *Ego* (pur) ne se donne pas de manière évidente dans la réflexion pure ? Pour le comprendre, il faut se reporter à l'étude du « *cogito* comme conscience réflexive » qui occupe toute une partie de l'article (*TE*, p. 26-37) et que nous commenterons en détail plus loin. Disons seulement ici que dans ces pages Sartre prend ses distances avec la conception proprement husserlienne de la réflexion pure. Pour être inattaquable – dans le langage husserlien : apodictique et absolue – l'évidence réflexive doit selon lui, d'une part, se borner à la phase actuelle du flux de la conscience pure, et d'autre part ne pas objectiver ce qu'elle donne. Ce qui n'est pas du tout ce qu'affirmait Husserl, de sorte qu'il n'est pas très étonnant que l'évidence réflexive

---

et dans les *Ideen... II* (§ 26), vient en partie de là.

[146] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 103 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 155. Voir aussi l'affirmation de « l'individuation absolue » de l'*Ego* (*Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 97 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 147). L'*Ego* est vivant en tant qu'il se rapporte à ses vécus concrets.

[147] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 179-180 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 271.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendantale (ou pure) ne signifie pas la même chose chez nos deux auteurs : pour Sartre, elle ne livre en aucune façon un *Ego* pur à la manière de Husserl (mais bien une spontanéité anonyme de recréation de « soi »). En l'absence d'évidence il est donc légitime de chercher des raisons de poser l'*Ego* transcendantal.

Dans la *Critique de la raison pure*, il y a une raison forte de poser l'*Ego* transcendantal, c'est qu'il représente l'ultime condition de possibilité des synthèses constitutives de l'expérience. En revanche dans les *Ideen... I et II*, on a l'impression que cette constitution est confiée simplement « aux vécus ». L'*Ego*, tout au plus, polarise les vécus constituants de l'objectivité livrés par la réduction – il n'est donc aucunement l'ultime constituant qui nécessiterait d'être décrit pour lui-même. Les réserves des *Recherches logiques* (nul besoin d'ajouter à la connexion des vécus un principe égologique *spécifique*) sont encore perceptibles dans le passage du paragraphe 80 des *Ideen... I* que nous venons de citer, selon lequel le moi pur, dépourvu de composantes éidétiques spécifiques, est proprement indescriptible pour lui-même. Tout au plus peut-on le décrire *en tant qu'impliqué dans ses vécus constituants* – sans que cette description, Husserl le précise immédiatement, soit jamais essentielle : la seule chose importante aux yeux d'une phénoménologie du style de celle *Ideen*, c'est la constitution de l'objectivité dans les « *vécus* » transcendantaux.

Il est d'ailleurs remarquable que les *Ideen... I*, après avoir posé si nettement la position de l'*Ego* transcendantal (§ 80-83), ne font apparemment aucun usage de cette polarisation égologique dans l'élucidation progressive de la constitution de l'objectivité dans la subjectivité. Dans la troisième Section, le sens noématique paraît identifié par des « vécus » intentionnels – des noèses qui ne sont pas explicitement celles d'un *Ego*[148]. Par la suite, dans la quatrième Section, lorsque l'analyse rebondit avec l'exploration du rapport du sens noématique à l'objet, on ne voit toujours pas Husserl mobiliser

[148] Ce n'est guère que dans l'étude des « mutations attentionnelles au point de vue noético-noématique » (*Ideen...* I, § 92), que l'*Ego* apparaît comme foyer des noèses. Sinon, la règle est plutôt de parler simplement des noèses, sans plus, comme par exemple dans ce passage : « Tout vécu intentionnel, grâce à ses moments noétiques, est précisément un vécu noétique ; son essence est de recéler en soi quelque chose comme un « sens » (...) » (*Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 202 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 304).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

explicitement l'*Ego* transcendantal (alors que par exemple dans la *Critique de la raison pure* Kant fait de l'aperception transcendantale issue de l'*Ego* pur l'ultime condition de possibilité de l'objectivation des représentations)[149]. L'objet = X polarise le sens noématique, ce dernier « déterminant » le premier comme son « support », *sans qu'apparaisse clairement la nécessité de la contre-polarisation subjective-égologique*. Il est frappant qu'au paragraphe 129 des *Ideen... I* Husserl, juste après avoir rappelé la présence de l'*Ichpol*, n'éprouve pas le besoin de l'invoquer pour élucider le rapport du noème à l'objet, qu'il décrit ainsi : « En parlant de la relation (et spécialement de la « direction ») de la conscience à son objet, nous sommes renvoyés à un moment suprêmement *intime* du noème. Ce n'est pas le noyau lui-même (...), mais quelque chose qui forme pour ainsi dire le centre nécessaire du noyau et qui sert de « support » (*Träger*) aux propriétés noématiques qui lui appartiennent en propre, à savoir aux propriétés du

---

[149] Le rôle absolument essentiel de l'*Ego* transcendantal dans la constitution du champ de l'expérience pure apparaît dans le double mouvement selon lequel la Déduction transcendantale des catégories (première éd.) peut être exposée. *De bas en haut* (*CRP*, *op. cit.*, p. 655 *sq.*) : « l'appréhension » du divers sensible est portée par « l'association » des contenus sensibles dans l'imagination pure, et cette association à son tour est portée par les synthèses judicatives de l'entendement qui monnayent en diverses formes d'unification (selon les douze catégories) l'unité égologique primordiale de « l'aperception transcendantale » (cf. aussi seconde éd., § 15-17). *De haut en bas*, on *doit* partir de l'*Ego* comme « unité originairement synthétique de l'aperception » et montrer que (et comment) il est l'ultime condition de possibilité de l'objectivation des représentations : c'est qu'il porte, comme unité suprême, les douze formes fondamentales d'unité que sont les catégories, qui conditionnent les jugements fondamentaux de l'entendement, lesquels déterminent à leur tour, *via* l'association imaginative, la diversité sensible. D'où (*CRP*, *op. cit.*, seconde édition, p. 157) : « Un *objet*, est ce dont le concept *réunit* les éléments divers d'une intuition donnée. Or toute réunion de représentations exige l'unité de la conscience dans la synthèse de ces représentations. L'unité de la conscience est donc ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet, c'est-à-dire leur valeur objective ; c'est elle qui en fait des connaissances, et c'est sur elle par conséquent que repose la possibilité même de l'entendement ». Et aussi : « L'unité que l'objet constitue nécessairement [=X] ne peut être autre chose que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse des éléments divers des représentations » (*CRP*, *op. cit.*, première éd., p. 647). (Rappelons que le Diplôme défend comme Kant la thèse d'une nécessaire schématisation de la pense catégoriale).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« visé en tant que tel », un fois que celles-ci ont subi la modification noématique »[150].

Ici commencent précisément les doutes de Sartre. Réinterprétant l'intentionnalité transcendantale *ad extra* de Husserl comme éclatement de la conscience au milieu de l'en soi transcendant (cf. la « Note sur l'intentionnalité »), il demande (*TE*, p. 21-22) : est-il vraiment nécessaire, du point de vue même de Husserl, de poser, outre la polarisation autour de « l'objet transcendant », une polarisation égologique-subjective, c'est-à-dire « un Je unificateur (...) ? En effet, la conscience se définit par l'intentionnalité. Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant. L'unité des mille consciences actives par lesquelles j'ai ajouté, j'ajoute et j'ajouterai deux à deux pour faire quatre, c'est l'objet transcendant « deux et deux font quatre ». Sans la permanence de cette vérité éternelle il serait impossible de concevoir une unité réelle et il y aurait autant de fois d'opérations irréductibles que de consciences opératoires. Il est possible que ceux qui croient « deux et deux font quatre » le *contenu* de ma représentation soient obligés de recourir à un principe transcendantal et subjectif d'unification, qui sera alors le Je. Mais précisément Husserl n'en n'a pas besoin. L'objet est transcendant aux consciences qui le saisissent et c'est en lui que se trouve leur unité ». Sartre ici, en s'éloignant de Husserl (qui, on vient de le voir, soutenait la nécessité de poser une polarisation égologique) tout en prétendant le suivre, affirme que la conscience transcendantale s'identifie *par l'en soi chosique identique à lui-même* (absolument massif) sur lequel elle éclate. Tout se passe comme si, pour ainsi dire, cette conscience, *n'étant* jamais rien, mais *ek-sistant* en *ayant à être* perpétuellement – dans une perspective métaphysique : se recréant à chaque instant elle-même *ex nihilo* –, n'acquérait d'identité que par l'en soi chosique auprès duquel elle avait toujours-déjà éclaté[151] .

---

[150] Husserl, *Ideen... I, Hua Bd* III/1 p. 299 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 438. Cf. aussi l'important § 131, où le sens noématique devient faisceau de « prédicats » déterminant un « support » = X.

[151] De nouveau la difficulté d'interprétation du texte vient de la superposition en lui d'une conception de la conscience propre à Sartre et d'une tentative de restituer la logique d'une argumentation proprement husserlienne. Sur la conscience transcendantale comme création « *ex nihilo* », cf. *TE*, p. 60, 79.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il n'y a pas à être dérouté par l'exemple (une vérité mathématique) que choisit Sartre pour illustrer le concept d'un transcendant par lequel la conscience phénoménologique acquiert, dit-il, une unité. C'est un exemple typiquement husserlien, puisque chez Husserl (au moins dans les *Recherches logiques* qu'utilise Sartre ici manifestement), l'objet idéal est l'objet intentionnel paradigmatique[152]. Chez Sartre en revanche le sens authentique de l'intentionnalité comme transcendance d'éclatement est déchiffré sur la conscience *perceptive* d'un étant réal, comme on l'a vu en commentant la « Note ». Aussi bien dans le passage que nous commentons Sartre s'exprime-t-il *du point de vue de Husserl* et non du sien, en empruntant à son maître un exemple auquel il n'aurait pas lui-même recours volontiers[153]. En même temps, comme à son habitude, il tire la phénoménologie husserlienne dans le sens de ses propres convictions, de sorte qu'au final il crédite Husserl d'une position qui n'est pas exactement la sienne. En l'occurrence il suggère, sur l'exemple de la vérité mathématique « deux plus deux égale quatre » (et donc, de manière plus large, pour tous les cas d'objets idéaux), que Husserl aurait défendu une sorte de réalisme ontologique – qu'en vérité il n'a jamais soutenu. Certes les *Prolégomènes* délient bien les objets idéaux de tout rapport au sujet psychologique[154], mais c'est pour mieux assurer, dans les *Recherches* sui-

---

[152] J. Derrida affirme très justement dans l'Introduction à sa traduction de *L'origine de la géométrie* de Husserl (Paris, P.U.F., 1974), p. 57 : « L'objet idéal est le modèle absolu de l'objet en général. Il est toujours plus objectif que l'objet réal, que l'étant naturel. Car si celui-ci résiste et s'oppose davantage, c'est toujours à une subjectivité empirique de fait. Il ne peut donc jamais atteindre à cette objectivité absolue proposable à toute subjectivité en général dans l'identité intangible de son sens ».

[153] Toutefois Sartre, dès son séjour à Berlin, esquisse la thèse (qui sera développée dans l'Introduction de *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 13-14) selon laquelle le transcendant chosique, étant l'unité d'une série infinie d'apparitions, ne peut jamais être *réellement* donné, et se réduit donc à unité *idéale* (la raison de la série infinie). (Cf. *TE*, p. 33). De son point de vue même, il est donc légitime à la rigueur de considérer comme intentionnalités exemplaires l'intentionnalité donatrice de choses réales *comme aussi* l'intentionnalité donatrice d'idéalités.

[154] Husserl, *Prolégomènes à la logique pure*, *Hua Bd* XVIII, p. 174 ; trad. fr. Élie, Kelkel, Scherer (Paris, P. U.F., 1969), p. 189-190 : tout nombre est une « *espèce formelle idéale* qui, au sens de l'arithmétique, est absolument *une*, quels que soient les actes par lesquels elle puisse s'individualiser dans des collections constituées intuitivement, et qui ne participe ainsi en aucune façon à la contingence des actes avec

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vantes, la relativité de ces objets à la subjectivité phénoménologique. C'est une interprétation propre à Sartre que de poser une sorte d'inséité de l'être brut du transcendant, qui va jusqu'à affranchir ce dernier de tout rapport à la conscience transcendantale – nous retrouvons ici la phénoménologie « réaliste » de la « Note ».

Reste la possibilité que l'*Ichpol* soit nécessaire non pas tant comme foyer unificateur de toutes les intentionnalités *ad extra*, mais plutôt comme principe de la réidentification de la conscience *à elle-même dans le temps*. Nous abordons ici une seconde perspective dans laquelle l'*Ichpol* du cycle des *Ideen* est pensé dans *La transcendance de l'Ego*. On dira, écrit Sartre (*TE*, p. 22), qu'il faut « un principe d'unité *dans la durée* pour que le flux continuel des consciences soit susceptible de poser des objets transcendants hors de lui. Il faut que les consciences soient des synthèses perpétuelles des consciences passées et de la conscience présente ». C'est-à-dire : moi, l'*Ego*, je ne suis pas seulement celui qui, dans chaque vécu, vise et a en évidence (de manière actuelle ou potentielle) des transcendances, mais aussi celui qui *se* réidentifie comme le *même* au sein de la temporalisation de *ses* vécus[155]. Cependant ici encore, demande Sartre, est-il bien nécessaire de poser un *Ego* pur ? À la rigueur on peut admettre cet *Ego* comme principe de la *réflexion sur* les vécus phénoménologiques temporalisés (c'est ce qui semble ressortir des paragraphes 81-82 des *Ideen... I*), mais la *constitution de ce temps lui-même* ne semble pas (si du moins on se réfère aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*), impliquer nécessairement d'*Ego*. Analysons de plus près cet argument sartrien.

Les *Ideen... I*, qui se limitent pour l'essentiel à l'élucidation de la constitution des transcendances, n'abordent que très fugitivement la difficile question – qui est en revanche au centre des *Leçons* sur le temps – de l'auto-constitution de l'immanence phénoménologique[156].

---

leur temporalité et leur instabilité ».

[155] Du moi pur, Husserl écrit (*Ideen... II, Hua Bd* IV, p. 103 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 154) : « C'est en tant qu'*Ego* identique de ce temps immanent qu'il est ».

[156] Cf. *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 180 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 271-272 : nous nous en tiendrons à la « constitution » de l'objectivité *pour* la subjectivité », c'est-à-dire à la face « orientée objectivement » des vécus. Et aussi *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 182 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 274-75 : l'absolu transcendantal en qui se constituent toutes les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais il est remarquable que ce soit précisément dans les quelques paragraphes consacrés à cette question (§ 80-83) que la question du moi émerge et fasse l'objet d'un traitement relativement circonstancié. C'est *d'un seul et même souffle* que sont affirmées (§ 81) l'unité de la temporalisation des vécus et la présence d'un moi capable d'identifier (par réflexion), d'une part chaque vécu « lui-même », d'autre part les modes d'apparaître de chaque vécu dans le temps (chaque vécu s'annonce dans des protentions, puis est senti au présent, puis est retenu dans sa fuite toujours plus lointaine dans les profondeurs du passé). « La propriété éidétique qu'exprime le terme général de temporalité appliquée aux vécus en général, écrit Husserl, ne désigne pas seulement un caractère que possède chaque vécu pris séparément, mais une *forme nécessaire qui lie des vécus à des vécus*. Tout vécu réel (...) est nécessairement un vécu qui dure ; et avec cette durée il s'ordonne à un *continuum* sans fin de durées – à un *continuum rempli*. Il a nécessairement un horizon temporel rempli et qui se déploie sans fin de tous côtés. Autrement dit il appartient à un *unique « flux du vécu »* qui s'écoule sans fin. Chaque vécu, par exemple un vécu de joie, de même qu'il peut commencer, peut finir et ainsi délimiter sa durée. Mais le flux du vécu ne peut commencer ni finir. *Chaque vécu en tant qu'être temporel est le vécu de son moi pur* »[157]. Ce qui, précise ensuite Husserl, implique deux possibilités « non pas seulement logiques et vides » : d'abord que le moi pur puisse porter son regard sur ce vécu, ensuite qu'il puisse « tourner son regard vers le *mode* temporel *sous lequel se donne* un vécu et reconnaître avec évidence (...) qu'il n'est pas de vécu durable qui ne se constitue dans un flux continu de modes de donnée, qui confère une unité au processus ou à la durée »[158]. C'est ainsi que le moi peut réfléchir à l'évolution

---

transcendances « n'est pas en vérité le dernier mot ; c'est quelque chose qui, en un certain sens profond et absolument unique, se constitue soi-même, et qui prend sa source radicale dans un absolu définitif et véritable ». Les *Leçons* sur le temps en revanche abordent de front cette question de la constitution du temps immanent dans l'ultime « flux absolu ».

[157] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 182 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 275. (Nous soulignons).

[158] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 182-183 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 275-276. Par là, ajoute Husserl, le moi peut reconnaître la différence entre le vécu comme « tempo-objet » constitué (pour reprendre la terminologie des *Leçons* sur le temps) et les « modes de données » où ce « tempo-objet » se constitue (cf. *Leçons* sur le temps, § 9).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

continue des modes de données d'une joie qui, d'abord attendue (dans un jeu de protentions), se rapproche, surgit au présent, puis s'enfonce dans les lointains en étant retenue toujours plus loin.

Dans les *Ideen... I,* Husserl semble surtout soucieux de montrer que cette réflexion, par delà l'appréhension des modes d'écoulement de *tel* ou *tel* contenu (de *tel* ou *tel* tempo-vécu), peut saisir la *forme d'écoulement global* au sein de laquelle fusent, chacun selon son rythme propre, les contenus (ou tempo-vécus) déterminés. À la différence de ce qui se passe dans les *Leçons* où la constitution de cette forme du temps s'effectue très progressivement (par un jeu de médiations complexes où le ressouvenir joue un rôle essentiel), Husserl, dans l'œuvre de 1913, va droit au résultat, estimant pouvoir le déchiffrer directement sur le jeu des rétentions et des protentions. « Le maintenant actuel, dit-il, est nécessairement et demeure quelque chose de ponctuel : c'est une *forme qui persiste alors que la matière est toujours nouvelle.* Il en est ainsi avec la continuité des « justement » ; c'est une continuité de formes avec des contenus toujours nouveaux. Autrement dit, le vécu durable de la joie est « pour la conscience » donné dans un *continuum* de conscience dont la *forme* est constante. Une phase impressionnelle y joue le rôle de phase-limite par rapport à une continuité de rétentions ; celles-ci à leur tour ne sont pas au même niveau, *mais doivent être rapportées les unes aux autres selon une série continue d'intentions*, pour former un emboîtement continu de rétentions de rétentions. Cette forme reçoit un contenu toujours nouveau »[159]. Arrêtons-nous sur ce concept essentiel de « forme ».

On pourrait dire, en reprenant une analyse des *Leçons sur la conscience intime du temps*, que l'identité d'une « situation temporelle » (« *Zeitstellung* »)[160] se dégage de l'altération continue et qualitative du contenu de conscience. Il y a dans les *Ideen... I* une sorte de bref résumé des résultats de la sinueuse et complexe seconde Section

[159] *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 183 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 276-277.

[160] *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Hua Bd* X, p. 53. Trad. fr. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op. cit.*, p. 72.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des *Leçons*[161], comme si Husserl, *supposant ces résultats acquis, se donnait la forme du temps* (le temps comme forme unitaire d'enchaînement des vécus)[162], pour aller droit à la question de la *réflexion de l'*Ego *sur le temps*. En effet, dans les *Ideen... I*, au delà de la « forme du maintenant » (§ 81), Husserl se donne (§ 82), tout aussi immédiatement et comme si cela allait de soi, le « champ total du temps phénoménologique »[163] structuré selon le triple horizon de l'antérieur, du postérieur, et du simultané. *Or ce champ* – il y a là un point décisif que Sartre a bien aperçu, même s'il l'a formulé, comme à son habitude, de manière approximative –, *Husserl ne dit nullement que le moi pur l'a constitué*. Il écrit simplement : « Ce champ, le moi peut le parcourir à partir de l'un quelconque de « ses » vécus selon les *trois* dimensions de l'avant, de l'après, du simultané ; nous dirons encore que nous obtenons le *flux total* des unités temporelles de vécu, flux *unitaire (einheitlich) par essence* et strictement « clos » sur lui-même. Nous pouvons tenir pour des corrélats nécessaires ces deux notions : d'une part un *unique* moi pur, d'autre part un *unique* flux du vécu, rempli selon ses trois dimensions, essentiellement solidaire de lui-même (*zusammenhängender*) dans cette plénitude, se suscitant lui-même (*sich fordernder*) à travers sa continuité de contenu »[164] .

Si l'on se reporte maintenant aux *Leçons sur la conscience intime du temps*, on peut vérifier aisément que cet « unique flux » temporel du vécu se constitue là aussi *sans référence explicite au moi*. Admettons, explique Sartre en évoquant cette œuvre, qu'il faille unifier les moments de la conscience phénoménologique dans le temps : « Il est typique que Husserl, qui a étudié dans *La Conscience interne du temps* cette unification subjective des consciences, *n'ait jamais eu recours* à

---

[161] Nous n'oublions évidemment pas que les *Leçons* ne furent publiées qu'en 1928, mais ce fut à partir de nombreux inédits largement antérieurs à la publication des *Ideen... I*. Le volume X des *Husserliana* montre par exemple que la seconde Section des *Leçons* contient des textes antérieurs à 1912 (remontant jusqu'au Cours originel de 1904-1905). Husserl peut donc tout à fait s'appuyer sur ces textes lorsqu'il rédige en 1912 les *Ideen... I, II*, et *III*.

[162] Dans les *Leçons* sur le temps, la constitution de cette forme est achevée à la toute fin de la seconde Section, comme ordre fixe des situations temporelles ou « temps un et objectif » (§ 32, titre).

[163] Husserl, *Ideen... I*, *Hua* III/1, p. 185 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 279.

[164] *Ideen...* I, *Hua* III/1, p. 185 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 279.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un pouvoir synthétique du Je. C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités « transversales » qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées. Ainsi la conscience renvoie perpétuellement à elle-même, qui dit « une conscience » dit toute la conscience et cette propriété singulière appartient à la conscience elle-même, quels que soient par ailleurs ses rapports avec le Je. Il semble que Husserl, dans les *Méditations Cartésiennes*, ait gardé entièrement cette conception de la conscience s'unifiant dans le temps »[165]. Laissons pour le moment les *Méditations cartésiennes* – sur lesquelles Sartre hésite et qui de toutes façons quittent la problématique de l'*Ichpol* (à laquelle nous essayons de nous en tenir) pour celle de l'*Ego*-monade[166] –, et examinons les *Leçons* sur le temps.

Notons d'abord qu'il n'est pas aisé de savoir exactement à quel passage de l'œuvre songe Sartre dans son évocation assez vague de l'unification de la conscience dans le temps. La seule expression précise est celle d'« intentionnalité transversale », qui se trouve au paragraphe 39 des *Leçons*, c'est-à-dire dans la troisième Section de l'œuvre où s'ouvrent les ultimes perspectives sur l'auto-constitution du flux absolu comme origine première du temps[167].

L'allusion de Sartre contient deux inexactitudes. D'abord il n'aperçoit pas bien que chez Husserl l'intentionnalité « transversale » est indissociable de l'intentionnalité « longitudinale » (ce sont en fait les deux aspects indissociables d'un seul et même phénomène)[168]. De

---

[165] *TE*, p. 22. Et p. 44 : l'unité immanente des consciences, c'est « le flux de la Conscience se constituant lui-même comme unité de lui-même ».

[166] Dans la Quatrième Méditation, c'est bien la question « l'*Ego*-monade » et de sa « genèse » qui est directrice pour les deux paragraphes consacrés au temps (§ 36-37). Cette genèse est un cours de vie cohérent structuré par des lois de compossibilité : tous les possibles ne sont pas possibles « en même temps », il faut que se réalise « d'abord celui-ci », « puis celui là » (si je suis encore enfant, alors je ne peux pas créer des théories scientifiques, l'essence de l'être-raisonnable étant exclusive de l'essence de l'être-non-raisonnable).

[167] Le § 39 des *Leçons* traite, comme l'indique son titre, de la « double intentionnalité de la rétention ». Par là Husserl vise ce qu'il appelle l'intentionnalité « transversale » et l'intentionnalité « longitudinale ».

[168] Husserl, *ZPZ*, *Hua Bd* X, p. 83 ; trad. fr. *LCIT*, p. 108 : « deux intentionnalités, formant une unité indissoluble, s'exigeant l'une l'autre comme deux côtés d'une seule

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus, ce qu'il appelle intentionnalité « transversale » désigne en fait ce qui pour Husserl constitue l'intentionnalité « longitudinale » (c'est-à-dire l'auto-constitution du flux absolu dans un écoulement de phases impressionnelles). Quoiqu'il en soit de ces regrettables approximations, l'argumentation sartrienne revient à souligner que l'auto-constitution primordiale de la conscience pure peut être décrite *sans convoquer d'*Ego (*puisque Husserl parle simplement d'un « flux »*)[169]. Le raisonnement est donc un écho de celui développé à propos de l'*Ego*-pôle des intentionnalités *ad extra*, dont la position n'apparaissait pas nécessaire : ici de nouveau on ne voit pas la nécessité de poser un principe d'identité réglant l'auto-constitution de la conscience pure puisque cette dernière semble se réduire à une synthèse passive de phases impressionnelles anonymes. On voit bien en effet que dans la troisième Section des *Leçons* le phénoménologue, en portant son regard sur l'absolu ultimement constituant de la conscience temporalisée, *ne le détermine nullement comme Ego*, mais comme flux. (Comme c'est bien connu en effet, cet ultime rebondissement de l'analyse fait apparaître ce que Husserl appelle « le flux absolu de la conscience, constitutif du temps »[170], ou encore « le flux constitutif du temps comme subjectivité absolue »)[171].

L'argument de Sartre nous amène explicitement au voisinage des problèmes soulevés par « l'absolu définitif et véritable » évoqué par les *Ideen... I* et pensé par les *Leçons* sur le temps comme « flux » de « phases » impressionnelles. Mais on doit noter que ce faisant, l'article dévie fâcheusement de sa ligne critique initiale qui, rappelons-le, ne se focalisait que sur ce « foyer permanent » unificateur de la conscience transcendantale exigé par Husserl (*TE*, p. 20), autrement dit sur

---

et même chose, enlacées l'une à l'autre ». Husserl s'efforce donc de penser d'un seul et même souffle la constitution du temps immanent et l'auto-constitution du flux absolu.

[169] Le « flux » husserlien n'est pas comme le voudrait Sartre purement anonyme, c'est certainement un *ipse*, même si ce n'est pas affirmé avec une grande netteté. Husserl a cette formule décisive à propos du flux constitutif du temps : « c'est la subjectivité absolue » (*ZPZ*, *Hua Bd* X, p. 75 ; trad. fr. *LCIT*, p. 99). À l'opposé, la conscience transcendantale sartrienne n'est pas du tout sujet – ni au sens d'*Ego*, ni même au sens d'*ipse*. Cf. *infra*, p. 673-674. Et *supra*, p. 234, 243-245, 257.

[170] Husserl, *ZPZ*, *Hua Bd* X p. 73 ; trad. fr. *LCIT*, p. 97.

[171] *ZPZ*, *Hua Bd* X, p. 74 ; trad. fr. *LCIT*, p. 99.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'*Ichpol*, et c'est par une certaine imprécision de pensée que Sartre glisse d'une démonstration de l'inutilité du principe égologique par lequel la conscience pure se réidentifie à elle-même *dans* le temps à une démonstration de l'inutilité de la position d'un principe égologique unifiant le flux de phases *constitutives* du temps. Pour le dire autrement, la discussion critique sartrienne en principe n'aurait pas du aller dans ces pages au delà du questionnement des *Ideen... I* ou des textes husserliens sur la conscience de temps *préparant directement* cette dernière œuvre (schématiquement : ceux qui forment la seconde Section des *Leçons*). En toute rigueur donc, la question critique de Sartre : a-t-on vraiment besoin d'un pôle égologique pour assurer l'unité de la conscience pure dans le temps[172], ne nécessitait pas de dépasser le transcendantalisme de l'*Ichpol* temporel vers l'élucidation de l'ultime origine fluente de l'*ipse* temporalisant[173].

À s'en tenir donc à la seconde Section des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (sans déborder sur la troisième), on observe que le temps immanent – donc celui de la conscience pure – n'apparaît pas comme temps d'un pur *Ego*-pôle, ce qui tendrait à justifier l'hypothèse sartrienne de l'inutilité de ce pôle[174]. On voit bien en revanche, au fil des pages, ce temps immanent se constituer par étapes dans « la conscience », sans référence à un pôle égologique d'identité et d'unité. Description, d'abord, du tempo-objet dans ses modes d'apparaître continuellement changeants

---

[172] Dans la « durée », dit Sartre à la p. 22 de *La transcendance de l'Ego*.

[173] Il est clair que notre interprétation bénéficie d'une foule de travaux récents (J. Brough, P. Ricœur, G. Granel, R. Bernet), qui ont établi la nécessité de distinguer soigneusement dans les analyses husserliennes de la conscience de temps le niveau de l'ultime auto-constitution du flux absolu et le niveau de la constitution du temps immanent dans le flux absolu. Aussi bien ne s'agit-il pas de reprocher assez vainement à Sartre les faiblesses « techniques » de son interprétation, mais seulement de donner une forme plus rigoureuse à sa question très pertinente : est-il nécessaire de poser un *Ego* transcendantal du point de vue des exigences mêmes de la phénoménologie husserlienne ?

[174] « La conscience » est le terme largement dominant dans les *Leçons* sur le temps, mais on doit reconnaître que certains passages mobilisent un Je, et ce dès la description du temps retenu-protenu-présent originairement. Par exemple, au § 8, suspendant la constitution du transcendant et focalisant la description sur la constitution temporelle des vécus eux-mêmes dans l'immanence, Husserl écrit du tempo-objet : « je le « retiens » encore, je l'ai dans une « rétention » », etc. (*ZPZ*, *Hua Bd* X, p. 24 ; trad. fr. *LCIT*, p. 37).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à « une conscience » qui le pro-tient dans son rapprochement continu, puis le présente, puis le re-tient dans sa fuite continue. Élucidation, ensuite, du ressouvenir et l'attente qui reconvoquent la temporalité originelle rétentionnelle-protentionnelle sur le mode du quasi, lorsqu'elle n'est plus là « en chair et en os »[175]. Enfin cette conscience re-productrice est la médiation essentielle qui assure le passage du temps originel au temps *objectif, forme une et unique du temps* (présupposée comme nous l'avons dit, par les paragraphes 80-83 des *Ideen... I*). Le temps re-produit est assigné au temps originel qu'il ne peut que reconvoquer tel qu'en lui-même il fut (se ressouvenir n'est pas imaginer arbitrairement), mais il fait surtout émerger quelque chose de neuf par rapport à ce temps originel : un ordre des « places » temporelles relativement indépendantes des multiples contenus qui fusent dans ce dernier[176]. Voici donc constitué le « champ *total* du temps phénoménologique » déjà mentionné, dans lequel les *Ideen... I* déploient la réflexion, *sans qu'apparemment il n'ait été à aucun moment fait appel à un quelconque* Ego *pur*. Tout au plus comprend-on – mais cela n'enveloppe pas une nécessité absolument contraignante de poser son existence – que l'*Ego* est déterminé comme *foyer du regard réflexif* qui éclaire telle ou telle partie du champ constitué sans

---

[175] C'est au niveau du temps attendu-ressouvenu que l'*Ego*, largement passé sous silence dans l'élucidation de la temporalité originelle retenue-protenue (des contenus fusent en moi sans moi), semble entrer en scène. C'est ainsi que Husserl, en abordant la question du ressouvenir d'une succession (cf. l'exemple canonique de la mélodie), écrit : « Je *« répète » la conscience de cette succession*, je me la re-présente en me souvenant. Cela, je le « peux », et même « aussi souvent que je veux ». *A priori* la re-présentation d'un vécu se trouve dans le domaine de ma « liberté » (Ce « je peux » est un « je peux » pratique, et non une « simple représentation » »). (*ZPZ, Hua Bd* X, p. 42 ; trad. fr. *LCIT*, p. 59). Il est probable que Husserl pointe ici un *Ego* parce qu'il y a libre réidentification des instants et de leur succession et non pas simple écoulement impressionnel passif comme dans la rétention. (Cf. en ce sens le § 20 des *Leçons*). Toutefois il ne s'agit que d'une suggestion que les analyses consacrées au « recouvrement » du ressouvenu avec le retenu (§ 23-29) n'exploitent pas.

[176] Husserl, *LCIT*, § 32 : « Constitution du temps un et objectif ». Cf. aussi le chap. 5 des *Grundprobleme der Phänomenologie*. (Cours de 1910-1911 publié dans *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Hua Bd* XIII, La Haye, M. Nijhoff, 1973 ; trad fr. J. English, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1991). Le titre du chap. 5 du Cours est : « L'acquisition du flux entier de conscience assemblé unitairement en connexion (*einheitlich zusamenhängend*) ». (Nous utiliserons les abréviations ultérieures : *GPP* et *PFP*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lui (voire le champ total). C'est ce qui apparaît quand on se déplace des *Leçons* sur le temps aux *Ideen... I.* Il est révélateur que le titre du paragraphe 82 des *Ideen* (qui, rappelons-le, introduit le moi pur en corrélation avec le temps), soit : « Le triple horizon du vécu *considéré en même temps comme horizon de la réflexion sur le vécu* », et que l'objet du paragraphe 83 de cette même œuvre soit de montrer comment la *réflexion* peut saisir l'unité totale de la temporalisation des vécus (mais seulement comme « Idée au sens kantien »)[177].

Par conséquent, si l'apparition de l'*Ego* est liée à la possibilité de réfléchir sur le temps immanent, et si les *Leçons sur la conscience intime du temps* de leur côté n'abordent que très fugitivement (essentiellement dans les Suppléments IX et XII) cette question de la réflexion sur le temps, on peut comprendre qu'elles ne soient guère tentées d'affirmer explicitement et nettement le caractère égologique de la subjectivité phénoménologique – ce qui a justement frappé Sartre. Dans ce contexte, la critique sartrienne est parfaitement intelligible : l'*Ego* ne semble pas lié nécessairement à la conscience transcendantale si c'est la seule réflexion qui le fait apparaître (et il apparaît alors pour Sartre comme *Ego* psychologique), de sorte que la conscience transcendantale irréfléchie serait sans *Ego* (anonyme).

Quittons maintenant cette critique de l'*Ego*-pôle et abordons la critique de l'*ipse* compris comme *individu concret.* « On croit ordinairement, affirme Sartre (*TE*, p. 20), que l'existence d'un je transcendantal se justifie par le besoin (...) d'individualité de la conscience ». Mais nous allons voir que pour Sartre cette ipséité concrète – qui apparaît dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl sous la forme de l'*Ego*-monade – est tout aussi inutile que l'*Ichpol.* S'il veut bien accorder que la conscience transcendantale est un « *individu* », Sartre pense *qu'il n'y a aucune nécessité à la penser comme moi concret (monade).* Cette dissociation de l'individualité et de la concrétude fait toute l'originalité de son analyse de la conscience transcendantale.

---

[177] *Ideen... I, Hua Bd* III/1 p. 186 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 280. La réflexion, explique Husserl, doit toujours pouvoir progresser au delà de ce qu'elle a saisi. « C'est dans ce développement continuel de saisie en saisie que nous saisissons d'une certaine façon (...) *le flux lui-même du vécu en tant qu'unité.* Nous ne le saisissons pas comme un vécu singulier, mais à la façon d'une *Idée au sens kantien ».*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1.3.2 L'*Ego*-monade inutile

« L'individualité de la conscience, affirme Sartre (*TE*, p. 23), provient (...) de la nature de la conscience. La conscience ne peut être bornée (comme la substance de Spinoza) que par elle-même. Elle constitue donc une totalité synthétique et individuelle entièrement isolée des autres totalités de même type et le Je ne peut être évidemment qu'une *expression* (et non une condition) de cette incommunicabilité et de cette intériorité des consciences ».

Dans ce passage difficile Sartre affirme trois choses : a) la conscience transcendantale est une individualité, b) coexistant avec toutes les autres consciences transcendantales, c) séparée de ces autres consciences coexistantes. Et il nie toujours de la conscience transcendantale qu'elle soit un *Ego*, c'est-à-dire maintenant : un *Ego* concret (*ipse* ou monade)[178]. En joignant ces trois affirmations à cette négation, on pourrait dire que pour lui la coexistence des consciences pures ne doit pas être interprétée, à la manière des *Méditations cartésiennes*, comme intersubjectivité monadologique. Le contraste entre les conceptions des deux penseurs est double. Sartre, d'une part, pose l'existence simultanée des consciences transcendantales comme un fait contingent, là où Husserl démontre la *nécessité* d'un « appariement » (« *Paarung* ») (*CM*, § 51) qui impose de transgresser le sens transcendantal propre vers le sens transcendantal étranger. D'autre part, la clôture radicale des spontanéités transcendantales posée dans l'article[179] s'oppose à l'affirmation par Husserl d'une *compréhension*

---

[178] La p. 26 de l'article sur l'*Ego* évoque la problématique de l'*Ego*-monade pour la critiquer. Dès les *Ideen... II*, l'*Ego* est déterminé comme « *ipse* » (*Hua Bd* IV, p. 111 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 164) et comme « monade » (*ibid.*). Cf. Ms. F I 36 (milieu des années vingt) : « Le moi pur n'est pas un pôle d'identité vide, mais un pôle d'affections et d'actions » (E. Marbach, *op. cit.*, p. 304). Voir surtout *CM*, § 32-33.

[179] Clôture paradoxale puisque qu'elle évoque les monades « sans fenêtres » de Leibniz (cf. *La monadologie*, § 7, éd. E. Boutroux, Paris, Delagrave, 1970), alors que chez Sartre les consciences transcendantales ne sont précisément pas des monades. Dans *L'être et le néant* (*op. cit.*, p. 290-291), Sartre affirme que son article de Berlin ne dépassait pas vraiment la position solipsiste. Cf. *TE*, p. 67 : « nous ne pouvons pas saisir les consciences d'autrui ». De fait, la Conclusion de l'article, sur laquelle nous reviendrons, si elle prouve bien la nécessaire relation des *Ego empiriques* les uns aux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possible de l'expérience des autres sujets transcendantaux, compréhension susceptible d'explicitation (non pas certes « en présence » mais bien en « apprésentation »). « En ce qui concerne l'expérience de l'autre, lit-on dans les *Méditations cartésiennes*, il est clair que sa progression vérificatrice et réalisatrice ne peut consister qu'en de nouvelles séries d'apprésentations synthétiquement concordantes. Elle ne peut consister que dans la manière dont ces apprésentations empruntent leur valeur existentielle à leur connexion avec des présentations véritables, qui changent constamment et, non moins constamment, les accompagnent »[180]. L'in-accessibilité foncière des autres spontanéités transcendantales défendue par *La transcendance de l'Ego* est sans répondant dans la phénoménologie husserlienne qui de son côté affirme à l'inverse « l'accessibilité indirecte mais véritable »[181] des autres consciences pures.

Cette nouvelle critique de Husserl rappelle celle que nous venons d'analyser, dans la mesure où elle pose la question : pourquoi donc serait-il *nécessaire* de déterminer la coexistence des spontanéité pures comme intersubjectivité égologique-monadologique ? Mais il y a toutefois une différence importante : Sartre jette maintenant le doute sur la nécessité d'égologiser l'instance transcendantale à partir, non plus des positions phénoménologiques de Husserl, mais de ses propres convictions sur les rapports entre les consciences pures. Examinons ces divergences.

Husserl, après avoir décrit brièvement l'*Ichpol* au § 31 des *Méditations cartésiennes*, « dépasse cette abstraction »[182] en déployant le « moi-substrat des *habitus* » (§ 32). « Il faut remarquer (...), explique-t-il, que *ce moi central n'est pas un pôle d'identité vide* (...) ; avec tout *acte* qu'il effectue et qui a un sens objectif *nouveau*, le moi – en vertu

---

autres, ne fonde nullement la nécessité pour chaque conscience *pure* d'une empathie avec toutes les autres consciences *pures*. (En vérité les consciences pures sont simplement coexistantes). Il manque à *La transcendance de l'Ego*, écrit Sartre dans *L'être et le néant*, « de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extra-mondaine d'autres consciences de même type » (*op. cit.*, p. 291).

[180] Husserl, *CM*, *Hua Bd* I, p. 144 ; trad. fr. *MC*, p. 96-97. (Soulignement modifié).

[181] *CM*, *Hua Bd* I, p. 144 ; trad. fr. *MC*, p. 97.

[182] L'expression est de P. Ricœur, dans son article : « Analyses et problèmes dans *Ideen... II* de Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 109.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des lois de la « genèse transcendantale », – acquiert une *propriété permanente nouvelle*. Si je me décide, par exemple, *pour la première fois*, dans un acte de jugement, pour l'existence d'un être et pour telle ou telle autre détermination de cet être, cet acte passe, mais je *suis* et je *reste* désormais *un moi qui s'est décidé de telle ou de telle autre manière*. « J'ai une conviction correspondante » »[183]. Le moi, pris *avec* ses *habitus* naissant dans son cours de vie, et donc corrélativement abordé en tant que constituant son monde environnant *concret*, devient ce que Husserl appelle la « monade » comme subjectivité *concrète* totale. « Du moi, pôle identique et substrat des *habitus*, écrit-il, *nous distinguons l'Ego, pris dans sa plénitude concrète* (que nous allons désigner par le terme leibnizien de monade), en adjoignant au moi-pôle ce sans quoi il ne saurait exister concrètement. Il ne saurait notamment être un « moi » autrement que dans le courant multiforme de sa vie intentionnelle et des objets visée par elle, s'y constituant éventuellement comme existant pour celle-ci. Le caractère d'existence et de détermination permanentes de ces objets est manifestement un corrélatif de l'*habitus* correspondant qui se constitue dans le moi-pôle »[184]. C'est une fois conquise cette dimension monadique de l'*Ego* méditant que la Cinquième Méditation pourra développer l'ultime analyse touchant à la « détermination du domaine transcendantal comme "intersubjectivité monadologique" »[185].

Du point de vue sartrien, *rien* n'impose phénoménologiquement de poser ainsi que les consciences transcendantales constituent une communauté *de moi* (une « intersubjectivité *monadologique* », selon l'expression de Husserl). Chaque conscience transcendantale est incontestablement individuelle, *toutefois il n'y a aucune nécessité de passer de l'individualité à la vie concrète d'une monade*. Mais que signifie cette individualité de la conscience pure évoquée par Sartre ? Ceci (*TE*, p. 23) : *que cette conscience, « bornée (...) par elle-même, (...) constitue une totalité synthétique individuelle entièrement isolée des autres totalités de même type »*.

Pourquoi donc Husserl a-t-il éprouvé la nécessité de déterminer la coexistence des consciences absolues comme intersubjectivité mona-

---

[183] Husserl, *CM*, *Hua Bd* I, p. 100-101 ; trad. fr. *MC*, p. 56.
[184] *CM*, *Hua Bd* I, p. 102 ; trad. fr. *MC*, p. 57.
[185] *CM*, *Hua Bd* I, p. 121 ; trad. fr. *MC*, p. 74.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dique ? Il faut reconstituer ses motivations afin de pouvoir analyser ensuite les raisons pour lesquelles Sartre n'a pas été convaincu par ses arguments.

Dans un des tout premiers textes à avoir tenté la percée en direction d'une problématique de l'intersubjectivité transcendantale (les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*), c'est d'un seul et même souffle que Husserl, d'une part détermine le flux de la conscience constituante comme *Ego*, et conquiert d'autre part la pluralité phénoménologique des consciences constituantes. Dans ce Cours de 1910-1911, la question du moi pur est d'abord, (juste après la réduction phénoménologique), prudemment ajournée. La réduction conduirait-elle, se demande Husserl, au solipsisme ? Il ne s'agit nullement en tout cas, observe-t-il immédiatement, de réduction à une quelconque « solitude empirique »[186]. Faut-il alors admettre cependant que toute *cogitatio* phénoménologiquement purifiée a un rapport essentiel à un Je pur ? « Sur tout cela, répond Husserl, nous n'avons pas maintenant à prendre de décision »[187]. La conquête phénoménologique du flux unitaire de conscience qui s'opère ensuite (au chapitre 5 du Cours) respecte cette suspension de la question du moi pur (conformément à ce que nous avons vu par ailleurs dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*). Le moi ne fait son entrée en scène qu'avec la question de « l'acquisition de la pluralité phénoménologique des monades » (selon le titre du chapitre 6). Revenant sur la fondation de toutes les sciences dans la phénoménologie sur laquelle s'achevait le chapitre 5, Husserl écrit : « Mais il y a besoin, maintenant, d'un complément important. La teneur théorique d'une science, comprise en tant que teneur de validité d'ensemble de la science, et la nature, sont des unités *intersubjectives*. Mais nous n'avons pas encore parlé, dans la dernière leçon, de la connexion intersubjective de la conscience, ni non plus, corollairement, de l'*expérience* qui circule d'une conscience de Je à une autre conscience de Je. La réduction phénoménologique signifie-t-elle restriction aux connexions d'une conscience pure, qui, dans l'appréhension empirico-psychologique, appartiennent à un Je empirique singulier (*einzeln*) et cela, au mien, à celui du phénoménolo-

[186] L'expression est de P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 200.
[187] Husserl, *GPP*, *Hua Bd* XIII, p. 155 ; trad. fr. *PFP*, p. 153. Cf. *GPP*, § 18-19.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

gue ? *Tout d'abord comment se caractérise cette conscience pure, la conscience de Je pure* ? »[188]

Voici donc le tournant : en relation semble-t-il avec l'acquisition d'une *pluralité* de consciences absolues, le courant de conscience unitaire devient un Je. Il est en effet frappant de constater que la remise en chantier de la question de l'unité du flux de la conscience phénoménologique (au chapitre 6 de *Problèmes fondamentaux*), pour une part revient simplement sur les acquis du chapitre précédent, *mais pour une autre part innove en déterminant ce flux unitaire comme celui d'un Je*[189]. « Le Je empirique, écrit Husserl, a un corps, et a d'autre part, manifestement en un sens tout autre, une conscience. À sa conscience appartient chaque conscience singulière (*singulär*), au sens de la *cogitatio* qu'elle a, qu'elle vit. Mais cela donne-t-il, en réduction phénoménologique une unité ? Or nous avons déjà [au ch. 5] parlé d'un *courant de conscience* ; et, en effet, l'unité du courant de conscience phénoménologique, et l'unité de conscience qui est exclusivement conscience d'un Je *unique* (*einzig*) dans l'appréhension empirique, ou provient de celle-ci par réduction phénoménologique, *c'est une seule et même chose* »[190]. Si l'on demande donc : pourquoi le Je (empirique et pur) fait ici son entrée en scène, c'est une hypothèse tout à fait plausible (celle par exemple d'E. Marbach) que de dire : parce que l'élucidation du flux de conscience est reprise dans le nouveau contexte d'une problématique intersubjective qui impose de distinguer « mon » flux des « autres » flux empathisés.

On observe en outre que cette analyse mobilise une multiplicité de consciences pures *concrètes*, qui ne se réduisent donc aucunement à de simples pôles égologiques, mais sont bien des *ipse* avec leurs vies temporelles où se sédimentent des *habitus*, où des initiatives se prennent, etc[191]. Husserl donc s'engage sur le chemin qui le conduira

---

[188] *GPP, Hua Bd* XIII, p. 183-184 ; trad. fr. *PFP*, p. 197.

[189] E. Marbach (*Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *op. cit.*) a donc vu quelque chose d'important lorsqu'il affirme que l'émergence chez Husserl d'une problématique phénoménologique de l'intersubjectivité a constitué l'une des motivations importantes du passage à la position d'un moi pur. Sartre, comme le montrent les pages que nous commentons, a lui aussi entraperçu cette motivation.

[190] Husserl, *GPP, Hua Bd* XIII, p. 184 ; trad. fr. *PFP*, p. 198.

[191] *GPP*, § 37.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien des années plus tard à l'*Ego*-monade des *Méditations cartésiennes*. *Mais ce chemin, Sartre refuse justement de l'emprunter.* La nécessité de penser une intersubjectivité d'*Ego*-monades ne lui paraît nullement légitime, même s'il reconnaît que la conscience transcendantale se donne à la réflexion évidente comme un *individu*. Une formule résume bien cette position : la spontanéité transcendantale est « individuée et impersonnelle »[192]. Analysons de plus près ce qu'il entend par l'individualité de la conscience transcendantale.

Elle signifie en première analyse que la conscience pure n'est bornée que par elle-même (*TE*, p. 23), ce qui semble renvoyer à l'absoluité et à l'infinité d'une spontanéité qui se détermine elle-même radicalement à exister[193].

Ce qui est très déroutant c'est de dissocier ainsi, à propos de la conscience pure, *l'individualité* et *l'ipséité*. Sartre accepte de déterminer l'absolu transcendantal comme « individu », mais il refuse fermement que cet absolu soit un *ipse*, c'est-à-dire une forme de Je – tout ce qui est *Ego* est du côté du constitué. La conscience constituante, tout en étant un « individu », *ne possède pas* la forme d'ipséité (ni *a fortiori* la forme du Je-pôle). Peut-être Sartre, sur ce point, pensait-il être fidèle à l'inspiration d'un texte comme les *Ideen... I*. Dans cette œuvre, en effet, il est à la fois suggéré que l'absolu phénoménologique est un « individu », et que tout ce qui relève du psychique et de la personnalité est strictement constitué[194]. Toutefois, il évident que la

---

[192] *TE*, p. 78.

[193] *TE*, p. 77 et 79. Le thème de l'auto-détermination de la conscience (de) soi reviendra dans *L'être et le néant*, mais dépouillé de la conceptualité métaphysique de l'article (cf. le concept de « création » de soi par soi). Sartre écrit p. ex. en 1943 (*EN*, p. 22) : « La conscience est conscience de part en part. Elle ne saurait donc être limitée que par elle-même », de sorte qu'il y a « détermination de la conscience par soi ». Par ailleurs, dans *L'être et le néant*, l'auto-détermination de la conscience (de) soi est transie de « facticité », ce que n'est nullement la spontanéité transcendantale de *La transcendance de l'Ego*.

[194] Sur l'individualité de l'immanence phénoménologique, cf. p. ex. *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 67 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 106. Nous voulons « atteindre une nouvelle région de l'être qui jusqu'à présent n'a pas été délimitée selon sa spécificité et où, comme dans toute région authentique, l'être est individuel » (soulignement modifié). Cf. aussi *Ideen... II*, début du § 22. Sur le moi psychique comme transcendance qu'il faut réduire et constituer dans l'absolu transcendantal, cf. *Ideen... I*, § 53-54. Dans le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience transcendantale dans le cycle des *Ideen* est bien pour Husserl un *ipse* – et même un *Ichpol.*

Sartre pouvait il est vrai aussi avoir été frappé par la troisième Section des *Leçons sur la conscience intime du temps* qui, nous l'avons vu, déterminait l'ultime absolu d'auto-constitution simplement comme « flux », mais pas explicitement comme *ipse*. Cependant, comme nous l'avons dit aussi, il paraît difficile d'affirmer que Husserl pensait alors à un flux radicalement anonyme – il nomme explicitement ce flux « subjectivité absolue ». Dans l'ensemble, les textes husserliens (inédits pour la plupart) dans lesquels l'exploration de l'absolu phénoménologique concret vient au premier plan à partir des années vingt (au delà donc de l'élucidation d'un simple *Ichpol*)[195], tendent incontestablement à imposer l'idée d'une *ipséité* absolue. Sartre l'entraperçoit par la lecture de la Quatrième Méditation cartésienne qui perce en direction d'un *Ego*-monade. Mais justement : s'il accepte de penser une conscience pure individuée, il n'est pas question pour lui de la concrétiser en *ipse* ou monade.

De tout cela il ressort qu'en s'orientant vers la position d'un absolu concret (individualisé) qui n'est aucunement un *ipse*, Sartre s'éloigne de Husserl. Il est conduit à distinguer nettement entre deux formes de la conscience – transcendantale et empirique. D'une part la conscience absolue constituante est individuelle, mais sans que ceci implique aucune notion de personnalité concrète (il s'agit simplement d'auto-détermination – et même de recréation – *anonymes*). D'autre part la conscience psychologique constituée (humaine) est envisagée comme concrète (personnalisée). En construisant ainsi une phénoménologie transcendantale originale (différente de celle de Husserl), *Sartre tente un rapprochement très paradoxal avec Spinoza.*

Le paradoxe tient d'abord à l'intervention d'une pensée totalement métaphysique au milieu d'un exposé de phénoménologie transcendantale – toutefois notre étonnement est tempéré par notre connaissance du fait que la phénoménologie de Berlin est déployée sous attracteurs métaphysiques. La première question à se poser est de savoir si Sartre

---

cycle des *Ideen*, le moi personnel a un statut plus ambigu que celui du moi psychique ; par certains aspects il tend à s'identifier à l'*Ego* pur – ce qui explique d'ailleurs que ce dernier possède cette concrétude que rejette l'article sartrien.

[195] Nous abordons ces textes *infra* au § 1.3.3 (« L'*Ego* pur nuisible »)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

reprend à Spinoza son concept d'« individu ». Nous allons voir qu'il n'en est rien.

De manière très intrigante, c'est en effet du côté de l'*Éthique* que Sartre cherche un point d'appui pour éclairer cette pure auto-détermination à quoi se ramène selon lui « l'individualité » de chaque conscience transcendantale. Il écrit (*TE*, p. 23) : « La conscience ne peut être bornée (comme la substance de Spinoza) que par elle-même ». Arrêtons-nous un instant sur ce fugitif mais significatif point de contact entre la première philosophie de Sartre et le spinozisme[196]. Nous tombons alors sur un second paradoxe. Pour penser l'individualité des spontanéités transcendantales en coexistence, Sartre emprunte à Spinoza, non pas (comme on aurait pu s'y attendre) son concept d'« individu », mais bien (comme on ne s'y attendait pas du tout, vu que la spontanéité transcendantale n'est pas du tout substance) son concept de... substance !

Une première remarque s'impose. Si l'on se reporte à la conception spinoziste de l'individu, on voit qu'elle elle nous éloigne plutôt de cette détermination de soi par soi qui chez Sartre définit l'individualité de la spontanéité. Quand, au Livre II de l'*Éthique*, Spinoza déploie la doctrine de l'individu, c'est au niveau des modes finis – et en premier lieu des corps[197] comme modes de l'étendue, c'est-à-dire des « choses singulières existant en acte » (Prop. 11) dont l'âme est l'idée. Tout corps composé, est-il expliqué dans une définition attenante à la Proposition 13, est un Individu. « Quand quelques corps de la même grandeur ou de grandeur différente subissent de la part des autre corps une pression qui les maintient appliqués les uns sur les autres ou, s'ils se meuvent avec le même degré de vitesse ou des degrés différents de vitesse, les fait se communiquer les uns aux autres leur mouvement suivant un certain rapport, nous disons que ces corps sont unis entre eux et que tous composent ensemble un même corps, c'est-à-dire un

---

[196] Il y a chez le jeune Sartre (cf. notre première Partie) et chez Nizan, une commune admiration pour Spinoza, en particulier pour sa doctrine du salut (cf. *CDG*, p. 280).

[197] La définition de l'individu est susceptible d'être généralisée au delà des modes finis de l'étendue, *i e.* à des modes appartenant à d'autres genres d'être (P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979, p. 214). Donc par exemple, pour que la comparaison avec l'article fasse sens, aux modes de la pensée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Individu qui se distingue des autres par le moyen de cette union de corps »[198]. Pas de trace ici, du point de vue ontologique, d'une quelconque détermination en intériorité : l'individu, c'est une certaine proportion réglée de mouvement et de repos (de vitesse) des parties composantes *qui n'est nullement due*, comme par exemple chez Leibniz, à un principe interne d'ordre spirituel mais qui est plutôt l'*effet de lois purement mécaniques* (selon le modèle du pendule simple). Comme le dit M. Guéroult, ce qui fait l'individualité des individus, c'est « en chacun, l'union de corps plus simples en un certain tout qui persiste plus ou moins longtemps, mais appréciablement, dans son identité. « Par cette union de corps un Individu se distingue des autres ». Cette union impose aux corps composants une loi par laquelle leurs mouvements sont réglés et accordés entre eux selon une certaine *proportion* de leurs vitesses, c'est-à-dire de leur mouvement et de leur repos »[199]. On pourrait en effet parler ici d'une loi – mais elle est purement mécanique (tout s'expliquant en dernière instance par la « pression des ambiants », selon l'expression de M. Guéroult) –, réglant les vitesses respectives des différentes parties. Cette conception se reporte sur les corps composants les plus simples qui, à leur tour se distinguent par un rythme particulier de mouvement. D'un bout à l'autre du monde des corps – *mais pas seulement* : cela vaut aussi pour les autres choses singulières existant dans les autres genres d'être (donc pour l'âme) – règne la *loi de la détermination en cascade* : « Un corps en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps qui a aussi été déterminé au mouvement ou au repos par un autre ; cet autre à son tour l'a été par un autre, et ainsi à l'infini »[200].

À vue de pays, nous voici très loin – en un certain sens même à l'opposé – de ce que Sartre appelle l'« individualité » de la spontanéi-

---

[198] Spinoza, *Œuvres*, trad. fr. Ch. Appuhn, t. 3 (Paris, Garnier-Flammarion, 1970), p. 88.

[199] M. Guéroult, *Spinoza*, t. 2, (Paris, Aubier, 1974), p. 156. (M. Guéroult cite la fin de la Définition de l'Individu, éd. Appuhn, p. 88). Cf. aussi p. 168. Et P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, *op. cit.*, p. 214 *sq.*

[200] Spinoza, *Éthique*, Livre II, P. 13, Lemme 3. « Détermination en cascade » est une expression heureuse de M. Guéroult (cf. p. ex. *Spinoza*, t. 1, Paris, Aubier, 1968, p. 338).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

té, qu'il réfère plutôt à la radicale détermination de soi par soi caractérisant ontologiquement cette dernière. Toutefois, comme c'est bien connu, la détermination en cascade des modes finis ramène en dernière instance à la causalité divine, et c'est par ce biais que nous nous rapprochons de la spontanéité sartrienne (jusqu'à un certain point évidemment : le caractère radicalement non substantiel de cette dernière contraste avec l'absolu-substance de l'*Éthique*). En effet, avec la Proposition 28 du Livre I[201] – qu'il faut lire avec les Propositions 26 et 27 – la détermination en extériorité, à l'infini, des choses existantes finies les unes par les autres, *se révèle être aussi le* modus operandi *de Dieu en immanence.* « Une chose, dit au Livre I la Proposition 26, qui est déterminée à produire quelque effet a été nécessairement déterminée de la sorte par Dieu ; et celle qui n'a pas été déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à produire un effet ». M. Guéroult résume clairement la démonstration complexe de cette Proposition. « Il est évident que ce par quoi une chose est cause est quelque chose de positif, c'est-à-dire une certaine perfection ou puissance (...) qui l'incite (la détermine) à quelque effet ; et, de ce fait (*adeo*), ce positif doit, comme toute autre réalité ou perfection finie, être produit par Dieu quant à son essence et à son existence (...). Donc, c'est Dieu même qui, étant la cause efficiente de cette cause, la détermine à produire quelque effet »[202]. Ce qui nous ramène à la puissance de Dieu comme cause nécessaire et absolue de soi et de toutes choses : « De la nécessité de la nature divine, explique Spinoza, doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini » (L. I, Prop. 16). De là suivent les propres de la puissance divine : « Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans subir aucune contrainte » (L. I, Prop. 17, avec ses corollaires : il n'y a rien en lui ou hors de lui

[201] « Une chose singulière quelconque, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée ; et à son tour cette cause ne peut non plus exister et produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini » (*Éthique*, Livre I, Prop. 28).

[202] M. Guéroult, *Spinoza*, t. 1, *op. cit.*, p. 336.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui l'incite à agir ; lui seul est cause libre). « Dieu est cause immanente mais non transitive de toutes choses » (L. I, Prop. 18). Dieu est « éternel » au sens de l'infinité de ce qui se pose par soi dans l'essence et dans l'existence (L. I, Prop. 19).

La conception de l'attribut (ou substance) ici impliquée en dernière analyse[203], *est bien ce qui semble avoir attiré Sartre dans notre page 23 de son article.* Ce qui brouille le sens du passage, c'est que Sartre, tout en rendant hommage à la spontanéité spinoziste, définit pour sa part la spontanéité transcendantale par un trait d'« individualité » qui chez Spinoza n'a pas de sens au niveau de la spontanéité infinie mais seulement au niveau des modes finis. C'est « l'absolue spontanéité de l'action divine »[204] dans l'infinité de ses attributs qui nous paraît constituer ici l'*attracteur métaphysique du champ phénoménologique transcendantal sartrien.* Nous voulons dire par là que le concept de spontanéité transcendantale constitutive de l'essai sur *l'Ego* n'équivaut pas à congédier radicalement et sans nostalgie aucune la spontanéité infinie, éternelle, nécessaire (d'un mot : *causa sui*), que Sartre pouvait trouver dans l'*Éthique* de Spinoza et qui alimentait ses fantasmes de grand écrivain. Nous voyons ici la figure du Dieu *causa sui* se constituer en attracteur de champ (à côté de celle du Dieu librement créateur de toutes choses issue, elle, de la métaphysique cartésienne)[205].

---

[203] Voir les Définitions initiales de l'*Éthique*. La substance ou, identiquement, l'attribut, est cet absolu conçu par soi d'existence en soi et par soi (*causa sui*). Dieu est l'être constitué de l'infinité de telles substances. Ses propres sont la liberté (détermination par soi ou détermination interne), l'éternité (existence nécessaire par soi), et l'infinité. « Comme la ***nécessité*** de produire par soi son existence (***Éternité***) est ce qui permet à Dieu d'accomplir pleinement son action selon la disposition interne de sa nature (***Liberté***), c'est-à-dire d'affirmer absolument son existence (***Infinitude***), infinitude et liberté, nécessité et éternité forment une quadruplicité indissoluble, fondée dans la *causa sui* » (M. Guéroult, *Spinoza*, t. 1, *op. cit.*, p. 74-75). La clé de voûte de tout l'édifice spinoziste semble bien être effectivement la *causa sui*, « l'acte d'absolue position par soi » (*ibid.*, p. 42) dont la définition ouvre l'*Éthique*.

[204] M. Guéroult, *Spinoza*, t. 1, *op. cit.*, p. 77.

[205] Cf. *TE*, p. 64 : « Rien ne peut agir sur la conscience parce qu'elle est cause de soi ». (L'existence d'un attracteur métaphysique de la conscience transcendantale apparaît clairement plus loin avec cette caractérisation de la conscience pure : « un être dont l'essence implique l'existence », *TE*, p. 66). Dans les *Carnets* de guerre *l'ens causa sui* hantera le pour soi comme un irréalisable (*op. cit.*, p. 314, 443-44, etc.).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il est bien clair toutefois que la conception spinoziste ne peut pas passer *telle quelle* dans la phénoménologie de *La transcendance de l'Ego*. La spontanéité sartrienne « existe » en ce sens que, s'arrachant radicalement à la réalité brute – éclatant au milieu d'elle comme un néant –, elle n'est *pas du tout* substance alors que la spontanéité spinoziste *est* la substance même dans son mouvement absolument positif d'auto-engendrement[206]. Et pourtant, cette substance spinoziste exerce manifestement une forte attraction sur la pensée sartrienne de la spontanéité pure. Pourquoi ? Sartre est très certainement attiré par l'*infinité* de la substance spinoziste, que le Scolie I de la Proposition 8 au Livre I de l'*Éthique* définit comme « affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque » et la Lettre 35 à Hudde comme l'*illimitation nécessaire de ce qui existe nécessairement par soi*[207]. La première définition met l'accent sur l'aspect de spontanéité absolue de l'être infini, la seconde sur son aspect d'illimitation nécessaire (éternité). Chez Sartre la détermination de la conscience transcendantale dans l'article de Berlin va subir l'attraction du concept d'infinité essentiellement sous sa première forme puisque aucune nécessité ne règle l'existence de la conscience pure. De sorte que cette dernière apparaît principalement comme autoproduction absolument libre, par rapport à laquelle doit être entièrement pensée l'illimitation (en étant donc détachée de toute idée d'un être nécessaire et éternel). Quoiqu'il en soit, si l'on prend le concept de détermination au sens de limitation[208] –, *on doit dire que la substance spinoziste est in-déterminée*

---

[206] On pourrait aussi souligner la différence entre une spontanéité qui s'oppose à la liberté (Sartre, cf. *TE*, p. 80) et une spontanéité – ou plutôt auto-détermination – qui s'identifie à la liberté (Spinoza, cf. *Éthique*, Définition 7 : « cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir »).

[207] M. Guéroult, *Spinoza*, t. 1, *op. cit.*, p. 71. Lettre à Hudde, in Spinoza, *Œuvres*, t. 4 (Paris, Garnier-Flammarion, 1966), p. 244-245.

[208] C'est l'un de ses deux sens fondamentaux chez Spinoza, son sens, disons, négatif. Cf. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 178. « Spinoza n'emploie pas le terme *determinatio* seulement dans le sens d'une limitation, dont les implications sont négatives ». Cf. *Éthique*, L. I, Déf. 7 : « Cette chose est dite libre qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée pas soi seule à agir : cette chose est dite nécessaire ou plutôt contrainte qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet dans une condition certaine et déterminée ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou il-limitée et c'est très probablement cette propriété qui a attiré Sartre[209]. Les modes finis peuvent bien se limiter les uns les autres au sein d'un même genre en se déterminant en cascade (comme nous venons de le rappeler), la substance, elle, possède *l'il-limitation de ce qui est en soi et est conçu par soi*, c'est-à-dire de ce qui existe nécessairement par soi et que Sartre appelle (contrairement à Spinoza) « l'individu ».

Il nous semble que cette il-limitation hante pour ainsi dire la conception sartrienne de la conscience pure (aussi bien dans le registre littéraire que philosophique) dans les années d'avant-guerre. En particulier, dans l'article sur l'*Ego*, lorsque Sartre cherche à penser (contre Husserl) un absolu transcendantal quasi-illimité qui ne soit pas du tout *ipse* ni *a fortiori Ego*, il retrouve – jusqu'à un certain point (la divergence reste fondamentale entre l'absolu-substance et l'absolu non substantiel) – la distinction spinoziste entre absolu et subjectivité. Car la substance spinoziste, affirme à juste titre P. Macherey, « est ce qui ne peut être sujet, dans la mesure où, étant absolue, donc indéterminée, elle ne peut être déterminée comme un tout. Inversement, le sujet est ce qui, de par sa limitation propre, ne peut être substance »[210]. Or chez Sartre l'intuition originelle de la conscience est bien celle d'une indétermination si radicale qu'elle est pour ainsi dire « sans visage » – absolument sans forme (ni celle de l'ipséité, ni celle de l'*Ego*) et donc aucunement subjectivité. Encore en 1939 nous l'avons vu (cf. la lettre à S. de Beauvoir)[211], Sartre reste attiré par une conception dans laquelle la réalité-humaine finie – c'est-à-dire la personne concrète

---

[209] P. Macherey (*op. cit.*, p. 176-177) revient sur le sens négatif de la détermination. « La notion de détermination enveloppe (...) une négation, et elle s'applique aux choses qui sont limitées par une autre de même nature [*Éth.*, L. I, Déf. 2]. En ce sens, la substance qui est par dessus tout illimitée est aussi indéterminée : « Puisque la détermination ne marque rien de positif, mais seulement une privation dans la nature de l'existence conçue comme déterminée, il s'ensuit que ce dont la définition affirme l'existence ne peut être conçu comme déterminé » [Lettre 36 à Hudde] ».

[210] P. Macherey, *op. cit.*, p. 160. Cette différence entre la substance spinoziste et le sujet (= l'individu fini, l'existant composé d'éléments partiels unifiés en extériorité) est au centre de l'ouvrage, qui vise à montrer l'irréductibilité des problématiques hégélienne et spinoziste (cf. aussi par exemple p. 223). Rappelons la thèse essentielle de la première philosophie sartrienne : la conscience pure n'est pas sujet (ni *Ego*-pôle ni même *ipse*).

[211] Cf. *supra*, p. 630 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans son *Umwelt* – serait habitée par une spontanéité infinie radicalement étrangère à elle, c'est-à-dire par une conscience non subjective (anonyme) et sans visage.

Il est probable que la critique définitive des rêveries sur la spontanéité infinie passe par l'assomption sans réserves de l'insurmontable facticité et de la finitude de la conscience. Quand cela est-il acquis ?

Il n'est pas aisé, dans les textes des années trente, et jusque dans *L'être et le néant*, de percevoir où en est exactement Sartre par rapport à cette question de la « facticité » et de la « finitude », ne serait-ce qu'en raison d'un assez grand flottement terminologique. Nous ne pouvons ici que proposer une hypothèse dont la justification complète supposerait de longues analyses. L'émergence, dans la seconde Partie de *L'être et le néant*, d'une problématique onto-phénoménologique de l'ipso-mondanéisation facticielle et finie modifie assez profondément – en dépit de la persistance apparente de certains philosophèmes (contingence, spontanéité, finitude) – ce que Sartre avait commencé de penser dans l'entre-deux-guerres. Soit sous la forme d'une métaphysique en suspens dans les textes littéraires ou déployée dans son Diplôme de psychologie. Soit sous la forme de la phénoménologie transcendantale des deux œuvres de Berlin. Certes, dans les œuvres d'avant-guerre, la conscience apparaît dans certains cas (cf. *La Nausée*) comme possédant une détermination qui annonce en quelque sorte la « facticité » : sa participation à la secrète faiblesse des choses. Et en outre, dans la mesure où elle paraît quasiment condamnée à faire librement et dans l'angoisse ses choix d'existence au sein de son monde environnant fini[212], la conscience humaine pourrait être dite par anticipation « finie »[213]. Mais d'une part il faut toujours avoir

[212] Dans « L'enfance d'un chef », tout le début de la vie de Lucien Fleurier porte la marque – dans une étrange proximité à l'enfant des *Mots* – d'un insupportable sentiment de gratuité. « « Qu'est-ce que je suis, *moi* ? » Il y avait cette brume enroulée sur elle-même, indéfinie. « Moi ! » » (*Le Mur*, *OR*, p. 353). Lucien finit par fuir cette angoissante indétermination par l'affirmation radicalement inauthentique de ses droits, de sa foi dans les valeurs bourgeoises, et de son antisémitisme.

[213] Sartre appelle assez arbitrairement « facticité » de la liberté le fait que nous sommes condamnés à la liberté (*EN*, p. 565) – on pourrait appeler tout aussi légitimement nommer cet aspect de la liberté sa « finitude ». (Finis, nous ne pouvons que choisir tout ce que nous faisons : ceci *plutôt que cela*, cela *plutôt que ceci*, etc. Infini, Dieu ne choisit pas). Rappelons que dans la « Note sur l'intentionnalité », la transcendance n'est déterminée clairement ni comme facticielle ni comme finie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

présent à l'esprit le fossé séparant des œuvres littéraires à contenu métaphysique de textes conceptuellement articulés d'inspiration phénoménologique (même s'il subissent l'influence de la métaphysique). Et, d'autre part, la participation de la conscience humaine à une spontanéité absolue d'arrachement à l'en soi chosique et de recréation de soi et du monde, n'est jamais franchement niée, ce qui relativise fortement l'anticipation d'une doctrine de la facticité et la finitude.

C'est seulement en 1939-1940 que Sartre s'engage dans une philosophie de la « réalité-humaine » plus franchement déterminée comme « facticielle » et « finie » (dans le langage de cette époque, cette réalité-humaine est irréductiblement « située »). Mais c'est aussi à ce moment qu'il abandonne le projet d'élaborer une philosophie transcendantale pour se tourner vers une « métaphysique » (de la réalité-humaine précisément). Ce qu'apporte ensuite de véritablement neuf *L'être et le néant* (du moins dans ses trois premières Parties), c'est d'abord la nouvelle démarche de réduction ontico-ontologique permettant de déposer cette métaphysique. Ensuite c'est la pensée (déployée essentiellement dans sa seconde Partie) d'*un ipse radicalement facticiel* (surgi d'une décompression de l'en soi, événement qui le transit de part en part) – et *radicalement fini* (au sens où *l'ipse* ne peut jamais faire avec lui même une totalité achevée, ce que prouve sa structure de manque). Cependant, comme nous l'avons indiqué[214], à partir du moment où Sartre aborde, au delà de l'étude de l'ipso-mondanéisation, l'élucidation de la réalité-humaine libre au milieu du monde où elle agit (principalement avec la quatrième Partie), apparaissent des analyses qui tendent à nous ramener en deçà de ce qui a été acquis par l'onto-phénoménologie de l'ipso-mondanéisation facticielle et finie. En particulier l'interprétation de la liberté totale et infinie renoue avec les anciennes convictions sur la spontanéité de re-création de soi *ex nihilo*. Car dans *La transcendance de l'Ego*, il est clair que la conception d'une spontanéité en son fond infinie (il-limitée) exerce fortement son attraction sur la phénoménologie transcendantale qui s'y déploie. (Nous verrons un plus loin comment l'introduction du thème de la créativité *ex nihilo* de la spontanéité de la conscience transcendantale conduit à placer la phénoménologie sartrienne sous attracteur non plus spinoziste mais cartésien).

[214] Cf. *supra*, Introduction, p. 32 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Bien entendu, Sartre peut se réclamer ici tout simplement de l'idéalisme transcendantal de Husserl – comme il le dit lui-même, il « suit » Husserl « dans chacune des admirables descriptions où il montre la conscience transcendantale constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique » (*TE*, p. 18). Mais son concept de spontanéité anonyme de recréation de soi s'éloigne en vérité fortement du strict concept phénoménologique husserlien de conscience transcendantale constituante, précisément en ceci qu'il subit l'attraction (avouée) du concept *métaphysique* (ici spinoziste) de *causa sui*. Et ce malgré l'abîme de sens séparant en principe la substance en soi et conçue par soi, de l'absoluité non substantielle de la conscience pure telle qu'il la conçoit. Car la détermination de la spontanéité comme « absolu non substantiel »[215] (*TE*, p. 25) marque *in fine* l'impossibilité pour Sartre d'adhérer totalement à la conception husserlienne de la conscience transcendantale – comme *a fortiori* à la détermination spinoziste de l'absolu : nous le savons depuis la « Note », la doctrine de l'éclatement d'un rien radical au milieu de l'en soi mine la problématique d'une spontanéité *véritablement* « créatrice » au sens de Husserl[216]. Pourtant, paradoxalement, hommage est rendu dans *La transcendance de l'Ego* à la phénoménologie transcendantale constitutive de Husserl, et même à la substance spinoziste ! L'équivoque et les hésitations ne pourront être levées – et encore ne le seront-elles pas totalement, comme notre analyse de la quatrième Partie de l'*Être et le néant* l'a montré – tant que ne sera pas déployée la doctrine onto-phénoménologique de l'ipséité facticielle et finie. Dans l'essai sur l'*Ego* le concept fondamental est celui d'une spontanéité transcendantale constitutive et non pas d'une ipséité prise en ce sens. Nulle part il n'y est dit que la conscience doit être comprise comme *investie* par l'être qu'elle n'est pas (donc originairement facticielle), ni qu'elle est condamnée à ne faire avec qu'elle

[215] Cette remarquable expression de l'article sur l'*Ego* revient à la p. 23 de *L'être et le néant*.

[216] Et *a fortiori* la doctrine de la spontanéité « productive » au sens de Spinoza. Rappelons que Husserl a contresigné l'article de Fink : « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », et donc l'interprétation de la conscience transcendantale comme « créatrice » (in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 163).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même une totalité inachevée (selon la structure du manque). Ce qui est vrai, c'est qu'en déterminant (déjà de manière déjà très personnelle) cette spontanéité comme « non substantielle », Sartre ouvre un chemin qui *pourra* le conduire à l'ipséité facticielle et finie (mais il ne s'y engage pas encore véritablement). En effet dire de la spontanéité qu'elle est non substantielle, n'est-ce pas signifier 1) qu'elle est échappement insurmontable à soi (ce qui anticipe sur la finitude du pour soi), 2) vers la substantialité qui lui échappe par principe parce qu'elle n'« est » jamais, mais éclate comme néant au milieu de l'en soi (ce qui anticipe sur la facticité du pour soi) ?

Il nous faut maintenant analyser la manière dont Sartre utilise ce concept de spontanéité non substantielle pour étayer sa *troisième* critique de l'égologie transcendantale. Faisons auparavant le bilan des deux premiers moments critiques. Ils sont orientés sur l'*inutilité* de l'*Ego* transcendantal, dans le contexte à la fois de la problématique de l'*Ichpol* et de l'*ipse* concret (monade). Pour ce qui concerne l'*Ichpol*, les raisons de le poser, du point de vue même des textes husserliens, ne sont pas vraiment contraignantes dès lors qu'on ne lui confère jamais de fonction essentielle dans la constitution de l'immanence phénoménologique ou dans la constitution du transcendant. Pas plus n'apparaît-il vraiment nécessaire de penser la pluralité des consciences transcendantales comme « monadologique », c'est-à-dire comme pluralité d'« *ipse* concrets » ou d'« *Ego*-monades ». (Ce que Husserl pour sa part avait bel et bien commencé d'affirmer dès les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*). Pour Sartre, si les consciences transcendantales doivent bien coexister comme des « individus » (des absolus d'auto-détermination), cela ne signifie aucunement qu'elles se rapportent nécessairement les unes aux autres en tant qu'« *Ego*-monades ». Les consciences transcendantales sont des *individualités d'où la forme du sujet est absente* (mais capables de *constituer* les subjectivités en tant que transcendances). « La conception phénoménologique de la conscience, affirme Sartre, rend le rôle unifiant et individualisant de la conscience totalement inutile. C'est la conscience au contraire qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je. Le Je transcendantal n'a donc pas de raison d'être »[217].

[217] *TE*, p. 23.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cependant il faut maintenant aller plus loin dans la critique : l'*Ego* n'est pas seulement « inutile » : il est « nuisible ».

1.3.3 L'*Ego* pur nuisible

« Mais en outre ce je superflu est nuisible » (*TE*, p. 23), entendons : incompatible avec la façon proprement sartrienne de penser la conscience transcendantale. En quatre pages absolument décisives pour l'ensemble de l'article[218], Sartre fixe les principaux traits de cette conscience. Deux sortes de difficultés sont à relever ici. D'abord ces traits sont posés comme évidents, sans qu'on éprouve apparemment le besoin de les justifier. La Conclusion de l'article, de fait, affirmera (*TE*, p. 77-78) que la réflexion pure donne la conscience transcendantale de manière évidente sans *Ego*, c'est-à-dire comme spontanéité non substantielle de recréation de soi. Ensuite les caractérisations de la conscience pure sont livrées en désordre, il est difficile de les hiérarchiser en distinguant éventuellement des traits plus fondamentaux et des traits dérivés[219].

À supposer – il faut toujours partir de là – que la conscience transcendantale soit cet éclatement primordial au milieu de l'en soi que la « Note sur l'intentionnalité » mettait en avant, qu'en est-il de cette conscience dans son être propre ? Précisément qu'elle n'« est » pas mais « existe »[220], au sens où elle se fait être perpétuellement ce qu'elle est. Ce qui peut se dire aussi : c'est une « spontanéité » se

---

[218] *TE*, p. 23-26.

[219] M. Lutz-Müller (*Sartres Theorie der Negation*, *op. cit.*) construit son commentaire en trois moments, d'une manière passablement arbitraire. La conscience transcendantale est, dit-il, 1) transparente 2) absolue mais non substantielle 3) spontanée.

[220] Dans l'article, « existence » se dit principalement en deux sens opposés, et constitue donc un terme équivoque. D'abord il signifie le mode d'être de la chose inerte (*TE*, p. 49) ; ensuite le mode d'être de la conscience spontanée (*TE*, p. 23-24, 24, 26, 77). Ajoutons qu'« existence » peut enfin désigner le mode d'être dégradé de la spontanéité de conscience (*TE*, p. 61). (On doit ici encore regretter le manque de précision terminologique).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« recréant » perpétuellement elle-même ; ou encore : c'est un « absolu non substantiel »[221].

En outre, cet absolu non substantiel d'existence est aussi un absolu d'auto-donation irréfléchie[222]. « *Exister* pour la conscience, dira l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (en renvoyant à Husserl), c'est *s'apparaître* »[223]. De même ici Sartre affirme (*TE*, p. 23-24) : « L'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant* ». L'absolu de recréation de « soi » dans l'existence n'« est » que la conscience (de) soi de l'éclatement intentionnel vers le transcendant[224]. En retour

---

[221] *TE*, respectivement p. 25, 77, 79 (spontanéité) ; p. 60, 61, 79 (recréation) ; p. 25 (non substantialité). Dans une certaine équivoque, la recréation de soi voisine avec l'auto-détermination (*TE*, p. 23, 77, 69) – l'attracteur cartésien avec l'attracteur spinoziste.

[222] L'ordre que nous suivons est celui de l'article, tandis que l'ordre inverse – de l'auto-donation à l'existence – caractérise les descriptions parallèles de « l'être du *percipere* » au § III de l'Introduction de *L'être et le néant*. Dans ce dernier ouvrage, on passe de la « présence (à) soi » à son statut ontologique de néant (*EN*, p. 115-121). Chez Husserl, en règle générale (cf. en particulier la seconde Section des *Ideen... I*), c'est plutôt le mode de donation qui commande la position du sens d'être.

[223] *ETE*, p. 10. Et aussi p. 8 : « Toute conscience existe dans la mesure exacte où elle est conscience d'exister ». Et encore *Ion*, p. 1 : « En aucun cas, ma conscience ne saurait être une chose, parce que sa façon d'être en soi est précisément un *être pour soi*. Exister, pour elle, c'est avoir conscience de son existence. Elle apparaît comme une pure spontanéité, en face du monde des choses qui est pure inertie ».

[224] « Conscience (de) soi » est une expression qui apparaît dans le § III de l'Introduction de *L'être et le néant* et qui éclaire notre passage de *La transcendance de l'Ego*, même s'il ne faut pas considérer (cf. M. Lutz-Müller, *op. cit.*, p. 29-50) que les deux problématiques sont purement et simplement au même niveau. M. Lutz-Müller rétro-projette à tort sur l'article une conception « dialectique » de la conscience qui est au centre de son interprétation de *L'être et le néant* – la conscience (de) soi-conscience d'objet devenant l'unité dialectique d'une immédiateté et d'une médiation. Il reconnaît cependant en plusieurs passages de son livre (p. ex. *op. cit.*, p. 48) que *La transcendance de l'Ego* reste en deçà d'une véritable dialectique – ce qui est certain : si déjà une lecture dialectique des structures du pour soi dans *L'être et le néant* dépasse largement ce que le texte dit explicitement, *a fortiori* peut-on douter que la conception de la spontanéité transcendantale de l'article soit « dialectique ». Non pas d'ailleurs pour la raison que donne M. Lutz-Müller (à savoir que la conscience transcendantale spontanée tendrait à y être comprise comme immédiateté simple, non

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cette conscience (de) soi n'« est » que l'auto-manifestation de « l'absolu non substantiel » d'existence : l'auto-donation ne cristallise pas en connaissance de soi (réflexion objectivante), mais reste le mouvement essentiellement instable du reflétant-reflété qui définit la translucidité de l'irréflexion. « Tout est (...) clair et lucide dans la conscience, explique Sartre : l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence. Il faut ajouter que cette conscience de conscience – en dehors des cas de conscience réfléchie sur lesquels nous insisterons tout à l'heure – n'est pas *positionnelle*, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet. Son objet est hors d'elle par nature et c'est pour cela que d'un même acte elle le *pose* et le *saisit*. Elle-même ne se connaît que comme intériorité absolue. Nous appellerons une pareille conscience : conscience de premier degré ou *irréfléchie* »[225].

Or un tel absolu non substantiel ne saurait être un *Ego*, affirme immédiatement Sartre, pas plus que la conscience (de) soi où s'apparaît cet absolu ne saurait être comprise comme une réflexion objectivante

---

médiée par le rapport au transcendant), mais parce que, de manière générale, de *La transcendance de l'Ego* à *L'être et le néant*, la conscience (de) soi–conscience d'objet *n'est jamais pensée de façon dialectique.* (Lors de la rédaction de *L'être et le néant*, Sartre n'a pas encore lu Hegel de manière approfondie, la première discussion sérieuse de la dialectique hégélienne apparaissant seulement dans les *Cahiers pour une morale*).

[225] *TE*, p. 24. Le verbe fautif « se connaître », qui réapparaît plus loin (*TE*, p. 66), sera corrigé dans *L'être et le néant*. Cf. *EN*, p. 19 : la conscience (de) soi, dit Sartre, est « rapport immédiat et non cognitif de soi à soi ». Les analyses de *L'être et le néant* seront reprises dans une Communication à la Société française de philosophie, le 2 Juin1947 : « la conscience non thétique n'est pas une connaissance » (*Bulletin de la Soc. fr. de ph.*, p. 65). Comme c'est bien connu, la distinction entre conscience positionnelle (thétique) et non-positionnelle (non-thétique, neutralisée), vient de Husserl ; cf. par exemple *Ideen... I*, § 103-108 (étude des « modalités doxiques » de la conscience pure), § 109-112 (étude de la « modification de neutralité »). D'un point de vue strictement husserlien, Sartre s'exprime dans son article de manière imprécise en assimilant la conscience thétique (ou positionnelle) à la conscience objectivante et, corrélativement, la conscience non-thétique (ou non-positionnelle) à la conscience non objectivante. En effet, dans le passage cité, il dit que la conscience d'un objet transcendant « pose et saisit » ce dernier ». En vérité, elle « l'objective » nécessairement, mais ne le « pose » qu'éventuellement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

où s'opacifierait par cristallisation la translucidité de l'irréfléchi[226]. Sartre vise, de manière explicite, l'*Ego*-monade des *Méditations cartésiennes* mais aussi, quoique de manière plus discrète, l'*Ichpol* du cycle des *Ideen* : on disait qu'il était « inutile », on affirme maintenant qu'il est « nuisible »[227].

Dans la conscience (de) soi translucide visant ou se donnant un objet transcendant, demande Sartre (*TE*, p. 24-25), « y a-t-il place pour un Je ? La réponse est claire : évidemment non. En effet ce Je n'est ni l'objet (puisqu'il est intérieur par hypothèse) ni non plus *de la conscience*, puisqu'il est quelque chose *pour* la conscience, non pas une qualité translucide de la conscience, mais en quelque sorte, un habitant ». L'*Ego* « habitant », c'est la fin de la translucidité de la

---

[226] L'opacification (Cf. *CDG*, p. 440) est la métaphore désignant l'inertification de la spontanéité transcendantale, c'est-à-dire son altération en psychique, ou si l'on préfère sa réification. S'il y avait, écrit Sartre (*TE*, p. 23), un *Ego* transcendantal, « il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience ». Ici l'opacification est l'effet de la réflexion objectivante. Au delà des métaphores, l'objection faite à Husserl est celle-ci : si la conscience transcendantale est posée comme *Ego* (pour les *Ideen... I* il s'agit essentiellement d'un *Ego* formel et vide), *alors bon gré mal gré* on la réifie, ce qui est absurde puisque la conscience pure est par principe ce qui *n'est pas* (Husserl le reconnaît lui-même) le monde des choses transcendantes, mais plutôt ce qui est libéré par déposition-réduction de ce monde. « Translucidité » (*TE*, p. 25) est peut-être un écho de la « *Durchsichtigkeit* » heideggérienne (*SUZ*, p. 146 ; trad. fr. *ET*, p. 120), mais plus sûrement une métaphore favorite de l'écrivain Sartre. (Cf. p. ex. *EN*, p. 88, *CDG*, p. 465). Sartre utilise aussi volontiers l'image de la « transparence ». Cf. p. ex. *Les Mots*, p. 73 : « Dans mon joli bocal, dans mon âme, mes pensées tournaient, chacun pouvait suivre leur manège : pas un coin d'ombre. Pourtant, sans mots, sans forme ni consistance, diluée dans cette innocente transparence, une transparente certitude gâchait tout : j'étais un imposteur ». Et aussi *Ion*, p. 126. La métaphore de la lumière est au centre de la « Note sur l'intentionnalité ».

[227] La critique de l'*Ichpol* comme nuisible est à la p. 25 de l'article. Le passage est loin d'être totalement clair. « Le Je, écrit Sartre, avec sa personnalité, est, si formel, si abstrait qu'on le suppose, comme un centre d'opacité. Il est au moi concret et psycho-physique ce que le point est aux trois dimensions : il est un Moi infiniment contracté ». Sartre semble vouloir dire qu'introduire dans la conscience transcendantale (comme le fait Husserl dans les *Ideen... I*), un *Ego*-pôle vide et formel (*Ichpol*) c'est, même si on ne le veut pas explicitement, réifier cette conscience ; en tant que support abstrait = X des vécus transcendantaux, l'illusoire *Ego* formel-transcendantal peut être considéré comme une sorte d'« infinie contraction » de l'*Ego* psychique concret. (Cette dernière métaphore reste largement obscure).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience (de) soi, c'est-à-dire de l'apparaître à soi d'un existant radicalement non substantiel. La « sphère transcendantale », écrit Sartre en ce sens dans la Conclusion de son article (*TE*, p. 77), « est une sphère d'existence absolue, c'est-à-dire de spontanéités pures, qui ne sont jamais objets et qui se déterminent à exister ». Ici de même il reproche à Husserl de n'avoir pas su aller jusqu'au bout de l'intuition de la conscience comme « absolu *non substantiel*. Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même. Elle reste donc un phénomène au sens ou « être » et « apparaître » ne font qu'un. Elle est toute légèreté, toute translucidité. C'est en cela que le *cogito* de Husserl est si différent du *cogito* cartésien »[228]. Pour Sartre, dès l'*Ichpol* des *Ideen... I* – l'évolution ultérieure vers l'*Ego*-monade ne faisant que confirmer le mauvais tournant de 1913 –, l'immanence transcendantale est mésinterprétée en absolu substantiel, l'instable conscience (de) soi se fige à tort en connaissance de soi, l'*Ego* vient recouvrir sans justification convaincante l'anonymat de l'irréflexion. Pour évaluer la pertinence de cette critique, examinons d'abord si l'*Ichpol* du cycle des *Ideen* est assimilable à un principe substantiel, puis en quoi l'*ipse* comme cours de vie concrète nous maintient éventuellement dans le cercle de la substantialisation indue de la conscience pure irréfléchie.

Sous l'influence du concept métaphysique de spontanéité de recréation de soi, la phénoménologie transcendantale déployée dans *La transcendance de l'Ego* refuse de se fonder sur l'*Ego* pur réfléchissant comme principe d'identité soi-disant nécessaire à la constitution du champ transcendantal. Certes Husserl a eu raison, du point de vue sartrien, de déterminer (dans les *Ideen... I*) la conscience transcendantale comme un « absolu » – sous la forme d'un absolu « constituant » (*TE*, p. 18) –, mais il ne s'est malheureusement guère préoccupé d'affirmer le caractère « non substantiel » de l'immanence absolue, *au contraire*.

Pour s'en apercevoir, il suffit de revenir brièvement sur la seconde Section des *Ideen... I* (que nous avons déjà analysée en commentant la

[228] *TE*, p. 25. Dans *Être et temps*, la critique de la notion d'*Ego* (§ 25) repose sur quelque chose de comparable, à savoir le refus d'interpréter le sens ontologique du *Dasein* comme « *Vorhandenheit* » (substantialité, être-sous-la-main).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Note sur l'intentionnalité »)[229]. Comme l'a bien aperçu R. Boehm[230], la fameuse formule : « L'être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe *nulla « re » indiget ad existendum* »[231], renvoie aux *Principes de la philosophie* de Descartes (Proposition 51 de la Première partie) : « Lorsque nous concevons la substance (*substantia*) nous concevons seulement une chose (*res*) qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister (*ut nulla alia re indigeat ad existendum*) ». On peut bien reconnaître que la référence des *Ideen... I* à la substance cartésienne ne constitue qu'un commencement, une manière d'amorcer la réduction, en cours déjà de dépassement dès ces pages de la seconde Section[232], il reste que l'absolu constituant ne prend jamais dans cette œuvre l'aspect (qu'il a précisément chez Sartre) d'une « spontanéité » radicalement « non substantielle ». Il est manifeste en particulier qu'en déterminant l'immanence phénoménologique comme *Ichpol* (dans les *Ideen... I* principalement), c'est-à-dire comme point-zéro d'où rayonnent les intentions, pôle pouvant toujours se *réidentifier* réflexivement comme *le même* dans tous les horizons de la temporalité immanente – *Husserl du point de vue de Sartre perd tout à fait de vue le caractère non substantiel de la conscience transcendantale.* D'ailleurs, au § 23 des *Ideen... II*, l'*Ichpol* d'où rayonnent les intentions est posé comme *toujours présent* (actuellement ou potentiellement), même si les intentions, elles, ne cessent de s'écouler dans le temps, et cette présence est celle d'une « auto-perception » par laquelle

---

[229] Cf. *supra*, p. 556 *sq.*

[230] R. Boehm, « *Das Absolut und die Realität* », in *Vom Gesichtpunkt der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 82 *sq.* Chose curieuse, Sartre et Husserl s'opposent en se référant tous les deux à Descartes. Mais ils n'invoquent pas la même thèse du système. Husserl appuie sa phénoménologie de l'*Ego* pur sur la définition cartésienne de la substance, et Sartre sa phénoménologie de la spontanéité sur la théorie du Dieu librement créateur de toutes choses (y compris des vérités éternelles).

[231] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 104 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 162.

[232] P. Ricœur, Introduction à sa traduction des *Ideen... I*, p. XVI-XVII. « La conscience est non seulement *autre* que la réalité, mais la réalité est *relative* à la conscience en ce sens qu'elle s'y *annonce* comme une *unité de sens* dans un divers d'esquisses convergentes ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'*Ego* pur *se saisit comme permanence dans le temps*[233]. Du moi pur, Husserl affirme (comme on l'a vu) : « C'est en tant qu'*Ego* identique de ce temps immanent qu'il est »[234]. Prenons un exemple. Moi-même qui actuellement m'investit dans telle intention présente (écrire la dixième page d'un texte philosophique) avec tels horizons d'inactualités passées (l'écriture de la neuvième page) et futures (l'écriture de la onzième page), *je suis le même que celui qui*, hier s'investissait dans l'écriture de la page neuf, l'attente de la page dix, le souvenir de la page huit, *et le même que celui qui*, demain, s'investira au présent dans l'écriture de la page onze, l'attente de la page douze, le souvenir de la page dix. Toujours un seul et même moi maintient son identité à travers le changement continuel des vécus. Les vécus peuvent donc bien sans cesse s'écouler, le moi qui vit en eux demeure le même *et peut toujours se réidentifier réflexivement comme le même*. Avec ce principe de permanence de l'*Ego* pur dans le temps, nous sommes à l'opposé de la radicale impermanence de la conscience transcendantale sartrienne qui sans cesse se récrée à neuf – ce que signifie pour une large part dans *La transcendance de l'Ego* le concept de « spontanéité ».

Ce dernier concept n'est pas absent des *Ideen... I* (encore qu'il soit rare)[235]. Dans le passage le plus important qui lui soit consacré (au cours de l'étude noético-noématiques des « synthèses »)[236], Husserl affirme que l'*Ego* transcendantal est une « spontanéité » dans la mesure où il *s'investit activement* dans les synthèses, c'est-à-dire qu'il « opère » (« *vollzieht* ») ces dernières en effectuant la « position » (« *Setzung* ») qui traverse l'intentionnalité synthétisante. « Une synthèse, dit-il, peut être *opérée* pas à pas ; elle devient ; elle naît par *production (Produktion) originelle*. Cette originarité du devenir dans le flux de conscience est tout à fait typique. Thèse (*These*) et synthèse

---

[233] L'interprétation sartrienne conduit à suggérer que l'*Ego* transcendantal au sens de Husserl signifierait permanence dans le temps, c'est-à-dire substance au sens de Kant. Rappelons en effet que la « première analogie de l'expérience » de la *Critique de la raison pure* affirme le principe de la « permanence de la substance » dans le temps (*CRP*, p. 219).

[234] Husserl, *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 103 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 154.

[235] Pour les différentes occurrences, cf. l'index analytique établi par P. Ricœur à la fin de sa traduction (*Idées... I*, p. 556).

[236] Husserl, *Ideen... I*, § 120-123.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(*Synthese*) deviennent, tandis que le moi pur fait de façon actuelle un pas après un pas ; lui-même vit dans le pas qu'il fait et « progresse » avec lui. Sa *libre spontanéité (freie Spontaneität)*, sa *libre activité (Aktivität)* consistent à poser (*Setzen*), apposer, poser en antécédent et en conséquent, etc. ; il ne vit point dans ces thèses (*Thesen*) comme un habitant passif ; ce sont plutôt des rayons qui émanent de lui comme d'une source originelle de production (*Erzeugungen*). Chaque thèse débute par une *initiative* (*Einsatzpunkt*), par un point où la *position prend son origine* (*Ursprungssetzung*) ; telle est la première thèse, telle est aussi chacune des autres dans l'enchaînement de la synthèse. Cette « initiative » appartient précisément à la thèse (*Thesis*) comme telle ; elle est le mode remarquable où se manifeste son actualité (*Aktualität*) originelle. Elle est quelque chose comme le *fiat*, l'initiative du vouloir (*Wollen*) et de l'agir (*Tun*) »[237]. Comme spontanéité, le moi peut être dit – c'est le mot très fort qui réapparaît dans l'article de Fink des *Kantstudien* – « créateur » (« *schöpferisch* »)[238].

On pourrait tout à fait croire ici à une certaine convergence entre Husserl et Sartre, mais ce dernier (qui ne cite pas, c'est significatif, ce passage des *Ideen... I*) reste ferme dans son rejet de l'égologie transcendantale husserlienne : un *Ego* pur qui s'investit en opérant activement les synthèses de ses vécus (au point de pouvoir même être dit « créateur » de ces synthèses) *reste pour lui un absolu substantiel.* En effet il ne suffit pas de donner vie à l'*Ego* en l'envisageant, non plus comme pôle vide, mais comme ipséité concrète s'engageant dans certaines opérations de synthèses, s'y maintenant éventuellement ou au contraire s'en détachant[239], pour désubstantialiser radicalement l'absolu transcendantal. D'un point de vue sartrien l'échappée vers l'*Ego*-monade constitue, pour reprendre la forte expression de J.-T Desanti, un « cul-de-sac »[240]. « Si le Je est une structure nécessaire de la conscience, affirme l'essai (*TE*, p. 25-26), ce Je opaque est élevé

---

[237] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 281-282 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 413-414

[238] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 282 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 414.

[239] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 282-283 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 414-415 : distinctions au sein du moi pur entre « créer », « avoir sous son emprise », « maintenir sous son emprise », « laisser échapper ».

[240] J.-T Desanti, « Sartre et Husserl ou les trois cul-de-sac de la phénoménologie », in *Les temps modernes*, Oct.-Déc. 1990, n[os] 531-533, p. 350-364.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du même coup au rang d'absolu. Nous voilà donc en présence d'une monade. Et c'est bien, malheureusement, l'orientation de la nouvelle pensée de Husserl (voir les *Méditations cartésiennes*). La conscience s'est alourdie, elle a perdu ce caractère qui faisait d'elle l'existant absolu *à force d'inexistence*. Elle est lourde et *pondérable*. Tous les résultats de la phénoménologie menacent ruine si le Je n'est pas au même titre que le monde un existant relatif, c'est-à-dire un objet *pour* la conscience ».

J.-T Desanti a bien aperçu (dans son *Introduction à la phénoménologie*) tout ce qui séparait l'*Ego*-monade des *Méditations cartésiennes*, posé dans le mouvement par lequel se constitue la phénoménologie comme science absolument rigoureuse, et l'ubiquité radicale de la conscience transcendantale sartrienne, déliée de toute exigence de synthétiser à partir d'un pôle d'identité le domaine de l'expérience manifeste. Le projet d'une science sans présupposés (c'est-à-dire absolument rigoureuse), explique-t-il, est soutenu chez Husserl par la conviction indéracinable que le champ de l'expérience *doit toujours pouvoir* être ressaisi au sein des évidences absolues du sujet philosophant. Ouvert, ce champ *doit donc être toujours-déjà dominé* – toujours-déjà pris en vue au sein des possibilités de regard du sujet méditant absolu. La réduction transcendantale libère le pur voir de l'*Ego* apodictique comme foyer originaire de tout sens concevable. À cette forme permanente de l'incorruptible regard qui toujours se maintient à la racine de toute expérience pensable, et que les *Méditations cartésiennes* déploient progressivement[241], s'oppose l'éclatement sans retour de la spontanéité sartrienne qui fuse en se recréant totalement à chaque « instant ». Cet éclatement sans retour peut dès

[241] Voici comment J.-T. Desanti interprète le mouvement général de pensée des *Méditations cartésiennes* dans son *Introduction à la phénoménologie*. Libération de l'*Ego* transcendantal pour qui le domaine d'apprentissage est toujours-déjà parcouru, en vertu d'un « principe de fermeture phénoménologique » (*op. cit.*, p. 59) du champ de l'expérience (Méditations 1 à 3). Détermination de cet *Ego* comme temporalisation des vécus toujours-déjà constitués par lui (génétiquement) en son propre sein – « fermeture existentielle » (*op. cit.*, p. 64), puis « éidétique » (*op. cit.*, p. 69) du champ phénoménologique (Méditation 4). Intériorisation, du fond des seuls possibles de l'*Ego* (*op. cit.*, p. 141), de tout le champ de l'historicité intersubjective (Méditation 5).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lors être déterminé comme un champ transcendantal sans sujet transcendantal[242]. Ce concept évite les insurmontables difficultés de l'égologie transcendantale husserlienne – en particulier celle-ci : comment un champ transcendantal pourrait-il être « à la fois indéfiniment disponible et strictement réglé ? »[243] –, mais fait surgir de nouveaux problèmes. Maintenir l'idée de champ transcendantal en supprimant l'*Ego* ne dispensera pas, écrit J.-T Desanti, de « comprendre comment se constitue le champ transcendantal lui-même. Et puisqu'on ne peut renoncer au *cogito* il faudra comprendre comment, en éclatant pour ainsi dire en chacun des points de son champ, le *cogito* se ressaisit cependant soi-même dans son unité, au point de pouvoir, tout en n'étant opéré par personne, garantir l'unité et le lien des structures offertes dans le champ. Mais alors que devient le projet d'une philosophie première ? Est-il possible de parler encore de champ transcendantal ? La philosophie et la connaissance elle-même ne s'abîment-elles pas dans un empirisme absolu ? Ne consistent-elles pas à s'abandonner sans recours à la contingence de l'expérience qui, en même temps qu'elle révèle la conscience à soi-même, la détruit comme soi et la fait éclater en chacun de ses contenus ? L'ubiquité qui était exigée du philosophe devient une ubiquité sans forme »[244]. Il est certain qu'avec la phénoménologie sartrienne disparaît le projet husserlien de philosophie comme science rigoureuse parce qu'absolument fondée. Du point de vue husserlien les conséquences (totalement inacceptables) sont bien celles qu'évoque Desanti : chute de la philosophie dans la description d'une expérience sans forme et purement contingente. Quoiqu'il en soit des difficultés inhérentes à la position sartrienne d'un champ transcendantal sans *Ego* transcendantal, il est clair en tout cas qu'elle se fonde sur une critique de la substantialisation indue de la conscience transcendantale par la doctrine husserlienne non seulement de l'*Ichpol*, mais encore de la *vie* transcendantale concrète comme *ipse* ou *Ego*-monade.

Le sens de la problématique de l'*Ego*-monade apparaît clairement dans l'important paragraphe 29 des *Ideen... II*, sous la forme d'une

---

[242] J.-T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 107. Cf. *TE*, p. 74 *sq.*

[243] *Introduction à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 80.

[244] *Introduction à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 107-108.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

précision qui semble justifier par avance les critiques de Sartre. La conscience transcendantale, explique alors Husserl, n'est pas « la même » seulement comme l'identité (au sens *idem*) des visées ou des vécus dans le temps, mais aussi comme l'identité (au sens *ipse*) qui *se maintient tout au long d'un cours de vie* au sein duquel des opérations sont effectuées, éventuellement maintenues, ou au contraire abandonnées, mais toujours sur *fond d'une indéclinable identité personnelle*. Il emploie à ce moment-là le terme d'« *Ego*-monade »[245] pour désigner *l'essentiel maintien de soi de cette conscience pure au sein d'*habitus *persistants, par delà les éventuels changements*. Tout acte qui s'instaure ne disparaît pas, mais se potentialise en se « sédimentant » sous forme de dispositions à reproduire l'acte initial[246]. *Ipse* concret ou monade, l'*Ego* transcendantal *subsiste* dans le cours de sa vie. Je suis, explique Husserl, « le même *Ego*, pour autant que, dans mes prises de position, je fais nécessairement preuve de conséquence, en un sens déterminé ; toute « nouvelle » prise de position fonde une « visée » persistante et, par conséquent, un thème (un thème d'expérience, un thème de jugement, un thème de joie, un thème de vouloir) ; de telle sorte que désormais, toutes les fois où je me saisis comme le même que j'étais auparavant, ou comme le même qui est maintenant et qui était auparavant, je conserve mes thèmes, je les assume comme des thèmes actuels, tels que je les ai posés auparavant »[247]. Le moi est donc, comme le dit Husserl dans un manuscrit (Ms F III 1), une « unité de la conséquence » (« *Einheit der Konsequenz* »)[248]. Aucune suggestion ici d'une quelconque non substantialité de l'absolu phénoménologique constituant – c'est plutôt la *persistance d'un style de vie* qui est suggérée. C'est ce que confirment les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* ainsi que certains

---

[245] Husserl, *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 111 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 164.

[246] Cf. *Ideen... II*, titre du § 29 : « Constitution d'unités à l'intérieur de la sphère immanente. Les visées persistantes en tant que sédiments dans l'*Ego* pur ». Cf. *Alter*, N° 12, 2004, *L'habitude*, p. 173-191 (B. Bégout, « Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude ») ; p. 27-57 (A. Flajoliet, « L'habitude entre psychologie et phénoménologie »).

[247] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 112 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 165.

[248] E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *op. cit.*, p. 307.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

inédits sur la constitution du monde dans la vie conséquente du moi concret.

Dans les *Leçons*, les perspectives ultimes sur l'absolu définitif d'auto-constitution ne nous rapprochent pas véritablement de ce radical arrachement à soi de la spontanéité transcendantale sartrienne, qui n'existe que comme perpétuelle et immédiate négation de ce qu'elle vient tout juste de se faire être. On peut certes observer qu'il s'agit bien d'un flux, foncièrement irréfléchi, mais faut-il aller jusqu'à introduire dans ce flux (ce qui nous rapprocherait alors incontestablement de Sartre) le négatif comme principe de différenciation ? C'est le sens de l'interprétation de J. Derrida dans *La voix et le phénomène*, lorsqu'il écrit : « Dès lors qu'on admet cette continuité du maintenant et du non-maintenant, de la perception et de la non-perception dans la zone d'originarité commune à l'impression originaire et à la rétention, on accueille l'autre dans l'identité à soi de l'*Augenblick* : la non-présence et l'inévidence dans le *clin d'œil de l'instant.* Il y a une durée du clin d'œil ; et elle ferme l'œil. Cette altérité est même la condition de la présence (...) »[249]. De même aussi plus récemment R. Bernet a-t-il suggéré que l'esquisse husserlienne de la conscience absolue accomplit un pas décisif vers un dépassement d'une métaphysique de la présence[250].

Plutôt que de tirer ainsi la conception husserlienne du flux absolu vers un tel mouvement de différenciation (voire de « différanciation ») radicale, nous serions plutôt tentés, à la suite de P. Ricœur, de souligner le caractère *positif* de l'écoulement absolument continu des modifications de phases impressionnelles *et d'accentuer par là le contraste avec cette radicale et constante néantisation de soi qu'est la*

---

[249] J. Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris, P.U.F., 1972), p. 73. J. Derrida reconnaît qu'en introduisant le « mouvement même de la différance » (*op. cit.*, p. 75) au cœur de l'absolu phénoménologique husserlien, il dépasse les suggestions explicites d'une pensée axée sur « la présence pleine du sens à une conscience elle-même présente à soi dans la plénitude de sa vie, de son présent vivant » (p. 110). Dans un ouvrage un peu antérieur (*Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Paris, Gallimard, 1968), G. Granel utilisait déjà le concept de différence pour penser le mouvement de temporalisation originaire, qu'il interprétait (*op. cit.*, p. 83) comme « Différence-du-Même où le Même *se* dif-fère ».

[250] R. Bernet, « La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps » (*R.M.M.*, Avril-Juin 1983, p. 193).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

spontanéité transcendantale sartrienne. L'écoulement fluent de l'absolu définitif et véritable pourrait alors être décrit ainsi (de façon simplifiée) : une phase protenue comme annonçant sa présence pour une phase immédiatement imminente (bien entendu l'horizon de futur s'étend au delà de cette imminence à deux degrés), devient la présence immédiatement imminente, puis le présent vivant lui-même, avant d'être retenue comme ayant été tout juste présente de manière vivante, puis comme retenue dans la nouvelle phase du tout juste présent, etc. L'ensemble peut être décrit, nous semble-t-il, comme *une infinité de modifications positives, en écoulement continu, de l'impression présente* – ce qui serait conforme à cette métaphore du « flux » qui constitue la détermination la plus constante de la conscience absolue dans les *Leçons* sur le temps[251].

Cette interprétation, qui relie l'absolue continuité du flux à une sorte d'omni-présence de la conscience impressionnelle, peut servir à lire le fameux passage des *Leçons* sur l'intentionnalité longitudinale (que Sartre cite, nous l'avons vu, en se trompant sur les dénominations husserliennes). « La rétention, dit Husserl, par cela même qu'elle est conscience d'« encore », conscience qui retient, rétention précisément, est du même coup rétention de la rétention écoulée du son : elle est, dans son dégradé continu dans le flux, rétention continue des phases qui ont précédé continûment. Si nous considérons une phase quelconque du flux de la conscience (...) nous voyons qu'elle comprend une continuité de rétentions qui possède une unité dans l'« antéro-à-la-fois » ; cette continuité est rétention de l'ensemble de la continuité instantanée des phases du flux qui ont précédé continûment (dans le terme initial, elle est sensation originaire nouvelle ; dans le premier terme qui suit continûment, dans la première phase de dégradés, rétention immédiate de la sensation originaire antérieure ; dans la

[251] Il y aurait ici un rapprochement possible avec Bergson. Lorsqu'en 1917, R. Ingarden lut à Husserl le premier chapitre de sa Dissertation sur Bergson, le maître s'exclama : « *Das ist fast so, als ob ich Bergson wäre !* » (R. Ingarden, « L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution », Actes du Colloque : *Bergson et nous*, Paris, A. Colin, 1959, p. 163-166). Cf. *supra*, p. 312, n. 18, pour l'article où nous analysons le rapport Bergson-Husserl.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phase instantanée suivante, rétention de la rétention de la sensation antérieure, etc. »[252].

G. Brandt a justement remarqué que de nombreux inédits tardifs du groupe C tendent à déterminer la temporalité comme « archi-forme de la *vie* qui expérimente le monde »[253]. Mais alors, comme l'a observé I. Kern, pour qu'il y ait expérience de monde, il faut qu'il y ait cohésion de vie. *Et cette cohésion de vie donne dès lors prise aux critiques sartriennes de la substantialisation égologique indue de l'absolu phénoménologique.* Selon I. Kern, Husserl, dans les années vingt, s'est attaché à explorer toujours plus avant la constitution dans un moi unitaire d'un monde se maintenant lui-même unitairement. C'est ainsi qu'en 1926, prenant ses distances avec l'*Ichpol* du cycle des *Ideen*, Husserl écrit : « Le pôle égologique n'est pas le moi (*Ichpol ist nicht Ich*). Je suis dans mes convictions. Je conserve (*erhalte*) mon moi un et identique (*mein eines und selbes Ich*) – mon moi idéal d'entendement (*mein ideales Verstandesich*) – quand je peux tendre, continuellement et de façon assurée, à l'unité d'une conviction d'ensemble (*Gesamtüberzeugung*), quand un monde objectif demeure pour moi continuellement conservé, et avec la possibilité ouverte de le déterminer toujours plus dans la concordance (*Einstimmigkeit*) »[254]. Le moi, écrit I. Kern résumant plusieurs passages de ce même manuscrit, est une « identité concrète » (« *konkrete Identität* ») qui se constitue à travers la concordance et le maintien de prises de positions. Certes *de facto* le moi peut changer de convictions dans le cours de son expérience, mais il est nécessairement guidé par « l'Idée de la concordance de toutes ses convictions en tant qu'Idée qui fonde l'existence d'un monde unitaire en soi »[255]. Ce dernier est donc le corrélat d'un maintien de soi de l'*Ego* constituant (dont nous avons vu qu'il était au centre du paragraphe 29 des *Ideen... II*).

Si l'*Ego* change, il ne le fait qu'en maintenant un certain style constant d'existence, rendant par là possible la permanence d'un

---

[252] Husserl, *ZPZ*, *Hua Bd* X, p. 80-81 ; trad. fr. *LCIT*, p. 106.

[253] G. Brandt, *Welt, Ich und Zeit* (La Haye, M. Nijhoff, 1955), titre de la seconde Partie : « *Die Zeitlichkeit als Urform des welterfahrenden Lebens* ».

[254] Husserl, Ms A VI 30 (1926), cité par I. Kern, *Husserl und Kant*, *op. cit.*, p. 289.

[255] Ms A VI 30 (1926), cité par I. Kern, *Husserl und Kant*, *op. cit*, p. 290.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monde. « Je ne peux être moi perdurant, écrit Husserl dans ce même manuscrit de 1926, cherchant, identique (*identisch*) et non pas bigarré, que si cette intentionnalité, si ma vie totale (et certes avant tout ma vie d'expérience) rapportée intentionnellement au monde, porte en elle une règle fixe, à travers laquelle je suis, sous le titre : monde de l'expérience, dirigé vers une unité idéale de conviction, dans laquelle toutes les convictions particulières en viennent à l'unité d'une détermination commune »[256]. Toutes les certitudes partielles sont téléologiquement orientées vers, et en suspens dans, la certitude fondamentale qu'il existe un cosmos unitaire pour une vie égologique conséquente. À propos de cette dernière, un manuscrit des années vingt évoque « l'Idée-fin du développement de la raison du moi, de son « maintien de soi » (*Selbsterhaltung*) authentique et véritable ». Et voici comment Husserl détermine alors « l'idéal du véritable « maintien de soi » : le moi ne peut être satisfait et heureux que s'il demeure un moi concordant (*einstimmig*) en lui-même (...). Le moi tend (comme moi) nécessairement au maintien de soi (*Selbsterhaltung*) et il y a en ceci une tendance implicite vers l'idéal d'une connaissance absolue et achevée de tous côtés. À celle-ci appartient comme présupposition qu'il y a un « monde », qu'il y a tout au fond une nature physique, qui se laisse maintenir de façon concordante. Par là est prescrite une règle présupposée de la passivité et de son aperception, en tant que se rassemblant dans l'unité d'une aperception concordante »[257].

Au total, si la percée de la phénoménologie husserlienne en direction d'une véritable vie concrète renouvelle incontestablement la conception de l'*Ego*-pôle formel qui dans les *Ideen... I* réactivait le *cogito* cartésien, elle reste prise du point de vue de Sartre dans une fausse conception de l'absolu transcendantal. Ce dernier n'est *qu'un cours de vie de style constant, et non une spontanéité de recréation de soi* ex nihilo.

[256] Ms A VI 30 (1926), cité par I. Kern, *Husserl und Kant*, *op. cit*, p. 290.
[257] Ms A VI 21, cité par I. Kern, *op. cit.*, p. 291.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1.3.4 La nature de la réflexion et l'origine de l'erreur de Husserl

Entrons dans le quatrième et dernier moment de la critique de l'égologie transcendantale husserlienne : Husserl n'a pas vu que l'*Ego* transcendait l'immanence pure parce qu'il était constitué par une réflexion objectivante. On peut distinguer – l'ensemble n'est pas très fermement construit[258] – deux aspects dans l'exposé sartrien. D'une part sont posées *deux thèses corrélées* : 1) en réfléchissant, la conscience transcendantale s'apparaît comme *Ego* – il faut entendre : comme *Ego* psychologique (*TE*, p. 27-29). 2) Mais dans sa vie irréfléchie première cette conscience (pure) était sans *Ego* (*TE*, p. 29-31). D'autre part on explicite les *présupposés* de ces deux thèses quant au double statut de la réflexion : en premier lieu il y a une réflexion « pure » non objectivante, absolument valide ; en second lieu il y a une réflexion « impure », objectivante, seulement probable (*TE*, p. 31-36). Cette distinction est ici exploitée sans être thématisée pour elle-même – la thématisation s'effectuera plus loin[259].

De nouveau la position du disciple par rapport au maître apparaît équivoque. Concernant tout d'abord le rapport entre *Ego* et réflexion, les *Ideen... I* ont eu raison, du point de vue de Sartre, d'affirmer que lorsque la conscience transcendantale se réfléchit, elle s'apparaît comme *Ego*, de même que les *Leçons sur la conscience intime du temps* de poser que la vie irréfléchie primordiale est impersonnelle (sans *Ego*). Mais Husserl selon Sartre n'a pas vu, à son grand tort, que

---

[258] Il y a en particulier un flottement fâcheux concernant le champ dans lequel se déploie la discussion. Dans la mesure où notre passage discute longuement les analyses des *Ideen... I* et des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, il s'agit semble-t-il pour Sartre de continuer à discuter les positions de la phénoménologie *transcendantale* husserlienne, donc de montrer que l'*Ego* pur est étranger à l'irréflexion transcendantale primordiale comprise comme spontanéité créatrice. Mais certaines formulations ne sont pas sans évoquer une simple introspection (descriptions d'une conscience de lecture, ou d'une conscience accompagnant une course après un tramway), tandis que l'allusion au *Textbook of Psychology* de Titchener nous place sans ambiguïté sur le terrain de la psychologie scientifique-empirique. Et le projet sartrien apparaît alors tout autre : anticipant sur ce qu'il va dire du moi matériel aux p. 37-44 de l'article, Sartre se préoccuperait déjà de montrer qu'il faut expulser l'*Ego aussi de l'irréflexion psychologique.*

[259] *TE*, p. 48 et 72-74.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la réflexion *altérait* la vie irréfléchie pure au point d'y faire apparaître quelque chose qui ne s'y trouvait pas du tout à l'origine : l'*Ego*. Concernant la distinction entre les deux sortes de réflexion, les *Ideen... I* savent bien distinguer entre réflexion « transcendantale » et réflexion « psychologique », mais n'affirment nullement que la première est non-objectivante et la seconde objectivante. (Pour Husserl toute réflexion objective ce qu'elle donne). Poser l'immanence transcendantale comme égologique, c'est en revanche pour Sartre, en l'objectivant, *altérer* irrémédiablement son essence originaire (l'irréflexion anonyme pure). Dans la réflexion objectivante, la conscience transcendantale anonyme *se perd* en s'omettant dans la position ontique de l'*Ego* comme quasi-transcendance chosique (*Ego* psychologique).

En déterminant l'objectivation comme altération irrémédiable de la spontanéité d'irréflexion, Sartre se rapproche de l'orientation « existentielle » d'un Kierkegaard ou d'un Jaspers, orientation selon laquelle existence et objectivité s'opposent. Corrélativement il s'éloigne fortement de Husserl, qui pour sa part ne pense pas du tout (si l'on se réfère au cycle des *Ideen*) que dans l'objectivation réflexive quelque chose d'essentiel de la conscience transcendantale se perd nécessairement, *au contraire*. L'*Ego* pur peut être posé comme objet par l'*Ego* pur comme le même que lui, est-il affirmé au paragraphe 23 des *Ideen... II*[260]. Par ailleurs, ce qui fait l'originalité de la position sartrienne, c'est que l'opposition entre l'existence subjective et la réflexion objectivante ne signifie pas l'abandon pur et simple de la démarche réflexive. Il s'agit plutôt de dépasser la conception classique de la réflexion comme objectivation-qui-pose vers une conception neuve de la réflexion « pure », sorte « d'intuition fulgurante et sans relief »[261] qui livre l'irréfléchi tel qu'en lui-même il est.

Contre Husserl donc, Sartre affirme que le flux anonyme des vécus transcendantaux ne devient *Ego* (et alors il s'agit d'un *Ego* psychologique) que par la réflexion objectivante. Ce qui nous ramène aux deux

---

[260] Husserl, *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 101 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 152. « Il appartient (...) à l'essence de l'*Ego* pur, affirme Husserl, de pouvoir se saisir lui-même (...) ». Il ajoute (*ibid.*) : « L'*Ego* pur n'est donc, en aucune façon, un sujet incapable de devenir objet (...) ».

[261] *EN*, p. 202.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« thèses » que nous venons d'évoquer et qu'il nous faut maintenant analyser.

La première thèse affirme que l'*Ego* (psychologique) apparaît lorsque la conscience pure se réfléchit en s'objectivant. Réembrayant sur ce qu'il vient de dire de la phénoménologie comme science essentiellement descriptive, Sartre écrit : « Le « Je pense » kantien est une condition de possibilité. Le *cogito* de Descartes et de Husserl est une constatation de fait. On a parlé de la « nécessité de fait » du *cogito* et cette expression me paraît très juste. Or il est indéniable que le *cogito* est personnel. Dans le « *Je* pense », il y a un *Je* qui pense. Nous atteignons ici le Je dans sa pureté et c'est bien du *cogito* qu'une « Égologie » » doit partir. Le fait qui peut servir de départ est donc celui-ci : chaque fois que nous saisissons notre pensée, soit par une intuition immédiate, soit par une intuition appuyée sur la mémoire, nous saisissons un *Je* qui est le Je de la pensée saisie et qui se donne, en outre, comme transcendant cette pensée et toutes les autres pensées possibles »[262]. Le caractère intuitif de la saisie nous éloigne de la simple affirmation de droit kantienne (« le Je pense *doit pouvoir*... ») et nous ramène au *fait* du je pense – au *cogito* réflexif qui chez Descartes et Husserl constitue le foyer vivant – l'auto-donation intuitive de la conscience pure à elle-même – du philosopher (contrairement à ce qui se passe chez Kant où le « Je pense » n'est dégagé que régressivement comme ultime condition de possibilité de la connaissance vraie) .

Que le Je ici réfléchi soit le Je psychologique (ce que ne pensait nullement Husserl) apparaît selon Sartre dans l'affirmation même des *Ideen... I* selon laquelle sa donation est celle de quelque chose qui « transcende » le flux des vécus purs[263]. Par son statut de permanence dans le temps – moi, je suis *celui-là même qui* auparavant a été, qui suis maintenant et qui dans le futur sera – il s'identifie quasiment

---

[262] *TE*, p. 26-27. Cf. aussi p. 31 : « Personne ne songe à nier que le Je apparaisse dans une conscience réfléchie ». La détermination du *cogito* comme « nécessité de fait » apparaît au § 46 des *Ideen... I*. (Cf. *supra*, p. 354 *sq.*).

[263] La position des *Ideen... I* est en vérité hésitante et ambiguë : l'*Ego* pur est, dit Husserl dans une formule que nous avons déjà citée, « une transcendance *originale*, non constituée, *une transcendance au sein de l'immanence* » (*Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 124 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 190).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aux transcendances chosiques[264]. « Si, par exemple, écrit Sartre (*TE*, p. 27), je veux me rappeler tel paysage aperçu dans le train, hier, il m'est possible de faire revenir le souvenir de ce paysage en tant que tel, mais je peux aussi me rappeler que *je* voyais ce paysage c'est ce que Husserl appelle dans *La Conscience interne du temps* la possibilité de *réfléchir dans le souvenir*. Autrement dit, je peux toujours opérer une remémoration quelconque sur le mode personnel et le *Je* apparaît aussitôt. Telle est la garantie *de fait* de l'affirmation *de droit* kantienne. Ainsi apparaît-il qu'il n'est pas une de mes consciences que je ne saisisse comme pourvue d'un Je ». Reportons-nous au paragraphe 27 des *Leçons* husserliennes sur le temps pour comprendre ce passage.

Husserl y affirme effectivement qu'un ressouvenir enveloppe nécessairement deux aspects. Puisque ce dont on se ressouvient, c'est une conscience-d'objet-externe (dans l'exemple de Sartre : cette conscience qui hier, dans le train, regardait ce paysage), l'acte de ressouvenir re-présente à la fois *l'objet* dont il y a eu conscience et la *conscience* passée de l'objet. L'accent peut dès lors être mis soit sur le premier aspect – il s'agit alors d'un « souvenir irréfléchi » (conscience du *paysage* vu du train) – , soit sur le second – et il s'agit alors d'une « réflexion dans le souvenir » (conscience *de soi-même* en train de regarder le paysage). Au paragraphe 44 de même, Husserl montre qu'il peut y avoir, d'un tempo-objet, une conscience irréfléchie *ou bien* une conscience « accompagnée de l'attention », c'est-à-dire d'une « saisie » *réflexive*[265]. Sartre exploite cette distinction pour défendre

---

[264] À la p. 69 de son article, Sartre suggère un rapprochement entre *Ego* et transcendance *idéale* ; il n'y a pas forcément de contradiction avec les passages qui l'assimilent à une transcendances chosique, car pour Sartre cette dernière est l'unité *idéale* d'une infinité d'apparitions. Cf. *TE*, p. 33 : « L'objet spatio-temporel se livre toujours à travers une infinité d'esquisses et il n'est au fond que l'unité idéale de cette infinité ». Cf. *supra*, p. 657-658.

[265] Husserl, *ZPZ*, *Hua Bd* X, p. 95 ; trad. fr. *LCIT*, p. 123. Cf. aussi Supplément XI (« Perception adéquate et inadéquate »). Et Supplément IX (« Conscience originaire et possibilité de la réflexion »). Comment, demande Husserl, la conscience prend-elle conscience d'elle-même ? D'une part, répond-il, dans une réflexion d'après-coup sur son passé qui s'écoule dans le jeu des rétentions. D'autre part, dans une réflexion originaire, par laquelle toute impression présente s'apparaît à elle même immédiatement sans qu'il s'agisse à proprement d'un acte qui pose et objective (d'un acte de saisie, c'est-à-dire d'attention). Cf. aussi le Supplément XII (« La conscience interne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sa propre position phénoménologique. Pour lui la réflexion dans le souvenir fait apparaître un *Ego* qui ne s'y trouvait pas auparavant. Preuve en est que le souvenir irréfléchi ne manifeste nullement la présence d'un tel *Ego*. Un souvenir irréfléchi étant cette conscience présente qui reconvoque une « conscience (de) soi » passée comme « épaisseur de conscience irréfléchie » (*TE*, p. 30) en qui s'est constitué autrefois l'objet transcendant.

Cependant l'affirmation selon laquelle, en se réfléchissant, la conscience transcendantale s'objective nécessairement en *Ego* psychologique ne peut guère se réclamer du cycle des *Ideen*. Certes, les paragraphes 80-83 des *Ideen... I* semblent lier étroitement comme on l'a vu, l'*Ego* et la possibilité pour la conscience temporalisante de se *réfléchir*[266]. Mais la différence reste profonde entre Husserl et Sartre. Ce que décrit ce dernier à la page 27 de son article, c'est l'apparition de l'*Ego* psychologique transcendant constitué à distance par une réflexion objectivante-naturalisante qui *altère* l'immanence transcendantale irréfléchie. En revanche les *Ideen... I* – même en tenant compte des hésitations évidentes de Husserl concernant *l'Ego* – tendent plutôt à accepter la présence d'un *Ego dans* l'immanence transcendantale. L'*Ego* est pour Husserl l'immanence transcendantale même dans sa capacité à s'auto-objectiver réflexivement – tel nous paraît être, par delà les nombreuses hésitations, le fond de sa pensée dans le cycle des *Ideen*. Certes, l'*Ego* n'est pas exactement identique au flux des vécus transcendantaux – c'est une transcendance –, mais la réduction est sans prise sur lui – c'est une transcendance dans l'immanence. Il ne se distingue pas du flux des vécus transcendantaux par autre chose que par le fait qu'il est principe d'identité et d'unité pour ce flux – dans les *Ideen... I*, principalement comme identité-*idem* (*Ichpol*) mais, nous l'avons vu, secondairement aussi comme identité *ipse*, ce second aspect prenant beaucoup d'ampleur dans les *Ideen... II*.

---

et la saisie des vécus »). Si toute intention visant un objet transcendant est présente à elle-même (sans être nécessairement « saisie » réflexivement), la re-production d'une telle intention – Husserl songe en premier lieu au ressouvenir – reconvoque à la fois le vécu *et* son corrélat objectif. De sorte qu'est possible une *réflexion dans la reproduction* qui pose et objective le *vécu* seul.

[266] Cf. *supra*, p. 658 *sq*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Modifiant profondément ces analyses tout en prétendant s'en inspirer, Sartre détermine l'*Ego* issu de la réflexion comme une quasi-transcendance objective, celle du psychique, qui nous fait *quitter* littéralement l'immanence transcendantale. « Mais ne serait-ce pas, demande-t-il (*TE*, p. 29), précisément l'acte réflexif qui ferait naître le Moi dans la conscience réfléchie ? Ainsi expliquerait-on que toute pensée saisie par l'intuition possède un Je, sans tomber dans les difficultés que signalait notre précédent chapitre ». De fait, dans la position esquissée par Sartre, on accepte de reconnaître que l'*Ego* apparaît dans la réflexion (objectivante) *sans égologiser l'instance transcendantale elle-même*, en évitant ainsi les difficultés déjà relevées (l'*Ego* transcendantal paraît être non seulement inutile, mais nuisible). S'il y a réflexion objectivante, l'*Ego* – et alors il s'agit de l'*Ego* psychologique – naît. Le statut de cet *Ego* est d'être une quasi-chose transcendante, de sorte que son mode de donation est inadéquat. *La réflexion par laquelle chez Husserl l'Ego pur se réidentifie à lui-même en s'objectivant dans une réflexion apodictique et absolue, devient chez Sartre la réflexion constitutive de l'*Ego *psychologique, relative et douteuse.*

Que l'*Ego* psychologique puisse s'assimiler une transcendance chosique dont le destin est de subir la mise entre parenthèses, les *Ideen... I* tendaient incontestablement déjà à l'affirmer (en particulier au paragraphe 54). Sartre peut donc sur ce point se réclamer de Husserl, mais son originalité tient à trois aspects singuliers de sa phénoménologie. D'abord il affirme la transcendance de l'*Ego* de manière beaucoup résolue que Husserl. Ensuite cette transcendance est pour lui celle de l'*Ego* psychologique et non de l'*Ego* transcendantal. Enfin il rapproche cette transcendance de l'*Ego* de celle des objectités idéales, ce que ne faisaient pas explicitement les *Ideen... I* – même si l'on pouvait effectivement supposer qu'en raison de son statut formel et vide l'*Ichpol* était une idéalité. Évidemment, dans le contexte de la problématique sartrienne, il est assez paradoxal d'affirmer d'un *Ego* matériel (quasi-transcendance chosique) qu'il est une objectité idéale, mais nous avons appris à résoudre ce paradoxe : pour Sartre toute chose transcendante est l'unité idéale d'une infinité jamais donnée d'apparitions. « L'objet spatio-temporel, écrit-il, se livre toujours à travers une infinité d'aspects et il n'est au fond que l'unité idéale de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cette infinité ; quant aux significations, aux vérités éternelles, elle affirment leur transcendance par ceci qu'elles se donnent (...) comme indépendantes du temps, alors que la conscience qui les saisit est, au contraire, individualisée rigoureusement dans la durée. Or nous demandons : quand une conscience réflexive saisit le *Je pense,* se donne-t-elle à saisir une conscience pleine et concrète ramassée dans un moment réel de la durée concrète ? La réponse est claire : le Je ne se donne pas comme un moment concret, une structure périssable de ma conscience actuelle ; il affirme au contraire sa permanence par delà cette conscience et toutes les consciences et – bien que, certes il ne ressemble guère à une vérité mathématique – son type d'existence se rapproche bien plus de celui des vérités éternelles que de celui de la conscience »[267].

L'objectivation de l'*Ego* pur dans la réflexion transcendantale absolument certaine vire à l'objectivation de l'*Ego* psychologique comme transcendance douteuse. L'*Ego,* précise Sartre, « se donne *à travers* la conscience réfléchie. Certes il est saisi par l'intuition et il est l'objet d'une évidence. Mais on sait le service que Husserl a rendu à la philosophie en distinguant diverses espèces d'évidence. Eh bien, il n'est que trop certain que le Je du Je pense n'est l'objet d'une évidence ni apodictique ni adéquate. Elle n'est pas apodictique puisque en disant *Je* nous affirmons bien plus que nous ne savons. Elle n'est pas adéquate car le Je se présente comme une réalité opaque dont il

---

[267] *TE*, p. 33-34. L'affirmation concernant l'objet spatio-temporel se donnant à travers une infinité d'esquisses vient peut-être du § 143 des *Ideen... I* (*Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 331 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 480), dans lequel Husserl affirme que « la donnée parfaite de la chose est prescrite *en tant qu'« Idée »* (au sens kantien) ». L'affirmation touchant aux idéalités mathématiques renvoie sans doute au § 45 des *Leçons* sur le temps, puisque Husserl y évoque la « transcendance intemporelle » (titre de ce §) des états-de-chose mathématiques. En toute rigueur la position de Husserl sur cette question consiste dans l'affirmation que les idéalités sont « omnitemporelles » plutôt qu'« intemporelles » (*Expérience et jugement*, § 64-c). Encore moins faudrait-il dire avec Sartre qu'elle sont « éternelles ». Rappelons qu'à la p. 22 de l'article sur l'*Ego*, Sartre évoquait la théorie husserlienne des objets idéaux (mathématiques). Ce n'est qu'aux p. 44-72 que Sartre analyse de près le statut ontologique de l'*Ego* transcendant.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

faudrait développer le contenu »[268]. Il y a ici un écho de la distinction effectuée par Husserl, au paragraphe 6 des *Méditations cartésiennes*, entre « évidence apodictique » et « évidence adéquate ». Mais un écho assez lointain, Sartre définissant l'adéquation et l'apodicticité (ainsi que leurs contraires) de manière très personnelle et, il faut le reconnaître, passablement sommaire. Chez Husserl, l'« apodicticité » (« *Apodiktizität* ») de l'évidence signale une « dignité » spéciale d'ordre épistémologique : une « indubitabilité absolue (« *eine absolute Zweifellosigkeit* »)[269]. Sartre pour sa part affirme qu'une évidence apodictique qualifie un savoir tel que nous n'affirmons pas plus que nous ne savons – *sub audiendo* : un savoir portant sur des idéalités et non sur des réalités chosiques (qui débordent toujours la conscience que nous en prenons). L'*Ego* étant une quasi-chose transcendante, on peut admettre que l'évidence de sa donation est contingente (non apodictique)[270].

Par ailleurs, chez Husserl, l'« adéquation » (« *Adäquation* ») définit la perfection du remplissement intuitif. « Imperfection veut dire ici (...) *insuffisance* (*Unvollständigkeit*). Les évidences imparfaites sont unilatérales (*Einseitigkeit*), relativement obscures (*Unklarheit*), indistinctes (*Undeutlichkeit*) quant à la façon dont les choses ou les « faits » y sont donnés « eux-mêmes ». L'« expérience » y est donc

---

[268] *TE*, p. 35. L'allusion aux différents types d'évidence distingués par Husserl renvoie au premier chef à plusieurs passages des *Ideen... I*. D'abord, le § 3 de la première Section (« L'intuition de l'essence et l'intuition de l'individu »). Ensuite, la seconde Section (l'immanent est donné adéquatement, absolument, indubitablement ; le transcendant est donné inadéquatement, relativement, dans une position contingente). Enfin, les § 136-138 de la quatrième Section (raison et évidence ; distinction entre évidence apodictique et assertorique ; entre évidence adéquate et inadéquate). La distinction qui intéresse principalement Sartre est celle que construit la Section 2 : d'un côté l'évidence apodictique et adéquate de l'immanence transcendantale, de l'autre l'évidence contingente et inadéquate du transcendant chosique. Par ailleurs, Sartre se souvient aussi très certainement de certains passages des *Méditations cartésiennes* portant sur les différenciations de l'évidence (§ 6, 24, 26, 28, etc.).

[269] Husserl, *CM*, *Hua Bd* I, p. 55 ; trad. fr. *MC*, p. 13.

[270] Dans le cadre de la problématique spécifiquement sartrienne, cette contingence de l'être du transcendant ne s'oppose pas à l'apodicticité de l'être de l'immanent, mais à une autre forme de contingence : celle de l'existence de la spontanéité conscientielle qui se recrée à chaque instant sans raison (*ex nihilo*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

viciée par des éléments d'intention signifiante non remplis encore par une intuition correspondante. Le perfectionnement s'opère alors dans une progression synthétique d'expériences concordantes (*einstimmig*), où ces intentions signifiantes parviennent au stade de l'expérience réelle (*wirklichen*) qui les confirme et les remplit. L'idée correspondante de perfection (*Vollkommenheit*) serait l'idée d'évidence adéquate (...) »[271]. Dans *La transcendance de l'Ego*, l'inadéquation de la donation du Je est exprimée en disant de ce dernier que son contenu n'est pas donné *uno intuitu*, mais dans une explicitation interminable (indéfinie). On pourrait-on dire aussi (cf. *Ideen... I*, § 42) que ce contenu n'est pas donné dans son ipséité absolue, mais de manière seulement relative (*par* un flux d'esquisses). À l'opposé, les vécus transcendantaux sont pour Sartre donnés adéquatement – c'est-à-dire sans esquisses et absolument – à la réflexion pure, tout comme les vécus transcendantaux chez Husserl. Ce dernier, rappelle l'article (*TE*, p. 33) « insiste sur le fait que la certitude de l'acte réflexif vient de ce qu'on y saisit la conscience sans facettes, sans profils, tout entière ».

Si l'on revient à la critique de l'égologisation husserlienne du transcendantal, on s'aperçoit qu'elle est contenue dans un curieux mouvement de pensée (*TE*, p 28) : on part du concept husserlien de réflexion absolument certaine (« unité indissoluble de la conscience réfléchissante et de la conscience réfléchie »), et on aboutit bon gré mal gré à l'affirmation d'une véritable dualité entre réfléchissant et réfléchi – la dualité apparaissant pour ainsi dire comme la vérité de l'unité. C'est que Sartre poursuit toujours son projet de montrer qu'avec la réflexion objectivante l'immanence absolue de la conscience transcendantale pour ainsi dire *se perd inévitablement*. « Nous sommes en présence, dit-il en décrivant le point d'aboutissement de ce mouvement, d'une synthèse de deux consciences dont l'une est conscience *de* l'autre. Ainsi, le principe essentiel de la phénoménologie, « toute conscience est conscience *de* quelque chose », est sauvegardé. Or, ma conscience réfléchissante ne se prend pas elle-même pour objet lorsque je réalise le *cogito*. Ce qu'elle affirme concerne la conscience réfléchie. En tant que ma conscience réfléchis-

[271] Husserl, *CM*, *Hua Bd* I, p. 55 ; trad. fr. *MC*, p. 12-13. (Soulignement modifié).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sante est conscience d'elle-même, elle est conscience *non-positionnelle*. Elle ne devient positionnelle qu'en visant la conscience réfléchie qui, elle-même, n'était pas conscience positionnelle avant d'être réfléchie. *Ainsi la conscience qui dit « Je pense » n'est précisément pas celle qui pense*. Ou plutôt ce n'est pas *sa* pensée qu'elle pose par cet acte thétique »[272]. Autrement dit, en s'objectivant dans la réflexion, la conscience transcendantale anonyme originairement irréfléchie *s'oppose* à elle-même l'*Ego* psychologique quasi-chose. Comme si au fond (ce que ne pensait évidemment pas Husserl) le destin de la réflexion objectivante était – et n'était seulement que – de faire naître un *Ego* psychologique s'*opposant* à l'instance transcendantale irréfléchie et anonyme. Le soi-disant *Ego* transcendantal (formel) d'un Kant ou d'un Husserl vire à l'*Ego* psychologique (matériel). Même si le statut de l'*Ego* pur par rapport au simple flux des vécus transcendantaux est loin d'être parfaitement clair dans les *Ideen... I*, il est certain toutefois que pour Husserl l'auto-objectivation de l'*Ego* pur résiste à la réduction, de sorte que sa donation, loin de virer comme l'affirme Sartre à une donation de transcendance chosique, tend plutôt à se rapprocher de la donation apodictique et adéquate des vécus transcendantaux. Chez Sartre en revanche, l'objectivation est *perte* irrémédiable de ce qui constitue le propre de l'immanence transcendantale, à savoir – nous abordons ici la seconde thèse de Sartre – qu'elle est spontanéité anonyme de recréation de soi.

Examinons donc maintenant la seconde thèse anti-husserlienne de ces pages : si la réflexion objectivante tourne à la donation relative de l'*Ego* psychologique comme transcendance, corrélativement l'immanence transcendantale doit être déterminée comme irréfléchie et impersonnelle. Comment avons nous accès à cette immanence ? D'une part elle s'apparaît à elle même précisément dans l'irréflexion[273].

---

[272] *TE*, p. 28 (nous soulignons).

[273] Une précision donnée plus loin fait alors problème (*TE*, p. 70-71). Sartre affirme qu'un *Ego*-concept vide accompagne la conscience irréfléchie. Afin d'éviter la contradiction il faut admettre que, pour l'article, seul apparaît au sens propre un donné *intuitif*. L'*Ego* comme concept vide *ne saurait donc apparaître au sens propre* à la conscience irréfléchie (qui ne livre qu'une conscience impersonnelle) – tout au plus *accompagne-t-il* nécessairement cette conscience. Il n'est pas aisé de préciser quel est, positivement, le mode de donation du Je-concept (cf. *infra*, p. 807-811).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

D'autre part cet éclatement *peut être appréhendé*, mais dans une réflexion « pure », c'est-à-dire non objectivante, qui récupère la certitude absolue que Husserl accordait à la réflexion transcendantale (pour lui objectivante). Comme nous l'avons dit, la distinction entre la « réflexion pure » et la « réflexion impure » n'est pas réellement théorisée dans ces pages de l'article, ce qui n'est pas sans engendrer une certaine confusion. À quelques lignes de distance, Sartre peut à la fois déterminer la réflexion comme inadéquate, contingente (il s'agit alors de la réflexion impure-objectivante) *et* affirmer que la certitude de la réflexion est absolue (il s'agit alors de la réflexion pure)[274]. Cette dernière caractérisation renvoie alors à la réflexion proprement transcendantale en tant que distinguée (tout comme chez Husserl) de la réflexion psychologique douteuse et inadéquate. On sait que cette distinction, encore hésitante dans la première édition des *Recherches logiques*, s'affirme dans la seconde édition et dans les *Ideen... I.*

De fait, dès la Cinquième Recherche, Husserl souligne l'« adéquation » de la réflexion (ou « perception interne », dans le langage impropre de la psychologie descriptive), c'est-à-dire le fait que le réfléchissant est pour ainsi dire *inclus dans* le réfléchi[275]. Dans les *Ideen... I*, la réflexion transcendantale est censée donner les vécus réfléchis à la fois de manière adéquate *et* comme inclus réellement dans la *cogitatio* réfléchissante, tandis que la conscience du transcendant est pensée comme donation inadéquate d'un sens d'objet non inclus dans le vécu donateur[276]. Le premier critère (celui de l'inclusion réelle) passe chez Sartre sous la forme d'une caractérisation de l'immanence pure par « l'unité indissoluble de la conscience réfléchissante et de la conscience irréfléchie ». C'est une reprise très directe de la seconde Section des *Ideen... I.* « Par *actes dirigés de façon immanente*, écrit Husserl, ou plus généralement par *vécus intentionnels*

---

[274] *TE*, p. 28.

[275] Husserl, *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 335-356 ; trad. fr. *RL* II/2, p. 154. Et aussi Appendice à la Sixième Recherche ; Introduction au tome second des *Recherches*, § 6, Appendice 2.

[276] Sur l'existence de ces deux critères de départage de l'immanent et du transcendant, cf. l'article classique de R. Boehm, « *Immanenz und Transzendenz* », dans *Vom Gesichtpunkt der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 141-185.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapportés de façon immanente à leurs objets, nous entendons des vécus dont l'*essence* comporte *que leurs objets intentionnels, s'ils existent du tout, appartiennent au même flux du vécu qu'eux-mêmes* »[277]. Réfléchissant et réfléchi se reflètent pour ainsi dire au sein d'un seul et même présent vivant – si du moins il s'agit de cette forme idéale de la réflexion qu'est la *perception* immanente, et non pas d'une réflexion dans le ressouvenir ou l'attente. Le second critère husserlien de départage de l'immanent et du transcendant repose sur leurs *modes de donation,* qui peut être adéquat ou inadéquat. Cette opposition mobilise (comme nous l'avons vu en analysant le paragraphe 6 de la Première Méditation), la différence entre une donation relative, par esquisses (Sartre dit : explicitable à l'infini) et une donation absolue (qualification que Sartre reprend à son compte)[278].

Bien entendu cette réflexion absolue à laquelle Sartre et Husserl font une confiance totale ne révèle pas du tout chez eux la même expérience phénoménale. (C'est d'ailleurs un problème de comprendre pourquoi deux descriptions phénoménologiques réflexives rigoureuses peuvent aboutir à des résultats aussi différents). Pour Husserl, de manière absolument certaine, c'est un *Ego* (pur) qui se donne à la réflexion apodictique. « Seuls des actes de l'expérience réflexive, écrit-il dans la troisième Section des *Ideen... I,* nous révèlent quelque chose du flux du vécu et de sa nécessaire référence au moi pur ; seuls par conséquent ils nous enseignent que le flux est le champ où s'opèrent les *cogitationes* d'un seul et même moi pur, et que tous les vécus du flux sont les siens, dans la mesure précise où il peut les regarder ou porter son regard « à travers eux » sur quelque chose d'étranger au moi »[279]. L'introspection peut bien être douteuse, la réflexion transcen-

---

[277] Husserl, *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 78 ; trad. fr. *Idées... I,* p. 122.

[278] Validité absolue de la réflexion pure, cf. *TE,* p. 28 ; nécessité d'expliciter à l'infini une donation inadéquate, cf. *TE,* p. 33, 35.

[279] Husserl, *Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 168 ; trad. fr. *Idées... I,* p. 256. Bien entendu nous connaissons l'existence, dans les *Ideen... I,* de certains scrupules de la part de Husserl lorsque la question se pose pour lui d'inclure l'*Ego* dans l'immanence transcendantale ; nous avons montré que la position de l'*Ego* transcendantal, dans la phénoménologie husserlienne, ne s'est opérée qu'à la suite d'un long et difficile chemin de pensée – ce que Sartre a très pertinemment relevé (*TE,* p. 20) ; il tire par ailleurs habilement parti des hésitations de Husserl (*TE,* p. 33-34).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dantale de l'*Ego* pur sur lui-même est absolument certaine. Pour Sartre, la réflexion absolue (pure) ne donne qu'une conscience rigoureusement impersonnelle.

On peut dire que la conception husserlienne de la réflexion absolue passe dans la notion sartrienne de réflexion « pure » moyennant deux changements décisifs : 1) Il s'agit désormais d'une réflexion non objectivante. 2) C'est une réflexion qui livre, non pas l'*Ego* transcendantal, mais la spontanéité irréfléchie anonyme. Pour Sartre, seule la réflexion « pure » (non objectivante) peut intuitionner l'irréflexion transcendantale primordiale sans l'altérer, c'est-à-dire dans sa vérité originaire et telle qu'en elle-même elle est[280]. Un abîme de sens se creuse dans la phénoménologie sartrienne entre, d'une part, l'immanence transcendantale s'apparaissant à elle-même dans sa vérité de spontanéité impersonnelle – *i.e.* s'intuitionnant dans une réflexion « pure » – et d'autre part l'*Ego* psychologique constitué par l'immanence pure à distance d'elle-même comme autre qu'elle-même et dans une réflexion objectivante-impure. La « modification » (Husserl)[281] que subit l'immanence transcendantale lorsqu'elle se réfléchit en s'objectivant devient chez Sartre une véritable *altération.*

« Husserl, écrit Sartre (*TE*, p. 29-30), est le premier à reconnaître qu'une pensée irréfléchie subit une modification radicale en devenant réfléchie. Mais faut-il borner cette modification à une perte de naïveté ? L'essentiel du changement ne serait-il pas l'apparition du Je ? » La note de S. Le Bon est inexacte, Sartre ne s'appuie pas tant

---

[280] Se pose ici un problème difficile : comment *dire* le contenu de cette réflexion pure ? Il le faut bien si l'on veut produire un discours philosophique, mais le langage philosophique, du fait qu'il véhicule des concepts et des jugements, implique une objectivation du réfléchi qui contredit les exigence de la réflexion pure qu'il est pourtant censé exprimer. Dans *L'être et le néant*, le problème est moins aigu ; le pour soi en effet possède des *structures significatives* – présence (à) soi facticielle, ipséité, projet de monde, etc. – que le philosophe peut comprendre et expliciter. En employant le vocabulaire de *Sein und Zeit* on peut tout à fait parler de structures « existentiales ».

[281] C'est en effet comme modification de l'irréflexion que Husserl introduit la réflexion au § 43 des *Ideen... I.* « Ce qui dans la réflexion est saisi de façon perceptive se caractérise par principe comme quelque chose qui non seulement est là et dure au sein du regard de la perception, mais *était déjà là avant* que ce regard ne se tourne dans sa direction » (*Ideen I, Hua Bd* III/1, p. 95 ; trad fr. *Idées... I*, p. 146). Le terme de « modification » (« *Modifikation* ») est aux p. 166 (*Ideen... I*) et 252 (*Idées... I*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ici sur la conception husserlienne de la réduction comme « altération » de l'attitude naturelle, que sur l'étude de la réflexion aux paragraphes 77-79 des *Ideen... I*. Il ressort en effet de ces pages (sur ce point Sartre a raison) que la réflexion est une « modification » de l'irréflexion première comprise comme écoulement temporel – Husserl le montre d'abord pour la réflexion psychologique, puis pour la réflexion transcendantale. C'est une évidence, affirme-t-il, pour le sujet qui réfléchit sur un vécu en train de s'écouler, que ce dernier *était là avant* qu'il ne le saisisse, et qu'*alors il différait de ce qu'il est devenu dans la réflexion*[282]. En outre, la réflexion peut déborder la phase présente en écoulement, et atteindre des vécus seulement re-présentés (souvenus et attendus). Enfin, un acte en lui-même irréfléchi de réflexion peut se réfléchir en s'objectivant. Quel que soit le type de réflexion envisagé, cette dernière est par essence « une modification de conscience (...) que par principe toute conscience peut subir »[283].

Sartre cependant interprète cette modification en un sens tout personnel – comme constitution de l'*Ego* psychologique par *altération* de l'immanence transcendantale irréfléchie. Car, dit-il, au niveau de l'irréflexion transcendantale primordiale il n'y a pas d'*Ego*, tandis que la réflexion donne l'*Ego* comme transcendance quasi-objective. Il faut reconnaître que les *Ideen... I*, tout en admettant que la réflexion transcendantale « modifie » l'irréflexion pure (et qu'il en va de même pour la réflexion psychologique), *n'allaient nullement dans cette direction.* Loin de penser que la réflexion fit « naître » l'*Ego* par une radicale altération de la conscience transcendantale impersonnelle – un *Ego* dès lors psychologique –, Husserl tendait plutôt à concevoir l'*Ego* (cette fois en tant qu'*Ego* pur) comme *déjà présent avant* que la réflexion ne l'objective. Il est probable en outre que Husserl (au moins dans les *Ideen... I*), pas plus qu'il ne désirait penser une instance transcendantale anonyme, ne voulait mettre l'accent sur le caractère de radicale irréflexion de la conscience pure, *au contraire.* En simplifiant quelque peu, on pourrait dire qu'émergent ici *deux conceptions très différentes de l'immanence transcendantale.*

---

[282] Husserl, *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 162-163 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 247-248.
[283] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 165-166 ; trad. fr. *Idées... I* , p. 252.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Husserl, même s'il reconnaît que l'irréflexion est toujours première, affirme qu'elle est dès-toujours promise à la réflexion[284]. L'accent est donc mis sur le fait que l'immanence pure *s'accomplit* comme *Ego* capable de se réidentifier réflexivement à lui-même. L'immanence transcendantale est à son plus haut dans et par cette reprise réflexive de soi-même qui l'objective de manière absolument certaine comme *Ego* pur. (Autrement dit dans la réduction). Chez Sartre en revanche, l'accent est mis sur l'éclatement irréfléchi de la conscience transcendantale vers l'existence brute, de sorte que le mouvement de reprise réflexive est pour cette conscience, *non pas accomplissement, mais perte* : un *Ego* psychique naît comme quasi-chose où la spontanéité créatrice a disparu[285]. Encore faut-il légitimer phénoménologiquement cette description (non husserlienne) de l'immanence pure. C'est ce à quoi s'emploie Sartre en essayant de tirer parti – paradoxalement puisqu'il s'agit d'une œuvre husserlienne – des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.

Ces *Leçons* évoquent, comme on vient de le rappeler, la possibilité de réfléchir dans le souvenir *ou* de reconvoquer la conscience passée dans un souvenir irréfléchi, et l'argument sartrien exploite cette double possibilité. « Toute conscience irréfléchie, écrit Sartre, étant conscience non-thétique d'elle-même, laisse un souvenir non-thétique que l'on peut consulter. Il suffit pour cela de chercher à reconstituer le moment complet où parut cette conscience irréfléchie (ce qui est, par définition toujours possible) »[286]. Examinons l'exemple sartrien d'un souvenir

---

[284] Cf. la formule décisive : « Le type d'être du vécu veut qu'il soit perceptible par principe sous le mode de la réflexion » (*Ideen... I, Hua Bd* III/1, p. 95 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 147).

[285] La Conclusion de l'article donne quelques précisions sur cette perte possible de « soi », mais dans une analyse qui s'éloigne grandement de la phénoménologie husserlienne. La conscience pure, explique alors Sartre, « s'effraie de sa spontanéité » (*TE*, p. 80) et s'invente pour se tranquilliser un *Ego* substance dans lequel elle se fuit.

[286] *TE*, p. 30. L'expression de « souvenir non-thétique » pose problème. Sartre, rappelons-le, ne distingue pas assez clairement dans son article objectivation et position (ou thèse). En principe, le souvenir chez Husserl est bien positionnel – c'est ce qui le distingue de l'imagination – Husserl y insiste à partir du § 23 des *Leçons* sur le temps. (Je me souviens de tel événement, explique-t-il, signifie que je le pose comme ayant été vécu par moi). Sartre en tout cas semble bien vouloir faire du souvenir irréfléchi un souvenir non thétique. Mais il est pour lui surtout « non-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

irréfléchi (*TE*, p. 30). « J'étais absorbé tout à l'heure dans ma lecture. Je vais chercher à me rappeler les circonstances de ma lecture, mon attitude, les lignes que je lisais. Je vais ainsi ressusciter non seulement ces détails extérieurs mais une certaine épaisseur de conscience irréfléchie, puisque les objets n'ont pu être perçus que *par* cette conscience et qu'ils lui demeurent relatifs. Cette conscience, il ne faut pas la poser comme objet de ma réflexion, il faut au contraire que je dirige mon attention sur les objets ressuscités, mais *sans la perdre de vue*, en gardant une sorte de complicité et en inventoriant son contenu de façon non- positionnelle ». La description est claire : la conscience de passé se dirige sur le spectacle dont il y a eu conscience auparavant, qui devient l'objet premier de l'intention. Quant à la *conscience* passée à qui apparaissait le spectacle, elle est simplement indiquée à vide par ce dernier, elle est vue pour ainsi dire « du coin de l'œil ». Cette manière très particulière d'effectuer l'intentionnalité de souvenir avait déjà été opposée par Husserl, dans ses *Leçons* sur le temps, à la *réflexion* dans le souvenir. Dans l'exemple sartrien, on peut opposer la conscience *réfléchissante* qui saisit *la conscience passée* de la situation de lecture, et la conscience *irréfléchie* de la *situation objective de lecture* dont il y avait conscience. Ce qui intéresse avant tout Sartre dans cette distinction est ceci.

D'après lui, dans le cas du souvenir irréfléchi – et dans ce cas seulement – la conscience passée apparaît dans son « épaisseur » de conscience irréfléchie, c'est-à-dire comme conscience (de) soi. Or nous voyons avec évidence, toujours selon lui (grâce au souvenir irréfléchi), *qu'au sein de cette conscience irréfléchie il n'y avait pas d'*Ego. « Le résultat n'est pas douteux : tandis que je lisais, il y avait conscience *du* livre, *des* héros du roman, mais le *Je* n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet et conscience non-positionnelle d'elle-même. Ces résultats saisis athétiquement je puis maintenant en faire l'objet d'une thèse et déclarer : il n'y avait pas de Je dans la conscience irréfléchie »[287]. La dernière phrase de ce passage apporte une précision importante, qui nous ramène au problème déjà soulevé.

---

objectivant ». (Le corrélat de la conscience passée, dont on se souvient, est objectivé ; la conscience passée de cet objet n'est pas, elle, objectivée).

[287] *TE*, p. 30-31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Elle suggère que le souvenir irréfléchi peut être repris dans une réflexion qui va *l'objectiver* et *l'exprimer* en le posant. La réflexion peut-elle rester dès lors fidèle aux données du souvenir irréfléchi ? Rien n'est moins sûr. Cela jette un soupçon sur la possibilité de produire une description phénoménologique conceptuellement articulée des données fournies par le souvenir irréfléchi. Or cette expression conceptuelle semble essentielle : la phénoménologie ne peut se contenter d'intuitions inobjectivables et à la limite ineffables.

En faisant ainsi d'une donation non objectivante (ici : un souvenir irréfléchi) – et non de la réflexion (objectivante) – le mode d'apparaître privilégié de la conscience transcendantale dans sa vérité originaire[288], la phénoménologie sartrienne s'écarte considérablement de celle des *Ideen... I.* Car pour Husserl c'est bien dans la réflexion (objectivante) – plutôt que dans le souvenir irréfléchi – que la conscience transcendantale s'apparaît dans sa vérité (c'est-à-dire pour lui comme *Ego* pur). Il n'y a pas du tout chez lui ce souci (propre à Sartre) de dévaloriser la réflexion objectivante, *au contraire*. Tout au plus la réflexion *naturalisante* (celle qui pose une réalité psychique) fait-elle perdre, de son point de vue, l'immanence transcendantale. Mais il n'affirme nullement que dans la réflexion simplement

[288] On doit remarquer que Sartre, déviant à ce moment de sa ligne générale d'argumentation qui vise à expulser l'*Ego* de la conscience irréfléchie *transcendantale*, suggère, selon une sorte de parallélisme de la psychologie et de la phénoménologie transcendantale, *qu'aussi en psychologie* l'*Ego* doit être expulsé la conscience irréfléchie *psychologique*. (Ce parallélisme va être au centre des analyses consacrées à la « présence matérielle du Moi »). L'exemple qu'il donne semble en effet relever plus de l'introspection que de la réflexion transcendantale, ce que confirme l'allusion au *Textbook of psychology* de Titchener. Cf. *TE*, p. 31 : Titchener a eu raison, dit Sartre, d'affirmer que souvent la réflexion – et il s'agit alors d'une sorte de réflexion psychologique *parallèle* à la réflexion transcendantale – livre une conscience (psychologique) *sans Moi*. Cette affirmation ouvre donc un espace pour une psychologie, non pas tout autre que la phénoménologie transcendantale, mais parallèle à cette dernière. On pourrait dire que cette place est celle de la psychologie phénoménologique, par opposition à la psychologie purement scientifique-naturaliste. Sartre suggère qu'un psychologie introspectif comme Titchener s'est approché de cette psychologie phénoménologique. (Remarquons cependant que Titchener, formé par Wundt à Leipzig, défendait une psychologie introspective fortement marquée par l'idéal des sciences expérimentales).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

objectivante et pure, l'instance transcendantale se perdrait en devenant réalité psychique. La réflexion transcendantale est objectivante *et* absolument certaine – si du moins elle s'en tient à la révélation du présent vivant, avec ses horizons rétentionnels-protentionnels (car touchant les vécus ressouvenus ou attendus, l'erreur est possible). Chez Sartre en revanche, la réflexion ne peut être absolument certaine qu'en *cessant d'objectiver*, c'est-à-dire en devenant cette vision « fulgurante et sans relief » livrant l'irréfléchi dans sa vérité, c'est-à-dire comme spontanéité anonyme de recréation de soi. Lorsque la réflexion objective, elle devient douteuse en donnant cette quasi-transcendance qu'est l'*Ego* psychologique. *La réflexion dans le souvenir peut donc paradoxalement, d'après Sartre, être plus certaine que la réflexion dans la phase présente, dès lors que la première est non objectivante et la seconde objectivante.* Cette confiance accordée à la réflexion dans le souvenir (dès lors qu'elle n'objective pas) et cette méfiance corrélative vis à vis de la réflexion dans le présent (au cas où elle objectiverait), attestent de l'élaboration par Sartre d'une phénoménologie très différente de celle de Husserl. Pour ce dernier, la réflexion pure dans le présent est, toujours et nécessairement, absolument certaine, alors que la réflexion dans le ressouvenir ne l'est jamais parce que le ressouvenir re-présente et ne présente pas[289].

Sartre a bien conscience que sa position n'est pas orthodoxe d'un point de vue strictement husserlien : « On sera sans doute tenté de m'objecter que cette opération, cette saisie non-réflexive d'une conscience par une autre conscience, ne peut évidemment s'opérer que par le souvenir et qu'elle ne bénéficie donc pas de la certitude absolue inhérente à l'acte réflexif. Nous nous trouverions donc en présence *d'une part* d'un acte certain qui me permet d'affirmer la présence du Je dans la conscience réfléchie et *d'autre part* d'un souvenir douteux qui tendrait à faire croire que le Je est absent de la conscience irréfléchie »[290]. C'est bien une objection d'inspiration husserlienne : la réflexion dans le ressouvenir n'a qu'une validité relative, tandis que la réflexion dans le présent possède une validité absolue. Pour

[289] Husserl, *Ideen... I*, § 78. En particulier *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 168-169 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 256-257.

[290] *TE*, p. 31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

déterminer ce qu'est l'immanence transcendantale dans sa vérité il ne faut donc certainement pas réfléchir dans le ressouvenir, mais bien dans la phase impressionnelle présente, et cette dernière réflexion nous livre incontestablement un *Ego*. À quoi Sartre répond : certes, le Je apparaît dans la réflexion au présent, mais il s'agit d'une réflexion impure-objectivante toujours douteuse. Quant au ressouvenir, il peut *soit* être réfléchi et objectivé – alors un Je apparaît, mais dans une réflexion douteuse ; *soit* être vécu dans l'irréflexion ou réfléchi dans une réflexion pure – alors ce qui est donné est absolument certain, mais ne révèle pas de Je. *L'opposition ne passe plus comme chez Husserl entre réflexion dans le présent et réflexion dans le souvenir, mais entre réflexion pure (dans le présent ou dans le passé) et réflexion impure (dans le présent ou dans le passé).* « Le souvenir de la conscience irréfléchie, explique Sartre, ne s'oppose pas aux données de la conscience réflexive. Personne ne songe à nier que le Je apparaisse dans une conscience réfléchie. Il s'agit simplement d'opposer le souvenir réflexif de ma lecture (« je lisais »), qui est, lui aussi, de nature douteuse, à un souvenir non-réfléchi. Le droit de la réflexion présente, en effet, ne s'étend pas au delà de la conscience saisie présentement. Et le souvenir réflexif, auquel nous sommes obligés de recourir pour restituer les consciences écoulées, outre le caractère douteux qu'il doit à sa nature de souvenir, demeure suspect puisque, selon l'aveu de Husserl lui-même, la réflexion modifie la conscience spontanée »[291].

Ce passage atteste une fois de plus combien le rapport de Sartre à Husserl est ambigu : en apparence on lui rend hommage, mais au fond on s'éloigne complètement de lui. Husserl, du point de vue sartrien, a su correctement distinguer entre une réflexion pure (certaine) et une réflexion psychologique (douteuse), *mais il n'a pas su* interpréter cette différence comme passant entre la révélation non objective de l'irréflexion primordiale et l'objectivation de cette dernière. Il a compris que la réflexion (objectivante) « modifiait » l'irréflexion et livrait un Je, *mais il n'a pas compris* que la modification réflexive-

[291] *TE*, p. 31-32. Nous l'avons vu : pour Husserl, la réflexion « modifie » incontestablement l'irréfléchi, mais elle ne « l'altère » pas nécessairement comme le suggère ici Sartre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

objectivante était une véritable *altération* de l'irréflexion anonyme primordiale (qui, de transcendantale devient psychologique, et d'anonyme devient personnelle). Une œuvre comme les *Ideen... I* retombe en conséquence dans une fausse description de l'instance transcendantale (*Ego* dès-toujours promis à la réflexion).

Sartre conclut (*TE*, p. 32) : « Il n'y a pas de Je sur le plan irréfléchi ». Tirant habilement parti des hésitations de Husserl dans les *Ideen... I*[292], il affirme brutalement : « soyons plus radicaux que Husserl »[293] et affirmons sans sourciller que l'*Ego*, transcendance *exactement semblable* aux transcendances chosiques (ou idéales), doit succomber à la réduction transcendantale. S. Le Bon a raison de souligner (note 35 de son édition) que cette affirmation s'oppose directement à certains passages des *Ideen... I*. Dans le paragraphe 80 en particulier, Husserl affirme que l'*Ego* pur résiste à la réduction parce qu'il est l'objet d'une évidence absolue (apodictique et adéquate). À l'inverse Sartre affirme (*TE*, p. 35) « que le Je du Je pense n'est l'objet d'une évidence ni apodictique ni adéquate » – aussi bien s'agit-il de l'*Ego* psychologique qui s'excepte de la sphère transcendantale.

Sartre termine en lançant une dernière flèche. Égologiser l'instance transcendantale c'est tomber dans d'inextricables difficultés touchant à la pluralité des *Ego*, ce dont atteste en particulier selon lui l'article de Fink des *Kantstudien*. « Si Je fait partie de la conscience, il y aura donc *deux* Je : le Je de la conscience réflexive et le Je de la conscience réfléchie. Fink, le disciple de Husserl, en connaît même un troisième, le Je de la conscience transcendantale, libéré par l'*époché*. De là le problème des trois Je, dont il mentionne avec quelques complaisances les difficultés »[294]. La remarque critique vise donc Husserl d'une part, et Fink d'autre part. Concernant Husserl, puisque pour lui l'*Ego*

---

[292] Sartre donne comme exemple d'hésitation sur la question de l'*Ego* pur (*TE*, p. 35) le § 61 des *Ideen... I*. Le § 57, qui contient la fameuse formule sur « la transcendance dans l'immanence » de l'*Ego*, nous paraît une référence plus appropriée.

[293] *TE*, p. 34. Le manque de radicalité de Husserl s'expliquerait selon Sartre (*ibid.*) par des préjugés « métaphysiques » (sans doute Sartre vise-t-il la reprise du *cogito* cartésien dans les *Ideen... I* et les *Méditations cartésiennes*), ou « criticistes » (attachement à l'*Ego* formel kantien).

[294] *TE*, p. 36.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réfléchissant et l'*Ego* réfléchi sont explicitement *un seul et même Ego*, le problème soulevé par Sartre – quels rapports entretiendront-ils l'un avec l'autre ? – ne se pose tout simplement pas. La question de savoir comment, dans une seule et même conscience transcendantale, peuvent s'opposer deux *Ego* surgit uniquement lorsqu'on admet avec Sartre que la réflexion (impure) constitue un objet *radicalement étranger* à l'instance réfléchissante.

Concernant Fink, le commentaire de Sartre montre qu'il n'a pas compris grand chose à la présentation de la réduction par ce dernier. La distinction des trois *Ego* (« transcendantal », « spectateur », « homme ») le laisse perplexe parce qu'il ne saisit pas bien – à sa décharge il faut reconnaître qu'il ne connaissait que très peu le Husserl d'après les *Ideen... I* – ce qui constitue le centre de cette présentation : le mouvement par lequel l'*Ego* transcendantal constituant se reprend sur son aliénation dans l'*Ego*-homme. Sartre est dérouté par la présentation finkéenne parce que de son point de vue il n'y a que deux *Ego* (réfléchissant et réfléchi), alors que Fink en mentionne trois. Il essaie de voir si le schéma finkéen ne pourrait pas se transposer dans son propre schéma. L'*Ego* réfléchi au sens sartrien pourrait alors correspondre alors à l'*Ego*-homme au sens de Fink et l'*Ego* réfléchissant sartrien à l'*Ego* spectateur au sens de Fink. Mais que faire en ce cas de l'*Ego* transcendantal au sens de Fink (celui qui constitue le monde comme univers de validités) ? Pour Sartre, si le schéma de Fink ne peut finalement pas se transposer dans son propre schéma, c'est le signe qu'il est tout simplement faux ; et il est faux parce qu'il repose sur une simple complication de la conception husserlienne erronée de l'*Ego* pur des *Ideen....I* : désormais, chez Fink, l'*Ego*-homme s'oppose à *deux* formes d'*Ego* pur : transcendantal (constitutif de monde) et spectateur (accomplissant la réduction).

La conclusion de cette étude de la « présence formelle du moi » dans le transcendantalisme husserlien est sans équivoque : *lorsque la conscience transcendantale se réfléchit, elle s'objective et lorsqu'elle s'objective elle devient l'*Ego *psychologique comme quasi-transcendance chosique*. D'où les quatre thèses qui concluent la critique de l'égologie transcendantale husserlienne (*TE*, p. 36-37).

1) Le Je est un existant transcendant.

2) Il est donné dans une intuition inadéquate.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3) Il est constitué par la réflexion objectivante-altérante : « Il n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif. Dans ce cas la structure complexe de la conscience est la suivante : il y a un acte irréfléchi de réflexion sans Je qui se dirige sur une conscience réfléchie. Celle-ci devient l'objet de la conscience réfléchissante, sans cesser toutefois d'affirmer son objet propre (une chaise, une vérité mathématique, etc.). En même temps un objet nouveau apparaît qui est l'occasion d'un affirmation de la conscience réflexive et qui n'est par conséquent ni sur le même plan que la conscience irréfléchie (parce que celle-ci est un absolu qui n'a pas besoin de la conscience réflexive pour exister), ni sur le même plan que l'objet de la conscience irréfléchie (chaise, etc.). Cet objet transcendant de l'acte réflexif, c'est le Je »[295].

4) Ce Je, étant transcendant, tombe sous le coup de la réduction, qui libère l'absolu anonyme d'irréflexion, radicalement non substantiel, comme champ de l'investigation phénoménologique.

Notons pour finir que si les conceptions de la conscience transcendantale de nos deux philosophes divergent fortement (irréflexion anonyme et radicalement non substantielle, *vs Ego*-substance capable de s'objectiver réflexivement), leurs conceptions du psychique – de l'*Ego* psychologique – qui se dessinent ici, ne sont pas apparemment sans point commun : de part et d'autre on affirme que le psychique est *constitué* par la conscience transcendantale dans une réflexion objectivante. Nous reviendrons plus en détail sur ce problème de la « constitution » de l'*Ego* psychologique dans la réflexion, au chapitre 3 de cette troisième Partie.

Quittons maintenant la question de la « présence formelle » de l'*Ego* pour celle de sa « présence matérielle ». C'est-à-dire : entrons dans l'étude de l'*Ego*-homme par les psychologues.

---

[295] *TE*, p. 36-37. Cette formule est ambiguë. D'une part, elle vient conclure une discussion générale du transcendantalisme husserlien ; d'autre part elle prolonge certaines descriptions d'allure introspective (« quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience-du-tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non positionnelle de la conscience », *TE*, p. 32).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. Théories de la présence matérielle du moi

Quittant les philosophies transcendantales, on aborde donc l'*Ego* psychologique – la psychologie étant représentée de manière assez cavalière (rhétorique de khâgneux) par La Rochefoucauld. Phénomène curieux : on s'attendait à trouver un *Ego* quasi-transcendance chosique *étranger* à la spontanéité transcendantale non substantielle, et on tombe sur une spontanéité psychique *analogue* au fond à cette dernière. Bien qu'il ne soit nullement explicite, un tournant est pris, qui se prolonge un peu plus loin, lorsque Sartre essaye de montrer que l'*Ego* n'est pas vraiment un pôle-objet = X (au sens de substrat) et qu'il présente (il est vrai d'une façon brouillée et comme en énigme) les traits mêmes de la spontanéité transcendantale. L'*Ego* psychologique apparaît dès lors *moins quasi-objet transcendant relevant entièrement de l'extériorité d'inertie, que manifestation de la spontanéité transcendantale même en tant qu'elle s'est aliénée dans cette extériorité.* Sur cette seconde ligne de pensée, l'*Ego* psychologique est pensé comme ce dans quoi la spontanéité transcendantale s'aliène et ce à quoi elle peut s'arracher en se ressaisissant. À ce propos, bien que l'article n'évoque pas encore explicitement la psychologie phénoménologique, on pourrait essayer de dire que sa place se dessine déjà entre la phénoménologie transcendantale et la psychologie scientifique. La phénoménologie transcendantale étudierait la spontanéité pure et absolue ; la psychologie scientifique étudierait la spontanéité totalement dégradée que constitue le psychique naturalisé et absorbé dans l'extériorité d'inertie ; quant à la psychologie phénoménologique, elle étudierait, peut-on conjecturer, un psychique dénaturalisé, c'est-à-dire retourné à son statut originaire de spontanéité – devenu quasi-spontanéité –, et s'établirait donc dans un strict *parallélisme* à la phénoménologie transcendantale[296].

[296] Dans *La transcendance de l'Ego*, la psychologie phénoménologique n'a pas vraiment de statut et n'est pas encore une discipline strictement spécifiée par la *démarche de variation éidétique*, démarche qui permettra plus tard de la qualifier de psychologie éidétique. Certes on peut dire qu'elle est en tant que psychologie non naturaliste, l'étude du psychisme comme spontanéité dégradée. Mais il n'y a pas de raison impérative de confier cette étude à une psychologie phénoménologique plutôt qu'à une psychologie introspective positive.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sous-jacente aux différentes manières d'appréhender le psychique – essentiellement comme quasi-chose ou quasi spontanéité –, il y a donc chez Sartre la distinction implicite de plusieurs conceptions de la psychologie. En premier lieu, les psychologues scientifiques au sens strictement naturaliste ; on est alors à la limite inférieure de la psychologie au sens propre, dans une quasi-théorie du corps. Ensuite, la psychologie introspective dans son ambiguïté : d'inspiration scientifique-naturaliste, mais capable (plus ou moins selon les auteurs) d'entrapercevoir, pour ainsi dire *in speculo et aenigmate*, la spontanéité dans le psychique qui la dégrade.

Parmi les travaux qui naturalisent *strictement et sans réserves* le psychique, on peut citer les recherches d'orientation behavioriste (Watson), que Sartre évoque dans une note[297]. Mais aussi les recherches psycho-physiologiques de Pavlov – qui commencent d'être accessibles en France à l'époque de la rédaction de *La transcendance de l'Ego*[298] – et de nombreux collaborateurs des deux *Traités* de Dumas – L. Lapicque, A. Tournay, H. Piéron... Ces travaux, du point de vue sartrien, perdent purement et simplement de vue le psychique et ne méritent donc guère qu'on s'y attarde (*L'imagination,* par exemple, ne fait qu'une brève allusion à la physiologie de l'image et ne perd pas de temps à la discuter). Ils permettent, quoiqu'il en soit, de comprendre que, sur une première ligne de pensée de l'article[299], le psychologique tend à être considéré comme *radicalement autre* que le phénoménologique, de sorte qu'à la limite la phénoménologie *invalide* la psychologie et cherche à s'établir sur un *autre* terrain que celui de cette dernière. Cette ligne se prolongera dans les ouvrages de psychologie phénoménologique sur l'émotion et l'imagination (moyen-

---

[297] *TE*, note « d » p. 54.

[298] Cf. par exemple les deux ouvrages importants utilisés par Merleau-Ponty pour *La structure du comportement :* les *Leçons sur l'activité du cortex cérébral* (Paris, A. Legrand, 1929) et *Les réflexes conditionnels* (Paris, Alcan, 1932). Sartre a forcément une connaissance minimale de Pavlov, ne serait-ce que par le *Traité de psychologie* de G. Dumas, mais il n'y fait pas d'allusion précise lorsqu'il parle p. ex. de l'habitude (*TE*, p. 52-54).

[299] Cf. *supra*, p. 336-337, 592 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nant l'innovation consistant à doter la psycho-phénoménologie de la démarche de variation éidétique) : la psychologie, dira Sartre, a pour domaine les « états » psycho-physiologiques comme « faits » bruts observables, et la psycho-phénoménologie « l'essence pure », intuitionnée comme « spontanéité », des vécus.

D'autre part il y a les travaux des psychologues qui ont entraperçu quelque chose de la spontanéité de conscience – le psycho-phénoménologue dès lors peut engager avec eux un débat fructueux (même s'il reste critique)[300]. Il s'agit d'abord et essentiellement, comme nous venons de le rappeler, des psychologues ayant utilisé la démarche introspective. Dans le Diplôme d'Études Supérieures et dans *L'imagination,* les descriptions de Binet, de l'École de Würzbourg, de Ribot, etc., sont longuement discutées. Dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions,* Janet et Guillaume suscitent eux aussi l'intérêt de Sartre, dans la mesure tout au moins où ils tentent de décrire le sens intérieur des conduites sans s'arrêter à l'observation en extériorité des comportements. Quant aux travaux de style introspectif sur le « schème symbolique » d'A. Flach, ils alimentent la réflexion du psycho-phénoménologue sur la conscience d'image, non seulement dans *L'imagination*, mais aussi et surtout dans *L'imaginaire*. C'est ici aussi que se situe très probablement la « psychologie de l'inerte » (*TE*, p. 50) incarnée par des écrivains comme La Rochefoucauld, Proust, Balzac. *La transcendance de l'Ego* développe, dans le cadre de ces analyses se réclamant de l'introspection, *une seconde approche de la psychologie positive, qui tend à hausser cette dernière au niveau de la phénoménologie au lieu de la rejeter comme absurde explication purement naturaliste du psychique.*

Une dernière remarque. Au moment où il entame son élucidation du psychique pour manifester sa proximité à l'immanence phénoménologique – tous deux sont, primordialement, une spontanéité irréfléchie anonyme – Sartre cesse apparemment de faire route avec Husserl. Cela peut se comprendre. Dans le texte auquel il se réfère toujours en premier lieu (les *Ideen... I*), il n'y a guère de quoi établir une telle proximité, *au contraire*. Toutefois la lecture de l'article de Fink des

[300] Cf. *supra*, p. 338 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kantstudien, ainsi que de quelques passages des *Méditations cartésiennes* (par exemple le paragraphe 61), auraient pu amener Sartre à déceler, entre la psychologie et la phénoménologie, un rapport beaucoup plus intime que celui qu'établissaient les *Ideen... I.* Fink, en mettant au centre de la réduction le passage à l'attitude du « spectateur désintéressé », prolonge assez directement les analyses husserliennes de *Philosophie première* sur l'accès à la phénoménologie *par* la psychologie. Dans son article, qui veut explicitement pousser la phénoménologie au-delà des limites de la problématique des *Ideen...I,* le projet du phénoménologue devient celui de « réaliser une compréhension philosophique du monde qui transcende toutes les formes mondaines d'élucidation, de compréhension, de fondation, etc. (...), [et de] rendre compréhensible le monde dans toutes ses déterminités réales et idéales à partir du fondement ultime de son être »[301]. La démarche essentielle en phénoménologie devient la réduction transcendantale comme *mouvement par lequel l'Ego constituant se désaliène en se faisant spectateur de lui-même.* La réduction est, dit Fink, cette « réflexion radicale » par laquelle s'opère la « prise de conscience »[302] de la vie concrète fluente possédant le monde comme univers des validités transcendantales, prise de conscience où est surmontée définitivement « l'attitude naturelle ». Il y a là, comme l'a bien vu P. Ricœur, une sorte de mouvement de « conversion » par lequel le sujet se redécouvre comme conscience constituante au lieu de s'oublier dans la position du monde en soi[303]. L'*épochè* réinterprétée par Fink n'est pas d'abord ni principalement abstention de la croyance au monde, mais plutôt manifestation de cette croyance à un spectateur désintéressé, dans un mouvement de dépassement de l'*Ego*-homme qui, lui, reste pris dans sa croyance et dans sa réflexion naturelle (psychologique). « L'*épochè* est (...) un moment structurel de la *réflexion*

---

[301] E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 121.

[302] « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », *op. cit.*, p. 137.

[303] P. Ricœur, « Kant et Husserl », in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 228.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendantale. L'épochè est *épochè* réflexive, c'est-à-dire qu'elle est une suspension de croyance du « spectateur réflexif » qui « observe » la croyance au monde dans l'actualité de son accomplissement vivant *sans y participer*. Mais la réflexion transcendantale est fondamentalement différente de toute attitude réflexive naturelle. Toute réflexion *antérieure* à la réflexion transcendantale est une réflexion de l'homme sur soi-même, intérieure à l'auto-aperception humaine et à l'engagement de l'attitude naturelle. La mise entre parenthèses transcendantale du monde – et cela signifie implicitement ici la mise hors circuit des auto-validités (« homme-*Ego* ») – rend possible pour la première fois l'établissement d'un *Ego* de réflexion qui ne se tienne pas d'entrée de jeu à l'intérieur de l'auto-aperception humaine, mais qui lui soit « extérieur ». Cet *Ego* s'oriente sciemment vers l'aperception universelle du monde comme *thème*. Cependant, la mise hors circuit du monde n'est pas seulement la condition de possibilité de la formation d'un *Ego* non-mondain mais (...) rend possible la découverte de l'authentique « sujet » de la croyance au monde : la « subjectivité transcendantale » admettant le monde comme valable »[304].

Il est dommage que Sartre n'ait pas lu plus attentivement cet article de Fink ni aperçu à travers lui l'infléchissement que subit chez Husserl la question des rapports entre phénoménologie et psychologie après les *Ideen... I.* Car, entamant la description de l'*Ego* psychologique (« matériel », dit-il) pour y chercher comme la trace de l'irréflexion transcendantale primordiale, Sartre ébauche une conception des rapports entre psychologique et transcendantal bien distincte de celle qui jusqu'ici a dominé son essai, et plus proche des textes husserliens postérieurs aux *Ideen... I.* Par rapport à la conscience transcendantale, l'*Ego* psychologique est désormais, comme nous le disions, moins radicalement autre (quasi-transcendance chosique constituée à distance) qu'expression brouillée et comme en énigme. Autrement dit, le psychique est l'aliénation même de l'*Ego* transcendantal – la réduction

[304] E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 141-142. (Il y a donc bien trois *Ego*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

consistant pour ce dernier à se reprendre sur cette aliénation[305]. Conséquence : la psychologie phénoménologique prépare à la phénoménologie transcendantale, au sens où elle amorce cette désaliénation, qui ne s'achève qu'avec la réduction proprement transcendantale. Cette orientation apparaît par exemple chez Husserl au paragraphe 61 des *Méditation cartésiennes*, et de manière générale lorsqu'il prend ses distances avec la voie cartésienne vers la réduction (qui domine nettement dans les *Ideen... I*). Dans les Leçons de 1923-1924 intitulées *Philosophie première*, cela correspond à la recherche d'une voie vers la réduction transcendantale *par* la psychologie. Dans *La transcendance de l'Ego*, cette approche des rapports entre psychologie et phénoménologie a des implications surtout sur la manière de penser la psychologie positive. En effet, *on cherche moins à montrer ses insuffisances qu'à la hausser pour ainsi au ton de la psychologie phénoménologique, voire de la phénoménologie transcendantale.* L'esquisse de psychologie introspective sommaire des pages 39-41 de l'article, dans laquelle Sartre examine et décrit un sentiment de pitié, aborde ce sentiment *comme une quasi-spontanéité.*

Citons un passage significatif des *Méditations cartésiennes* qui a pu inspirer Sartre. « *Mais la psychologie intentionnelle – bien que d'une manière implicite – porte déjà le transcendantal en elle-même ;* il lui faut seulement une dernière prise de conscience pour accomplir le renversement copernicien qui ne change rien au contenu de ses résultats, mais en dégage le sens ultime. On pourrait dire aussi que la psychologie n'a en définitive qu'un seul problème fondamental – le concept de l'âme »[306]. La psychologie intentionnelle peut se dépasser – *s'est toujours-déjà dépassée* – en phénoménologie transcendantale. « La phénoménologie apporte, en effet, à la psychologie elle-même des méthodes entièrement nouvelles. D'ailleurs, la partie de beaucoup la plus importante des recherches phénoménologiques appartient à une

[305] Cf. *supra*, p. 621-623.

[306] Husserl, *CM*, *Hua Bd* I, p. 174 ; trad. fr. *MC*, p. 126. (Nous soulignons). Le programme de « psychologie intentionnelle » que ce passage ébauche – expliciter la constitution d'un monde primordial dans l'âme, puis la communication empathique des âmes – contient effectivement comme en suspens la problématique proprement transcendantale de la Quatrième et Cinquième Méditations.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychologie intentionnelle apriorique et pure (c'est-à-dire libérée de tout ce qui touche à la psycho-physiologie). C'est à cette psychologie là que nous avons maintes fois fait allusion, en disant qu'avec la transformation de l'attitude naturelle en attitude transcendantale, elle permet un « renversement copernicien » grâce auquel elle acquiert un sens nouveau. Elle devient une considération transcendantale, pleinement radicale, du monde et confère cette signification à toutes les analyses phénoménologico-psychologiques. C'est uniquement cette signification nouvelle qui les rend toutes utilisables en qualité de transcendantales et philosophiques, et qui les intègre même à une « métaphysique » transcendantale »[307] .

Pour expliciter ces analyses, il faudrait se reporter aux Leçons de *Philosophie première* ; nous nous contenterons ici de quelques brèves remarques, suffisantes pour saisir que la problématique sartrienne du psychique comme aliénation de la conscience pure et de la conscience pure comme désaliénation de ce même psychique, était préparée par les travaux husserliens des années vingt. Dans la voie par la psychologie, la réduction est présentée par Husserl comme un processus par lequel la conscience transcendantale se désaliène de la vie subjective naturelle où elle s'était perdue. La réflexion psychologique – à condition qu'il s'agisse d'une psychologie phénoménologique et non de la psychologie naturaliste des savants – peut alors apparaître comme l'*amorce de cette désaliénation. Déjà* dans l'*Ego*-homme, à condition qu'il soit saisi dans une réflexion désintéressée, s'amorce la reconquête de la subjectivité par elle-même. On pourrait dire alors qu'une réduction psycho-phénoménologique prépare la réduction proprement transcendantale. Dans la vie naturelle l'*Ego* transcendantal s'omet radicalement dans la position ontique de ceci ou de cela[308], par la réduction psycho-phénoménologique il commence de se reconquérir en se faisant le « spectateur désintéressé » de lui-même – il fait défiler sous son regard ses vécus les uns après les autres ; mais cette reconquête ne peut s'achever que dans la réduction transcendantale où, dans l'ébranlement radical de l'expérience du transcendant, l'*Ego* se ressaisit comme

[307] *CM*, *Hua Bd* I, p. 170-171 ; trad. fr. *MC*, p. 122-123.

[308] P. Ricœur, « Husserl et Kant », in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 228.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

origine du monde. L'ensemble de ce mouvement peut être décrit comme *désaliénation progressive de la conscience transcendantale*[309]. Ce qui pointe ici, c'est une sorte de *transmutation de la réflexion psychologique en réflexion transcendantale.* Husserl consacre toute une série de Leçons à analyser la conversion de la réflexion psychologique naturalisante (introspection) en réflexion phénoménologico-psychologique désintéressée, elle-même préparatoire à la réflexion transcendantale où l'*Ego* se fait spectateur de lui même comme origine du monde. L'attitude propre au psycho-phénoménologue, c'est de réfléchir sur les vécus en s'abstenant de participer à la thèse qui traverse ces derniers en tant qu'ils donnent des objets transcendants posés comme existants. (C'est donc une attitude de spectateur désintéressé, ou si l'on préfère, de spectateur poursuivant un intérêt purement théorique, celui de saisir la pure vie subjective des vécus). Dans la réflexion phénoménologique s'ébauche une désaliénation, au sens où le sujet se reprend par rapport à la vie naturelle où il se perdait dans le monde. Et si le phénoménologue adopte cette attitude du spectateur désintéressé non seulement à propos de tel ou tel vécu particulier, mais à propos de la *totalité* de sa vie subjective, c'est-à-dire dans toutes ses implications intentionnelles (y compris celles qui lui livrent d'autres vies subjectives), *il suspend dès lors radicalement la croyance même au monde et accède à la réduction transcendantale, en laquelle s'achève donc le mouvement de désaliénation commencé avec la réduction phénoménologico-psychologique.* C'est cette voie qu'emprunte, de manière assez hésitante il faut le reconnaître, la quatrième Section de *Philosophie première* et, de manière plus ferme, *Krisis III*[310]. La réduction psychologico-phénoménologique *s'achève dans* la réduction transcendantale, la pure vie subjective du psychisme contient comme en suspens l'*Ego* transcendantal, *et dès lors ne peut*

---

[309] Cf. le texte cité *supra*, p. 621-622 : *EP, Hua Bd* VIII, p. 77 ; trad. fr. *PP*, t. 2, p. 107-108. Cf. aussi p. 82-83 (*EP*) ; p. 118 (*PP*).

[310] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Hua Bd* VI (La Haye, M. Nijhoff, 1954), p. 206-207 ; trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris, Gallimard, 1976), p. 230.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus du tout être assimilée à une quasi-transcendance, comme c'était largement le cas dans les *Ideen... I.*

Si la psychologie empirique-naturaliste est aveugle à l'origine transcendantale du monde – elle explore une région d'être (le psychique) en présupposant cette origine sans la questionner – la psychologie phénoménologique, en revanche, doit être pensée dans son « apparentement » (« *Verschwisterung* »)[311] à la phénoménologie transcendantale – cette position de la *Krisis* est anticipée jusqu'à un certain point dans *La transcendance de* l'*Ego*. Sartre en effet distingue lui aussi, comme nous l'avons montré, une psychologie strictement naturaliste fondée sur l'*Ego*-substance et une psychologie apparentée à la phénoménologie transcendantale sans *Ego* qu'on peut raisonnablement appeler (même s'il n'emploie pas l'expression) : psychologie phénoménologique ; *de même* qu'en phénoménologie transcendantale, il n'y a pas d'*Ego* (transcendantal) dans la conscience irréfléchie originaire, *de même* en psycho-phénoménologie il n'y a pas d'*Ego* (psychique) dans la conscience irréfléchie originaire. « L'examen purement psychologique, écrit Sartre, de la conscience « intramondaine » nous amène aux mêmes conclusions que notre étude phénoménologique : le moi ne doit pas être cherché *dans* les états de conscience irréfléchis ni *derrière* eux »[312]. Ce qui chez Sartre reste toutefois insuffisamment clarifié (d'où l'absence regrettable d'une psychologie phénoménologique bien identifiée), c'est le statut de cet « examen purement psychologique ». Si l'on pense que ce dernier reste sur le plan de la « conscience intramondaine » il s'agit d'une introspection pratiquée dans l'esprit des sciences naturalistes. En même temps, l'apparentement des résultats de cet examen avec celui de la phénoménologie transcendantale (ici comme là il n'y a pas d'*Ego*) le déporte vers une authentique phénoménologique non naturaliste mobilisant une réflexion toute différente de l'introspection.

Quoiqu'il en soit de cette difficulté, notons que l'article sartrien, tout en étant proche de l'inspiration des textes husserliens explorant la voie

---

[311] *Krisis, Hua Bd* VI, p. 207 ; trad. fr. *La crise des sciences européennes, op. cit.*, p. 231.

[312] *TE*, p. 43. (Il faudrait être un peu plus précis et écrire : « L'examen purement psycho-phénoménologique... notre étude phénoménologique-transcendantale... ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vers la réduction par la psychologie (*Krisis, Philosophie première*), s'intéresse surtout à la possibilité de trouver au sein même de certains travaux de psychologie positive une préfiguration de la psychologie phénoménologique, alors que Husserl pour sa part s'intéresse avant tout à la possibilité de dépasser la psychologie phénoménologique vers la phénoménologie transcendantale[313] .

Pour démontrer qu'au niveau du psychique, il n'y a pas d'*Ego* dans la conscience originairement irréfléchie, Sartre choisit d'analyser un type particulier d'intentionnalité, qu'on pourrait appeler l'« affectivité » (le terme est page 42 de l'article) ou le « désir » – Sartre rapproche des phénomènes comme l'amour-propre, la pitié, la crainte (donc des passions), la soif (simple désir vital). Admettons qu'il s'agit, *grosso modo*, de ce qui en phénoménologie s'appelle la sphère de l'« intentionnalité affective » ou du « sentiment » – en tant qu'elle se distingue, comme nous l'avons vu en commentant la « Note » de la *N.R.F.*, des intentionnalités volitive et de pure objectivation. Dans la « Note », rappelons-le, Sartre porte au crédit de Husserl, en premier lieu, d'avoir aperçu, dans son concept d'intentionnalité, quelque chose de l'éclatement radical de la conscience vers les choses, et en second lieu de n'avoir pas limité cette intentionnalité aux vécus de connaissance – en faisant une place en particulier aux intentions proprement affectives dans leur irréductibilité au connaître. Dans *La transcendance de l'Ego*, c'est cette intentionnalité affective qui est au centre de l'analyse de la présence matérielle du moi, c'est sur elle que Sartre déchiffre l'éclatement irréfléchi et anonyme de la conscience vers les choses en l'opposant principalement à la conception de « l'amour-propre » chez les moralistes français du 17e siècle[314] (alors que dans la « Note » ce sont les psychologies d'Amiel et de Proust qui sont plutôt visées). S. Le Bon cite un passage significatif des *Maximes* de La Rochefoucauld dans lequel ce dernier affirme que l'amour-propre « se cache » derrière tous les rapports à autrui, y compris les conduites en apparence les moins égoïstes[315]. La Maxime 500[316] décrit l'a-

[313] Husserl, cf. p. ex. *Krisis III*, § 69-72.

[314] *TE*, p. 39-40.

[315] La Rochefoucauld, *Maximes* (éd. Truchet, Paris, Garnier-Flammarion, 1977), p. 91.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mour en éliminant de cette passion toute trace d'intentionnalité *ad extra* : « Il y a des gens si remplis d'eux-mêmes que, lorsqu'ils sont amoureux, ils trouvent moyen d'être occupés de leur passion sans l'être de la personne qu'ils aiment »[317].

L'argumentation sartrienne est parallèle à celle qui a été employée au niveau transcendantal. 1) D'une part la conscience irréfléchie est première et sans *Ego*. 2) D'autre part la réflexion objectivante altère l'irréflexion première en introduisant un *Ego*, de sorte qu'il n'est pas possible de saisir un sentiment dans sa vérité (tel qu'en lui-même il est) dans une réflexion qui l'objective.

Pour le premier point, la description esquissée de la pitié est très claire ; cette dernière n'est donnée dans sa vérité d'irréflexion première qu'à une réflexion pure et non-objectivante. « J'ai pitié de Pierre et je lui porte secours. Pour ma conscience une seule chose existe à ce moment : Pierre-devant-être-secouru. Cette qualité de « devant être secouru » se trouve en Pierre. Elle agit sur moi comme une force. Aristote l'avait dit : c'est le désirable qui meut le désirant. À ce niveau

---

[316] *Maximes*, *op. cit.*, p. 87-88.

[317] La Chapelle-Bessé, dans son « Discours » sur les *Maximes*, fait le lien entre ces dernières et le jansénisme (*op. cit.*, p. 159). Dans l'apologétique de Pascal, de fait, l'amour-propre joue, parmi les passions, un rôle essentiel pour démontrer la « vanité » de ce que l'homme sans Dieu – l'amour-propre est, dans le sillage de la concupiscence augustinienne, la figure emblématique de l'homme qui s'est détourné de Dieu – peut atteindre dans l'ordre de la justice, de la vérité et du bonheur. Dans les *Pensées* la liasse intitulé « Vanité » fait assez explicitement référence à l'amour-propre (Pensées 16, 18, 31, 35, 37, 42 ; Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963). L'amour-propre est lié à deux aspects de la vanité : inconsistance (mensonge, injustice, misère) de ce qu'atteint l'homme sans Dieu ; refus en l'homme de reconnaître cette inconsistance (illusion de l'homme qui croit atteindre la vérité, la justice, le bonheur). *L'amour-propre rive l'homme à son moi* qui, sans Dieu, ne vaut rien (« le moi est haïssable », P. 597), en entretenant l'illusion qu'il vaut quelque chose. Cf. Pensée 978. « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère ; il veut être grand et il se voit petit ; il veut être heureux et il se voit misérable ; il veut être parfait et il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible d'imaginer ; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le désir est donné à la conscience comme centrifuge (il se transcende lui-même, il est conscience non thétique du « devant-être » et conscience non thétique de lui-même) et impersonnel (il n'y a pas de Moi ; je suis en face de la douleur de Pierre comme en face de la couleur de cet encrier. Il y a un monde objectif de choses et d'actions, faites ou à faire, et les actions viennent s'appliquer comme des qualités sur les choses qui les réclament »)[318]. L'allusion à Aristote vise peut-être le chapitre 10 du Livre III du *De anima,* dans lequel est analysée la capacité de mouvement de l'âme. Le cœur de cette capacité, c'est le « désir » (*orexis*) irrationnel, qu'Aristote met en parallèle avec « l'intellect pratique » qui lui aussi met l'âme en mouvement – selon ses ressources propres. D. Ross résume ainsi la position complexe du Stagirite touchant au mouvement vital. « Le mouvement des animaux implique quatre choses, que nous pouvons distinguer de la manière suivante : 1) l'objet visé, qui produit le mouvement sans lui-même être mû ; 2) la faculté de désir, qui produit le mouvement par l'effet de celui qu'elle subit elle-même ; 3) l'animal, qui est mû ; 4) l'organe corporel par lequel le désir meut l'animal, c'est-à-dire un organe qui, tout en restant lui-même en repos (il n'est « mû » par le désir qu'en ce sens qu'il subit un changement qualitatif) meut les parties adjacentes en poussant ou en tirant »[319].

---

[318] *TE*, p. 39-40. S. Le Bon renvoie en note, de manière trop vague à l'ensemble des p. 451-468 de *L'être et le néant*. Sartre y étudie le « désir » comme le second moment – après « l'indifférence », avant la « haine » et le « sadisme » – de l'attitude fondamentale par laquelle je riposte au regard d'autrui qui m'objective, en l'objectivant, lui, à son tour. Il y a toutefois dans ces pages quelques lignes qui recoupent l'article (et la « Note sur l'intentionnalité »). « Il faut renoncer d'emblée à l'idée que le désir serait désir de volupté ou désir de faire cesser une douleur. De cet état d'immanence, on ne voit pas comment le sujet pourrait sortir pour « attacher » son désir à un objet. Toute théorie subjectiviste et immanentiste échouera à expliquer que nous désirons *une* femme et non simplement notre assouvissement » (*EN*, p. 453). Par ailleurs, le désir est largement utilisé pour exemplifier le projet constitutif de l'ipséité (*EN*, Partie II, chap. 3, § III-V), il relève donc bien ontologiquement de la transcendance.

[319] D. Ross, *Aristote* (Paris-Londres-New York, Gordon et Breach, 1971), p. 204. Cf. aussi le commentaire de Hamelin : « Le désirable, moteur immobile, meut le désir qui, comme moteur-mû, meut à son tour le corps, simple mobile » (*Le système d'Aristote, op. cit.*, p. 389).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le passage de l'article sartrien faisant allusion à Aristote contient une maladresse d'écriture, mais aisément rectifiable. Il est évident que l'affirmation aristotélicienne de la « force » du désirable ne peut pas passer telle quelle chez Sartre, par son naturalisme qui fait du désirable une sorte de cause du désir. Mais il est non moins vrai qu'une certaine position métaphysique exerce ici son attraction sur la phénoménologie sartrienne de l'affectivité, comme cela était déjà perceptible dans la fin de la « Note sur l'intentionnalité[320]. Sartre interprète l'affectivité comme cette transcendance d'éclatement par laquelle la conscience affectée *se fait annoncer ce qu'elle est par les qualités en soi des choses brutes*. Cette élucidation de l'intentionnalité *ad extra*, dirons-nous, sans retomber purement et simplement dans une métaphysique du désirable exerçant son attraction sur le désirant, en subit néanmoins l'influence. En raison de cette dernière, elle devient un éclatement irréfléchi sans reste et n'est plus (comme chez Husserl) identification, promise à la réflexion, d'un sens. Par exemple, au niveau irréfléchi, la pitié se transcende vers Pierre-demandant-de-l'aide. Et cette conscience affective irréfléchie est parfaitement « complète et autonome » (*TE*, p. 40), elle n'est aucunement une conscience réflexive inchoative, mais bien « une totalité qui n'a nullement besoin d'être complétée » (*ibid.*). Nous devons, ajoute Sartre, « reconnaître sans plus que la qualité du désir irréfléchi est de se transcender en saisissant sur l'objet la qualité de désirable »[321].

Passons au second point. Lorsque la réflexion objectivante se pose sur l'affectivité originairement irréfléchie, elle *l'altère* irrémédiablement en annulant le mouvement de transcendance qui la constitue, et en y substituant un faux mouvement de retour à soi. Impossible donc de faire de l'irréflexion une réflexion inchoative (comme chez les

---

[320] Cf. *Sit. I*, p. 32 : « C'est une *propriété* de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même ».

[321] *TE*, p. 41. Sartre continue ainsi. « *Tout se passe comme si* nous vivions dans un monde où les objets, outre leurs qualités de chaleur, d'odeur, de forme, etc., avaient celles de repoussant, d'attirant, de charmant, d'utile, etc., etc., et comme si ces qualités étaient des forces qui exerçaient sur nous certaines actions ». (*TE*, p. 41-42, soulignement modifié). Sartre s'exprime ici d'une manière très caractéristique attestant qu'il est bien en train de formuler une hypothèse métaphysique (au sens qu'il donne à cette expression dans la Conclusion de *L'être et le néant*). Il est probable que la conscience affective se faisant annoncer ce qu'elle est par les qualités d'attirant, de repoussant, etc., doit s'interpréter comme spontanéité dégradée et captive.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

théoriciens de l'amour-propre) sans dénaturer totalement l'affectivité, et tomber dans d'inextricables difficultés. Car, du mouvement de retour à soi, le sujet qui éprouve une passion ou un désir, n'a nulle conscience. Il faut donc faire l'hypothèse, par exemple avec La Rochefoucauld, que ce mouvement centripète « se dissimule » (*TE*, p. 38). « D'une façon plus générale, écrit Sartre (*TE*, p. 38-39), on a admis par la suite que le Moi, s'il n'est pas présent à la conscience, est caché derrière elle, et qu'il est le pôle d'attraction de (...) tous nos désirs. Le Moi cherche donc à se procurer l'objet pour satisfaire son désir. Autrement dit, c'est le désir (ou si l'on préfère le Moi désirant) qui est donné comme fin et l'objet désiré qui est moyen ». Dans l'exemple choisi, il faudrait dire : « Je secours Pierre pour faire cesser l'état désagréable où m'a mis la vue de ses souffrances » (*TE*, p. 40). Mais cela revient à admettre la présence d'une réflexivité inconsciente au cœur même de l'irréfléchi[322], thèse dont Sartre n'a pas de mal à dénoncer « l'absurdité » (*TE*, p. 41).

Première objection : « Même si l'inconscient existe, à qui fera-t-on croire qu'il recèle des spontanéités de forme réfléchie ? La définition du réfléchi n'est-elle pas d'être posé par une conscience ? »[323]

Seconde objection (*TE*, p. 38) : l'hypothèse selon laquelle « la structure de chacun de mes actes serait un *rappel à moi* » renverse le

---

[322] « Ainsi donc sans même s'en rendre compte, les théoriciens de l'amour-propre supposent que le réfléchi est premier, originel et dissimulé dans l'inconscient. Il est à peine besoin de faire ressortir l'absurdité d'une telle hypothèse (*TE*, p. 40-41). L'idée de faire de l'« amour-propre » quelque chose de réflexif et de social (qui s'oppose en ce sens à l'« amour de soi » spontané et naturel) se trouve chez Rousseau, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (Paris, Gallimard « Idées », 1967), p. 76 : « C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ».

[323] *TE*, p. 41. Notons qu'il ne s'agit aucunement d'une discussion de l'inconscient freudien, dont la critique détaillée n'apparaît que dans *L'être et le néant* (p. ex. p. 88-93, 659-663). Dans les premières pages de l'article, Sartre a déjà réglé son compte à l'absurde position du néo-kantisme qui, en hypostasiant la conscience constituante, en faisait un inconscient. Plus loin (*TE*, p. 50), le « freudisme » est expédié en une formule polémique : « théorie construite *a priori* et avec des concepts vides ». La critique de l'inconscient proprement psychologique de notre passage réapparaît aux p. 49 et 78-79 de l'essai. À la rigueur l'idée d'un « inconscient impersonnel » (*TE*, p. 78) pourrait constituer une allusion à Jung, mais ce n'est pas certain.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapport véritable entre la forme originaire de conscience (l'irréflexion) et la forme dérivée (la réflexion). Le dérivé devient l'originaire (tout vécu – toute passion en particulier – devient originellement réflexif), et l'originaire dérivé (l'irréflexion qui, en particulier dans les passions, nous porte vers autrui, devient comme la négation d'une réflexivité originelle). « Or, objecte Sartre, comment admettre que le réfléchi est premier par rapport à l'irréfléchi ? Sans doute, on peut concevoir qu'une conscience apparaisse immédiatement comme réfléchie, dans certains cas. Mais même alors l'irréfléchi a priorité ontologique sur le réfléchi, parce qu'il n'a nullement besoin d'être réfléchi pour exister et que la réflexion suppose l'intervention d'une conscience du second degré »[324]. C'est l'irréflexion qui constitue l'originaire et la réflexion qui modifie l'irréflexion, comme cela a été prouvé lors de la discussion de Husserl et comme cela apparaît clairement dans le cas de l'affectivité au sens psychologique. C'est seulement si *d'abord* j'ai eu pitié *de Pierre* – où plutôt *s'il y a eu* pitié *de Pierre* qu'ensuite *je* puis me faire le spectateur de *mon* sentiment en l'altérant profondément. Réfléchi, le désir est pour ainsi dire dévitalisé et retourné sur le moi ; le sujet cesse d'être pris par son mouvement intentionnel (un peu comme le phénoménologue chez Husserl se fait le spectateur désintéressé de ses vécus sans participer à la croyance qui traverse ces derniers). « Dans le cas de la réflexion, dit Sartre (*TE*, p. 42), et dans ce cas seulement, l'affectivité est posée pour elle-même, comme désir, crainte, etc., dans le cas de la réflexion seulement je puis penser « *Je* hais Pierre », « *J'*ai

---

[324] *TE*. p. 41. Le « sans doute » fait allusion à une conscience qui ne pourrait exister que comme réfléchie (par exemple la conscience du philosophe chez Descartes et Husserl) – mais même alors, répond Sartre, l'irréflexion est première et porte la réflexion. Cette affirmation d'une primauté absolue de l'irréflexion sur la réflexion et d'une irréductibilité de la première à la seconde, passe dans *L'être et le néant*. La conscience irréfléchie, affirme par exemple Sartre dans le § III de l'Introduction, « dimension d'être transphénoménale du sujet » (*EN*, p. 17), *porte la réflexion sans lui être aucunement réductible :* la conscience (de) soi n'est pas une connaissance de soi. « C'est la conscience non-réflexive, précise-t-il un peu plus loin (*EN*, p. 20), qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* préréflexif qui est la condition du *cogito* cartésien ». Ce qu'il démontre plus loin, dans son étude de la « temporalité psychique », en expliquant (*EN*, p. 198) que le rapport réfléchissant-réfléchi diffère essentiellement du rapport (irréfléchi) reflétant-reflété, dont il est la modification. Sur ce point, la position sartrienne diffère de celle de Descartes et surtout de celle Husserl.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pitié de Paul, etc. ». C'est donc, contrairement à ce qu'on a soutenu, sur ce plan que se place la vie égoïste et sur le plan irréfléchi que se place la vie impersonnelle. (...) La réflexion « empoisonne » le désir ».

L'expression : « désir empoisonné » est employée par les *Carnets de la drôle de guerre* comme synonyme de désir inauthentique[325]. De fait, Sartre à plusieurs reprises dans son Journal s'accuse d'inauthenticité en même temps qu'il souligne son incapacité à se laisser emporter par les mouvements affectifs de la vie irréfléchie. « Je ne suis pas, écrit-il par exemple dans le troisième Carnet, authentique. Tout ce que je sens, avant même que de le sentir, je sais que je le sens. Et je ne le sens plus qu'à moitié, alors, tout occupé à le définir et à le penser. Mes plus grandes passions ne sont que des mouvements de nerfs. Le reste du temps, je sens à la hâte et puis je développe en mots, je presse un peu par ici je force un peu par là, et voilà construite une sensation exemplaire, bonne à insérer dans un livre relié. Tout ce que les hommes sentent, je peux le deviner, l'expliquer, le mettre noir sur blanc. Mais non pas le sentir. Je fais illusion, j'ai l'air d'un sensible et je suis un désert »[326]. Réfléchie, jouée en quelque sorte[327], la passion perd sa dimension essentielle d'emportement hors de soi. « Sur le plan irréfléchi, explique *La transcendance de l'Ego*, je porte secours à Pierre parce que Pierre est « devant-être-secouru ». Mais si mon état se transforme soudain en état réfléchi, me voilà en train de me regarder agir au sens ou l'on dit de quelqu'un qu'il s'écoute parler. Ce n'est plus Pierre qui m'attire, c'est *ma* conscience secourable qui m'apparaît comme devant être perpétuée. Même si je pense seulement que je dois poursuivre mon action parce que « cela est bien », le bien qualifie *ma*

---

[325] *CDG*. p. 448 « Je vois par exemple combien le désir d'authenticité de Bianca est empoisonné par l'inauthentique ». Et p. 130-132 : le désir des personnages de *L'idiot* de Dostoïevsky est « empoisonné » en ce sens qu'il est toujours dénaturé par la réflexion.

[326] *CDG*, p. 254.

[327] Je n'ai, explique Sartre à plusieurs reprise dans les *Carnets* (cf. p. ex. *CDG*, p. 577-580), jamais eu l'esprit de sérieux : pas une de mes conduites et de mes pensées qui n'ait été jouée plutôt que vécue. (Ce thème est au centre des *Mots*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conduite, *ma* pitié, etc. La psychologie de La Rochefoucauld se retrouve à sa place. Et pourtant elle n'est pas v*raie* »[328].

La critique de la psychologie aboutit ainsi aux mêmes conclusions que la critique de la phénoménologie transcendantale : la vie de conscience est originairement irréfléchie et anonyme, et cette vie s'altère irrémédiablement dans la réflexion objectivante qui constitue l'*Ego*. En termes husserliens – la doctrine n'étant évidemment pas husserlienne (*TE*, p. 43) : « Le Moi n'apparaît qu'avec l'acte réflexif et comme corrélatif noématique d'une intention réflexive ». Il faut maintenant expliciter cette intention réflexive constitutive de l'*Ego* transcendant.

[328] *TE.*, p. 42-43. À la rigueur, précise Sartre, la psychologie de La Rochefoucauld est vraie « pour les sentiments particuliers qui tirent leur origine de la vie réflexive, c'est-à-dire qui se donnent d'abord comme *mes sentiments*, au lieu de se transcender d'abord vers un objet ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE TROIS

CONSTITUTION DE L'*EGO* DANS LA RÉFLEXION

Dans ce nouveau chapitre, nous quittons l'interprétation de la critique sartrienne de la position de l'*Ego* par les philosophies transcendantales ou par la psychologie, et entamons l'analyse de ce qu'est l'*Ego positivement* pour Sartre. C'est-à-dire que nous entrons dans l'élucidation de la manière dont cet *Ego* se constitue selon lui dans la conscience transcendantale réfléchie. La partie critique nous a déjà donné des aperçus importants sur cette question. L'ambiguïté que nous avons décelée dans la position sartrienne, – à savoir que l'*Ego* est simultanément déterminé comme quasi-chose transcendante constituée à distance par la spontanéité transcendantale *et* comme aliénation de cette dernière –, devient une sorte *d'antinomie* touchant à la nature du psychique[1]. En premier lieu est exposée la « thèse » : le psychique réfléchi est l'*Ego* même comme *substrat* des états, actions et qualités, donc comme quasi-transcendance chosique (p. 44-54).

Puis vient l'exposé de « l'antithèse » : le psychique *n'est pas* une telle transcendance, car il est impossible d'objectiver à distance l'*Ego* dès lors qu'il *est* la spontanéité transcendantale même dans sa forme dégradée (*TE*, p. 54-72). C'est dans cette deuxième perspective qu'apparaît l'élucidation l'*Ego* comme « pôle » (*TE*, p. 57), qui remet en question ce qui a été dit de l'*Ego*-substrat. L'*Ego*-pôle possède une structure métastable, il est une synthèse irrationnelle d'intériorité et de transcendance, d'activité et de passivité.

Enfin une dernière précision est donnée touchant la réflexion pure (*TE*, p. 72-74) : elle est pour la conscience humaine une possibilité idéale plus qu'une réalité effective.

---

[1] Cf. *supra*, p. 593 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1. L'*Ego* comme quasi-transcendance chosique

Premier moment, donc. « L'*Ego* n'est pas, affirme Sartre (*TE*, p. 44), directement unité des consciences réfléchies. Il existe une unité *immanente* de ces consciences, c'est le flux de la Conscience se constituant lui-même comme unité de lui-même – et une unité *transcendante* : les états et les actions. L'*Ego* est unité des états et des actions – facultativement des qualités. Il est unité d'unités transcendantes et transcendant lui-même. C'est un pôle transcendant d'unité synthétique, comme le pôle-objet de l'attitude irréfléchie. Seulement ce pôle n'apparaît que dans le monde de la réflexion. Nous allons examiner successivement la constitution des *états*, des *actions* et des *qualités* et l'apparition du moi comme pôle de ces transcendances ».

Observons en premier lieu que l'*Ego* présente d'entrée de jeux deux aspects. Il est en effet, d'une part « l'unité des états » (« Moi »), d'autre part « l'unité des actions » (« Je »). Sartre, qui ne tient manifestement pas à retomber dans les difficultés de la phénoménologie husserlienne et surtout finkéenne touchant à la multiplicité des *Ego* (cf. *TE*, p. 36), souligne immédiatement qu'il ne s'agit ici que des deux aspects *d'un seul et même* Ego. « Le Je et le Moi, dit-il, ne font qu'un. Nous allons essayer de montrer que cet *Ego*, dont le Je et le Moi ne sont que deux faces, constitue l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies »[2].

Une seconde remarque touche à la réaffirmation de la transcendance de l'*Ego*. Dans ce nouveau contexte selon lequel l'*Ego* est l'unité des état et des actions, cette transcendance signifie que l'*Ego* est l'idée de

---

[2] *TE*, p. 43. Il est probable que la distinction du Moi et du Je est surtout utile au niveau de la psychologie phénoménologique, en ce sens qu'elle permet de classer les phénomènes psychiques en deux genres principaux – sans que cette distinction, il faut le noter, soit fondée transcendantalement. En effet la spontanéité transcendantale est au delà de toute « passivité » ou « activité ». La passivité est évidemment incompatible avec la spontanéité, et en outre la conscience active est explicitement distinguée par Sartre de la conscience spontanée (*TE*, p. 51). Notons que *L'être et le néant* (*op. cit.*, p. 209) reprend ces analyse de l'article. « Par *psyché* nous entendons l'*Ego*, ses états, ses qualités et ses actes. L'*Ego* sous la double forme grammaticale du Je et du Moi *représente notre personne, en tant qu'unité psychique transcendante* (...). C'est en tant qu'*Ego* que nous sommes sujets de fait et sujets de droit, actifs et passifs, agents volontaires, objets possibles d'un jugement de valeur ou de responsabilité ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la série infinie des états et qualités qui le manifestent. Ce sera affirmé explicitement un peu plus loin à deux reprises (*TE*, p. 57 et 69-70).

Le concept de « pôle » appelle une troisième remarque. Nous l'avons vu, c'est un concept husserlien (« *Ichpol* »). Dans notre nouvelle discussion, il signifie un « substrat » ou un « support » des états et actions – ces deux termes désignant dans la phénoménologie husserlienne de l'objectivité (l'*Ego* au sens de Sartre est une quasi-transcendance objective), un *sujet de propriétés*[3]. Plus loin dans l'article (*TE*, p. 57) se produira un tournant remarquable lorsque Sartre remettra en cause l'assimilation de l'*Ego*-pôle à un tel « substrat » ou « support ».

La quatrième remarque est assez obvie. En réaffirmant résolument la paradoxale transcendance de l'*Ego*, Sartre ne fait que reprendre la conclusion de la partie critique de l'article. Au fond c'est une thèse déjà acquise, mais de manière indirecte, par la critique des philosophies transcendantales et de la psychologie. Il reste à montrer que le *mode de constitution même* de l'*Ego* est celui d'un transcendant quasi-chosique.

Les *Ideen... I*, comme nous l'avons vu, affirmaient (malgré certaines hésitations) que l'*Ego* psychologique était une transcendance qui devait être réduite et constituée dans la conscience transcendantale. Toutefois cet ouvrage ne donnait guère d'indications sur cette constitution. En revanche, cette dernière est au centre des *Ideen... II* et *III*. Mais Sartre n'avait pas eu accès à ces inédits. Il est donc surprenant de constater la convergence entre l'élucidation de la constitution du psychique comme « âme » (« *Seele* ») dans ces deux œuvres husserliennes et l'interprétation de la constitution de l'*Ego* psychique comme substrat dans l'article sartrien. La constitution étagée, posée par Sartre, des différents niveaux de l'objectivité égologique – d'abord les « états »

[3] Dans les *Ideen... I*, par exemple, le concept de « *Substrat* » est théorisé dans le cadre de l'étude ontologique-formelle du concept de région (première Section). Substrat signifie essentiellement sujet-de-jugement, sujet qui peut se révéler à l'analyse être lui-même un jugement (sauf pour les « ultimes substrats » privés de toute forme syntaxique). C'est donc une structure d'objectivité au sens logique du jugé, que Sartre accorde d'abord à l'*Ego* avant de la lui retirer. « *Träger* » apparaît au § 131, dans l'étude du rapport du sens noématique à l'objet-X ; le sens noématique est déterminé alors comme un ensemble de prédicats noématiques attribués à un « support » = X.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et les « actions », puis les « qualités », enfin l'*Ego*-substrat lui-même, évoque étonnamment ce que Husserl disait de la constitution de la « réalité psychique » (« *seelische Realität* ») au chapitre deux de la seconde Section des *Ideen... II.* Il reste cependant vrai que, si nous prenons pour notre confrontation cette dernière œuvre *dans sa totalité*, c'est-à-dire *avec* sa troisième Section consacrée à l'analyse de la « personne » (« *Person* ») agissant dans son *Umwelt* – et il le faut bien puisque l'*Ego* sartrien présente certaines qualités définissant une personne (traits de caractère, habitudes contractées)[4] –, des divergences apparaissent entre nos deux penseurs.

L'article de Sartre, pourrait-on dire, ne met pas l'accent sur le même aspect de l'*Ego*-homme que les *Ideen... II*, ni *a fortiori* que les textes husserliens postérieurs à 1912. Chez Husserl, l'*Ego*-homme constitué comporte, comme c'est bien connu, *deux* aspects distincts : 1) l'âme (ou réalité psychique) annexe du *Körper*. (C'est l'aspect qui apparaît en premier dans l'ouvrage). 2) La personne comme libre spontanéité agissant dans son *Umwelt*. Chaque type de constitution répond pour Husserl à une attitude spécifique : « naturaliste » pour la constitution de l'âme, « personnaliste » pour la constitution de la personne. En revanche, dans les pages critiques de *La transcendance de* l'*Ego* que nous avons déjà analysées, tout comme dans les pages que nous abordons maintenant touchant à l'*Ego*-substrat, l'homme apparaît quasi-uniquement constitué dans l'attitude que Husserl appellerait naturaliste (celle dans laquelle se donne l'âme annexe du corps). De sorte que les aspects proprement personnels de l'*Ego* (comme les habitudes contractées, les traits de caractère), tendent chez Sartre à devenir de pures déterminations d'un substrat. C'est seulement un peu plus loin dans l'essai que Sartre revient sur cette première approche en

[4] Cf. *EN*, p. 209. « Les qualités de l'*Ego* représentent l'ensemble des virtualités, latences, puissances qui constituent notre caractère et nos habitudes (au sens grec de *hexis*). C'est une « qualité » d'être coléreux, travailleur, jaloux, ambitieux, sensuel, etc. Mais il faut reconnaître aussi des qualités d'une autre sorte qui ont notre histoire pour origine et que nous appelons *habitudes :* je peux être *vieilli, las, aigri*, diminué, en progrès, je peux m'apparaître comme « ayant acquis de l'assurance à la suite d'un succès » ou au contraire comme « ayant contracté peu à peu des goûts et des habitudes, une sexualité de malade » (à la suite d'une longue maladie) ». Dans les *Ideen... II*, les habitudes sont des traits spécifiques de la personne.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soulignant que l'*Ego*-homme n'est pas réductible à l'*Ego*-substrat (puisqu'il est aussi spontanéité dégradée). Il retrouve alors l'inspiration des *Ideen... II*, qui refusaient de réduire tout l'*Ego*-homme constitué à l'âme, en affirmant l'irréductibilité de ses caractères personnalisants à toute explication causale-naturaliste. Reste que chez Sartre il ne s'agit que d'une rectification : l'aspect premier et fondamental de l'*Ego*-homme, comme le titre de l'article l'indique clairement, c'est l'*Ego*-substrat et donc chose. Husserl veut quant à lui surtout montrer la prééminence, dans l'*Ego*-homme, de son aspect de personne qui l'arrache à la naturalité purement chosique en préfigurant la conscience transcendantale[5]. Sa recherche d'une voie par la psychologie vers la réduction transcendantale, à partir du début des années vingt, va accentuer cette tendance. Si la phénoménologie transcendantale est pour ainsi dire en suspens dans la psychologie phénoménologique, c'est que l'*Ego*-homme doit être pensé comme promis téléologiquement à l'*Ego* transcendantal – et cela il l'est essentiellement, dans le langage des *Ideen... II*, comme « personne ». Car la personne, comme *Ego* « spirituel » s'arrachant radicalement à toute naturalité, devenant par là même absolue[6], tend à devenir quasiment indistinguable de l'*Ego* transcendantal.

Pour préciser cette confrontation, évoquons en quelques mots la problématique des *Ideen... II*, avant de revenir à Sartre.

1.1 Constitution de l'âme et de la personne : l'horizon husserlien

Il nous faut donc, en premier lieu, effectuer un bref rappel de l'horizon husserlien qui enveloppe, comme nous venons de le dire, une *dualité* d'aspects de l'*Ego*-homme constitué.

Pour ce qui regarde l'âme (ou psychique) les *Ideen... II*, en première analyse, tendent à assimiler quasiment son sens ontologique à celui de la réalité corporelle-matérielle[7]. Cette dernière est déterminée comme « réalité » (« *Realität* ») – et non pas seulement comme « schème » ou « fantôme » de chose (pure apparition sensible colorée, rugueuse,

---

[5] Il est assez logique que Sartre résiste à ce qui tire l'élucidation husserlienne de l'*Ego*-homme vers une forme de spiritualisme.

[6] *Ideen... II*, titre du § 64 : « Relativité de la nature, absoluité de l'esprit ».

[7] *Ideen... II*, § 30-31.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

etc. – dès qu'elle est placée dans un contexte d'influences causales permettant de l'identifier comme « substrat de propriétés » se maintenant dans des variations d'« états ». Une « propriété chosique », c'est ce qui est identifiable comme stable – et qui s'annonce – dans des variations de comportement en fonction des modifications du contexte causal. Les propriétés s'étagent des plus superficielles au plus intimes selon la profondeur des variations d'état affectant le substrat : telle propriété identifiée à partir d'une variation d'état peut devenir à son tour un état variable pour l'identification d'une propriété plus fondamentale[8]. Or le « sujet psychique réal », explique Husserl, est jusqu'à un certain point *lui aussi* « un substrat pour des propriétés (des propriétés de type personnel en un sens déterminé le plus vaste possible), de la même manière qu'une chose matérielle est un substrat pour des propriétés réales chosiques »[9]. Matière et âme participent de la même « forme ontologique », celle de l'être réal comme substrat de propriétés manifestées dans les variations d'états en fonction des variations du contexte causal-réal (*Ideen... II*, § 31). « L'analogie de l'unité psychique et de l'unité de la chose matérielle va si loin, affirme Husserl, que nous pouvons dire qu'il existe, au plan formel, une complète analogie entre des propriétés matérielles qui se manifestent dans le comportement physique variable de la chose et des propriétés psychiques qui se manifestent dans des vécus correspondants en tant que modes de comportement psychique. Il y a donc des propriétés psychiques qui sont des 'unités de manifestation' »[10]. Husserl donne comme exemple de propriétés relevant de l'âme : des traits de caractère (amabilité, grand cœur, abnégation), des capacités physiques (l'acuité visuelle) et mentales (le don pour les mathématique, la rigueur logique). « L'appréhension » réalisante qui identifie le substrat comme porteur de propriétés dans la variation des états – donc au sein d'une expérience réglée – est, dit-il, analogue pour la chose matérielle et pour l'âme[11]. Au sein de l'âme *comme* au sein de la chose matérielle, les unités constituées sont « de différent niveaux. Dans la sphère

---

[8] *Ideen... II*, § 15 (« L'essence de la matérialité ») ; § 16 (« Constitution des propriétés chosiques dans des multiplicités de rapports de dépendance »).

[9] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 121 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 178.

[10] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 121-122 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 178-179.

[11] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 122 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 179-180.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychique, nous trouvons des groupes de dispositions en tant que propriétés d'un niveau inférieur et, édifiées sur elles, non pas sur le mode d'une simple « sommation », mais sur le mode d'une « constitution », des unités de propriétés d'un niveau plus élevé, en tant qu'elles s'annoncent en conséquence sous la forme unitaire dans les propriétés inférieures et dans leur changement en fonction de l'unité de l'expérience (...). En cela, tout comme la chose même, l'âme elle-même n'est rien de plus que l'unité de ses propriétés ; elle se « comporte » dans ses états de telle et telle manière, elle « est » dans ses propriétés et chacune de ses propriétés est un simple rayon de son être. Ce que nous pouvons aussi exprimer ainsi : l'âme est l'unité des « facultés spirituelles » édifiées (et elles-mêmes étagées à leur manière) sur les facultés sensibles inférieures, et elle n'est rien de plus »[12].

Cette problématique husserlienne est extrêment proche de l'une des lignes de pensée de *La transcendance de l'Ego*, bien résumée par exemple dans cette formule sans appel : « Le Je est un existant (...). Il se donne lui-même comme transcendant » (*TE*, p. 36). Toutefois l'affirmation de la transcendance de l'*Ego*-homme est chez Husserl beaucoup moins résolue que chez Sartre. À peine Husserl a-t-il posé en effet la « communauté de forme ontologique » entre la chose matérielle et l'« âme » qu'il est pris d'un scrupule. « La question se pose maintenant de savoir, dit-il, jusqu'à quel point on peut parler de réalité (*Realität*), au sens que nous avons indiqué, de la même manière pour la nature matérielle et pour la nature psychique »[13]. Le point de départ de la constitution de la chose matérielle, c'est le « schéma » comme apparaître d'une chose dans l'espace du monde, apparaître constitué dans un flux d'esquisses subjectives où se retrouvent à la fois des sensations kinesthésiques et des sensations figuratives. Ensuite le jeu des circonstances causales permet de faire du « schéma » l'apparaître d'une chose réale, substrat de propriétés réales s'annonçant dans des variations d'états. Or ce type de constitution est sans équivalent du côté de l'âme. « Tandis que nous nous tenons (...), du point de vue des états matériels, dans la sphère de la transcendance, cette manifestation de l'unité de l'âme, de l'*Ego* psychologique, nous conduit, comme il

[12] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 123 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 180.
[13] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 126 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 184.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

paraît, immédiatement dans la sphère de l'immanence. Les états psychiques ne sont plus, abstraction faite de l'appréhension plus élevée, des unités transcendantes, ils ne sont rien d'autre que les vécus, qui peuvent être perçus en immanence, du flux immanent du vécu dans lequel tout être « transcendant » s'annonce en dernière instance par une manifestation originaire »[14]. Au niveau du psychisme, commente fort justement P. Ricœur, « *la transcendance de l'homme (...) tend à s'annuler* ; faute de schéma initial le processus de mathématisation du réel manque ici de base ; on ne peut plus parler d'en-soi, au sens « d'index fixe » de propriétés intuitives de la chose »[15]. Husserl affirme en effet qu'il n'y a « pas de substance psychique (*Seelensubstanz*), ni une nature mathématique au sens de la chose de la physique, ni une nature au sens de la chose de l'intuition (puisqu'elle n'est pas une unité schématisée) »[16]. D'une part, la chose matérielle est étendue (donc fragmentable), alors que la vie psychique est un flux temporel absolument continu. D'autre part, du psychique n'est proprement déterminable causalement (dans la variation des circonstances) que son aspect psycho-physique – et non pas son aspect de « soi » *se motivant* à agir, à penser et à sentir, ni *a fortiori* son aspect de personne communiquant avec d'autres personnes[17]. Ces réserves de Husserl par rapport à la réduction pure et simple du psychique à une objectivité naturelle, se retrouvent *mutatis mutandis* dans l'article de Sartre lorsque ce dernier s'avise que l'*Ego* peut difficilement être pensé comme pure transcendance chosique.

Chez Husserl, c'est au niveau de la personne que les difficultés touchant à la réduction de l'*Ego*-homme à une simple annexe du corps éclatent au grand jour. La personne est en effet comprise en intériorité dans une attitude éidétiquement différente de « l'attitude naturaliste » : « l'attitude personnaliste » (celle qui porte les *Geisteswissenschaften*).

---

[14] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 131 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 189-190.

[15] P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen... II* de Husserl », in *À L'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 113. (Soulignement modifié).

[16] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 132 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 190-191. Sur le fait que l'âme n'est plus tout à fait nature, cf. déjà *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Hua Bd* XXV, p. 26-30 ; trad. fr. M. B. de Launay (Paris, P.U.F., 1989), *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 40-46.

[17] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 135 : trad. fr. *Idées... II*, p. 194.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tout l'effort de Husserl dans la troisième Section des *Ideen... II* vise à délier les rapports de la personne avec l'extériorité d'inertie, pour la placer dans la sphère d'attraction de *l'esprit absolu*. En conséquence, il *multiplie les lignes de rupture entre la personne et la simple nature*[18], rapprochant de ce fait même la « personne » et l'*Ego* transcendantal, au point qu'il deviennent parfois difficilement discernables.

D'abord la personne est « au monde » (au sens de : « *Umwelt* ») d'une manière qui échappe principiellement à l'explication naturaliste, c'est-à-dire tout autrement que comme ensemble de réactions mécaniques aux stimuli du milieu naturel. L'*Umwelt* n'est pas la « nature » expliquée causalement dans son en soi, mais le monde « *pour moi* », c'est-à-dire justement, explique Husserl, « le monde environnant *de son propre* sujet égologique, monde dont le sujet fait l'expérience ou dont il prend conscience d'une autre manière, qu'il pose au sein de ses vécus intentionnels avec la teneur de sens qui y est chaque fois impliquée »[19]. Monde en devenir continuel, dans lequel les personnes font lever, à même les choses, des valeurs (l'agréable, le beau, le plaisant, le déplaisant, etc.) ainsi que des caractères pratiques (exciter le désir, combler les besoins, servir à réaliser telle ou telle fin utile...).

Ensuite le lien entre les personnes excède le rapport entre ces quasi-annexes du corps que sont les âmes. Au niveau de l'âme, autrui m'est apprésenté *à même son corps*, par transfert de ce que je sais de ma propre âme localisée, et l'intersubjectivité se ramène à une sorte de corps à corps. Toute autre est la compréhension réciproque des personnes au sein d'un *Umwelt* commun. « Dans l'expérience compréhensive de l'existence de l'autre, dit Husserl, nous comprenons l'autre (...) en tant que sujet personnel et, par là, en relation avec des objectités avec lesquelles nous sommes aussi en relation »[20] ; autrement dit les personnes se comprennent au sein des innombrables objets, ustensiles, œuvres, etc., peuplant l'*Umwelt* commun dans toute

---

[18] P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen... II* de Husserl », *op. cit.*, p. 127 *sq.*

[19] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 186 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 262.

[20] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 191 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 269. (Soulignement modifié).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la complexité de ses dimensions culturelles, historiques et sociales. Mais être ainsi en rapport compréhensif avec autrui, c'est précisément *tout autre chose* que de réagir quasi-mécaniquement à ses comportements-stimuli par des comportements-réponses – ou symétriquement de provoquer chez autrui, par son comportement-stimulant propre, telle ou telle réponse (je vois par exemple un homme que je ne supporte pas et je l'évite, de même que j'évite une chose répugnante). Les personnes, écrit Husserl dans *les Ideen... II*, « *s'orientent* dans leur activité spirituelle *les unes vers les autres* (l'*Ego* propre vers l'autre et inversement), elles accomplissent des actes dans l'intention d'être comprises de celui qui leur fait face et de le déterminer, au travers de sa saisie compréhensive de tels actes (en tant qu'exprimées dans une telle intention), à certains modes personnels de comportement. Inversement, celui qui est ainsi déterminé peut souscrire de bon gré à une telle influence ou la repousser parce qu'elle va contre son gré »[21].

Enfin, dernière ligne de rupture, la « motivation (*Motivation*) en tant que loi fondamentale du monde de l'esprit »[22], *est d'un autre ordre que* la causalité qui règle l'expérience au sein de la pure nature.

Conséquence de cette triple rupture : il n'est aucun aspect de la personne qui ne soit « investi d'esprit » (« *begeistet* »)[23], sur le modèle de ces objets de culture que sont un livre, une œuvre d'art, une simple phrase, un objet d'usage. Dans ces objets le sens spirituel tend, en quelque sorte, à absorber en lui, comme sa propre chair, la matérialité du signifiant, tout de même que, dans l'homme, la réalité psychique tend à se résorber dans la libre spontanéité spirituelle non réale. C'est ainsi que par exemple les « habitudes » contractées par la personne ne sont nullement des « dispositions » réales, mais sont constituées par « sédimentation » de la vie de la spontanéité spirituelle (*Ideen... II*, § 29). La libre spontanéité conquiert les traits en apparence les plus passifs de la personnalité. Cette liberté étrangère à la nature (quoique comportant une face nature) est source non seulement des actions de l'homme mais aussi des aspects d'inertie de sa vie (céder à une tendance, être affecté par une impression, laisser se former en soi des associations par répétition, agir par habitude...). Si l'*Ego* person-

[21] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 192 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 270-271.
[22] Titre du chapitre 2 de la Section trois des *Ideen... II*.
[23] *Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 236 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 324.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nel, écrit Husserl, est d'abord celui qui, libre, « prête attention, qui examine, qui compare, qui distingue, juge, évalue, est attiré, repoussé, éprouve de la sympathie, de l'aversion : bref l'*Ego* « actif » dans tous les sens du terme, l'*Ego* qui prend position »[24], il est aussi l'envers de passivité de cette activité – l'*Ego* cède, subit, se laisse entraîner, etc. Même le « soubassement « hylétique » » de la vie intentionnelle n'est pas radicalement étranger à l'*Ego* – bien plutôt faut-il parler ici d'une sorte d'« avoir » primordial de l'*Ego*[25].

Mais comme par ailleurs l'*Ego*-homme constitué conserve un aspect irréductible de réalité annexée au corps, il apparaît au total comme un être équivoque, tout de même que, dans *La transcendance de l'Ego,* le Je est déterminé comme spontanéité dégradée *en même temps que* comme extériorité d'inertie.

1.2 L'affirmation du psychique comme chose transcendante chez Sartre

C'est une orientation exactement opposée à la doctrine husserlienne de la personne que suit la première partie de la théorie sartrienne portant sur la constitution de l'*Ego* (*TE*, p. 44-54). Plutôt que d'élargir progressivement la compréhension en intériorité d'un sens spirituel aux aspects les plus passifs de la personne, aspects où la liberté de cette dernière s'amortit, Sartre tend à l'inverse à *faire refluer l'extériorité d'inertie, de proche en proche, sur tous les aspects de l'*Ego, qui prend alors l'aspect ontologiquement univoque d'une quasi-chose transcendante. L'*Ego* en totalité apparaît dès lors constitué sur le modèle de ce que Husserl appelait « réalité psychique » ou « âme » (en l'opposant nettement à la « personne »). Sartre, en refusant – dans les pages que nous analysons du moins – de conférer la moindre spécificité ontologique aux aspects proprement personnels (habitudes, traits de caractère...) de l'*Ego* – aspects qui chez Husserl manifestaient leur originalité en ce sens qu'il relevaient de la libre spontanéité spirituelle et non pas de la pure et simple nature – prolonge, comme nous l'avons dit, l'essentiel de ce qu'il a affirmé lors de la critique de l'égologie transcendantale husserlienne.

---

[24] *Ideen... II, Hua Bd* IV, p. 213 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 297. (Soulignement modifié).

[25] *Ideen... II, Hua Bd* IV, p. 214 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 298.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1.2.1 Les états comme unités transcendantes

Pour Sartre, Les « états » de la personne se constituent dans la réflexion impure-objectivante, et dans une évidence qu'il n'hésite pas à appeler « inadéquate »[26] pour la rapprocher, autant que faire se peut, de la donation des transcendances chosiques. À l'« état » psychique s'oppose donc le « vécu » absolu qui, appartenant à l'immanence transcendantale même, est donné soit dans l'irréflexion, soit dans une réflexion « pure » non objectivante.

L'étude sartrienne des états prolonge assez directement les indications des *Ideen... II* sur la « réalité psychique ». La distinction de la réflexion pure non objectivante et de la réflexion impure objectivante, qui soutenait la critique de l'égologie transcendantale husserlienne sans véritable explicitation, est maintenant théorisée. Sartre, qui vient de distinguer la réflexion portant sur le vécu immanent et la réflexion portant sur l'état transcendant de colère, écrit (*TE*, p. 48) : « On voit ici deux réflexions : l'une, impure et complice, qui opère un passage à l'infini sur le champ et qui constitue brusquement la haine à travers l'« *Erlebnis* » comme son objet transcendant, – l'autre, pure, simplement descriptive, qui désarme la conscience irréfléchie en lui rendant son instantanéité ». Sartre oppose ici ce qui relève de la spontanéité créatrice de soi dans l'instant (le vécu), et ce qui dure dans la temporalité psychique (l'état). Nous allons revenir sur ce départage du transcendant et de l'immanent, mais relevons déjà l'expression de « réflexion complice » qui suggère – la thèse sera reprise et explicitée dans la Conclusion générale de l'article – un rapprochement avec ce qu'on pourrait appeler, en hommage à *Être et temps*, le mode « inauthentique » de l'existence (fuir, pour la conscience, sa propre spontanéité, en essayant d'être sur le mode de l'extériorité d'inertie). À l'opposé, la réflexion « pure » définirait le mode « authentique » de cette même existence (s'assumer comme spontanéité radicalement non substantielle).

L'analyse de l'état est appuyée sur un seul exemple concret : le sentiment de haine éprouvé par rapport à quelqu'un. Il est difficile de dire si, dans l'esprit de Sartre, ne sont des états que les sentiments

[26] *TE*, p. 48. Et p. 45 (« Les états comme unités transcendantes des consciences »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(haine, amour, jalousie...). *L'être et le néant* ajoutera aux sentiments un phénomène psycho-physiologique comme la maladie, et, de manière plus vague, des « caractéristiques qui s'attachent de l'extérieur à la personne »[27] en fonction de certains événements qui lui arrivent : être exilé, triompher, tomber dans le déshonneur, souffrir de l'absence d'une personne aimée... Une précision intéressante sera donnée : l'état, dira Sartre, est « en acte », la qualité « en puissance »[28]. Il n'y a pas de définition explicite de l'état dans *La transcendance de l'Ego*, mais on peut deviner que ce concept désigne dans l'esprit de Sartre tout phénomène psychique foncièrement passif (par opposition aux actions psychiques) : quelque chose arrive à la personne en fonction de certaines circonstances. (C'est aussi la manière dont Husserl détermine l'« état » (« *Zustand* ») de l'âme, dans les *Ideen... II*)[29]. « La haine, explique Sartre, est un *état*. Et par ce terme j'ai tenté d'exprimer le caractère de passivité qui en est constitutif. Sans doute dira-t-on que la haine est une force, une impulsion irrésistible, etc. Mais le courant électrique ou la chute d'eau sont aussi des forces redoutables : cela ôte-t-il rien à la passivité et à l'inertie de leur nature ? En reçoivent-ils moins leur énergie *du dehors* ? La passivité d'une chose spatio-temporelle se constitue à partir de sa relativité existentielle. Une existence relative ne peut être que passive puisque la moindre activité la libérerait du relatif et la constituerait en absolu. De même la haine, existence relative à la conscience réflexive, est *inerte* »[30].

Entrons plus avant dans l'analyse sartrienne et essayons de mettre de l'ordre dans un exposé assez confus où les multiples critères de distinction entre le transcendant (c'est-à-dire le psychique ainsi que la choséité matérielle) et l'immanent (c'est-à-dire le transcendantal)

---

[27] *EN*, p. 209.

[28] *EN*, p. 209.

[29] L'« état » se constitue dans la variation de circonstances causales, cela vaut pour l'âme et déjà pour la chose matérielle. On remarque que Sartre établit lui aussi un parallèle entre choséité matérielle et réalité psychique (entre l'impulsivité de la haine et la force d'une chute d'eau, cf. *TE*, p. 49).

[30] *TE*, p. 49.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont quelque peu entremêlés. Nous proposons de différencier cinq critères[31].

Le premier critère, c'est celui que Sartre a jusqu'ici principalement employé. Il porte sur le *mode de donation* et reprend schématiquement la conception des *Ideen... I* : *le transcendant s'oppose à l'immanent en ce qu'il « n'est l'objet d'une évidence ni apodictique ni adéquate »* (*TE*, p. 35). Ce critère réapparaît au tout début de l'analyse des états[32]. « Il n'en faut pas plus, écrit Sartre (*TE*, p. 47-48) pour que les droits de la réflexion soient singulièrement limités : il est certain que Pierre me répugne, mais il est et restera toujours douteux que je le haïsse. Cette affirmation déborde infiniment en effet le pouvoir de la réflexion. Il n'en faut pas conclure, naturellement, que la haine soit une simple hypothèse, un concept vide : c'est bien un objet réel, que je saisis à travers l'« *Erlebnis* », mais cet objet est hors de la conscience et la nature même de son existence implique sa « dubitabilité ». Aussi la réflexion a-t-elle un domaine certain et un domaine douteux, une sphère d'évidences adéquates et une sphère d'évidences inadéquates ».

Le second critère est proprement sartrien (*TE*, p. 49) : *le transcendant est relatif et passif*[33]. Par opposition, la conscience transcendantale est un absolu et une spontanéité de recréation de soi. L'argument, du côté du transcendant, consiste à démontrer que la passivité suppose la relativité et que la relativité à son tour renvoie à l'inertie, qui est bien le mode d'être spécifique des objectités transcendantes[34]. Tout comme le courant électrique ou la chute d'eau, « la haine, existence

---

[31] Sur le problème de la distinction de l'immanent et du transcendant chez Husserl, cf. l'article classique de R. Boehm auquel nous avons déjà fait allusion : « *Immanenz und Transzendenz* ».

[32] *TE*, p. 45. Cf aussi p. 46-47 : chaque vécu de répulsion révèle, dit Sartre, la haine « tout entière, mais en même temps ce n'est qu'un profil, qu'une projection (une « *Abschattung* ») ».

[33] Dans l'Introduction de *L'être et le néant* (§ IV), Sartre démontre que le *percipi* est « relativité et passivité » (*EN*, p. 27) , pour en conclure que l'*esse* du transcendant ne peut se réduire à son *percipi*.

[34] Nous avons montré dans notre première Partie que la littérature métaphysique des écrits de jeunesse enveloppait la conviction que l'extériorité d'inertie des choses s'opposait à la spontanéité de la conscience.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

relative à la conscience réflexive, est *inerte* »[35]. La psychologie des états psychiques – celle d'écrivains comme Amiel, Proust, Balzac, La Rochefoucauld et celle aussi des scientifiques –, qui est une « psychologie de l'inerte »[36], est *eo ipso* une psychologie du transcendant. En affirmant que le sens d'être d'une chose transcendante est foncièrement relatif, Sartre apparemment retrouve les analyses de la seconde Section des *Ideen... I* (dans laquelle Husserl montre que le transcendant se donne de manière relative, c'est-à-dire par esquisses), mais en vérité il introduit plutôt ses *propres* convictions (pré-phénoménologiques) sur l'extériorité d'inertie. Ce qui est en effet sous-jacent à l'élucidation de la haine comme état passif et relatif, c'est la conception propre à Sartre – mais étrangère à Husserl – de l'être inerte qui est ce qu'il est sans jamais se faire être, par opposition à l'existence spontanée et absolue de la conscience qui toujours se fait être sans jamais être ce qu'elle est.

Ensuite (troisième critère), *le transcendant est permanence dans le temps, alors que l'immanence conscientielle est instantanée*[37]. La

---

[35] *TE*, p. 49. L'idée de relativité mériterait une analyse plus poussée. Elle pourrait signifier qu'une chose transcendante est déterminée à être *par une autre chose*, elle-même déterminée à être par une autre chose, etc. Ou bien signaler la relativité de l'objet transcendant *à la conscience constituante*. C'est la seconde hypothèse que Sartre semble ici envisager, mais alors il faut apporter une précision essentielle, qui nous renvoie au quatrième critère : en principe l'objet transcendant est relatif à la conscience constituante dans son « paraître » mais pas dans son « être » (cf. la « Note » de la *N.R.F.*).

[36] Proust et Amiel sont pour Sartre les écrivains de la « vie intérieure » (*Sit. I*, p. 32). Balzac – Proust tombe parfois dans le même travers – est le romancier des « forces » psychiques (*TE*, p. 50). La Rochefoucauld est l'essayiste de l'*Ego* fermé sur lui-même et donc du psychisme substantialisé. Au delà des références littéraires, La « psychologie de l'inerte », c'est aussi la psycho-physiologie, mais en outre, quoique de manière moins marquée, la psychologie introspective, dans la mesure où elle prétend *observer* le psychique *comme* une chose matérielle.

[37] Rappelons que l'un des motifs sartriens d'expulsion de l'*Ego* hors de la conscience transcendantale, c'est qu'il est (cf. *supra*, p. 688-692), un principe de permanence des vécus dans le temps – donc une substance quasi-chosique. Sartre revient sur son refus de considérer l'instance constituante comme temporelle dans *L'être et le néant*, qui détermine l'ipséité comme temporalisation. Comme il l'explique lui-même dans ses *Carnets*, il modifia sa pensée sur la question des rapports entre la conscience et le temps lors de la rédaction de *La Psyché* (vers 1937-1938) : « J'essayai dans *La Psyché* de tirer dialectiquement le temps de la liberté. Pour moi c'était une audace. Mais tout cela n'était pas encore mûr ». (*CDG*, p. 437) ; et *supra*,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

haine, explique Sartre, échappe à chaque vécu de répulsion « en affirmant sa permanence. Elle affirme qu'elle paraissait déjà lorsque hier j'ai pensé à Pierre avec tant de fureur et qu'elle paraîtra demain (...). Elle déborde l'instantanéité de la conscience »[38]. Observons que l'instantanéité de la conscience transcendantale ici affirmée ne s'accorde guère avec le fait que l'un des arguments visant à démontrer un peu plus haut le caractère inutile de l'*Ego* transcendantal s'appuyait sur les descriptions des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, considérées comme un acquis phénoménologique ! C'est que la phénoménologie transcendantale sartrienne subit ici l'attraction du concept cartésien d'instant créateur divin, comme le prouve la reprise de l'expression de « création continuée »[39] pour désigner la répétition à chaque instant de la création de soi *ex nihilo* de la spontanéité transcendantale.

Passons au quatrième critère : *le transcendant est un être irréductible à son paraître, alors que dans la conscience pure, être et paraître ne font qu'un* (*TE*, p. 25). Dans chaque « état », être et paraître se scindent irrémédiablement. Ma haine « opère (...) d'elle même une distinction entre *être* et *paraître* »[40]. Elle « n'est pas de la conscience (...) et elle ne se plie pas à la loi absolue de la conscience pour laquelle il n'y a pas de distinction possible entre l'apparence et l'être »[41]. Ce quatrième critère est important, il consolide le barrage que la « Note sur l'intentionnalité » établissait contre l'idéalisme transcendantal husserlien. Le réalisme ontologique sous-jacent à notre quatrième critère affirme en effet, contre les *Ideen... I*, l'irréductibilité de l'être du transcendant au sens qu'il possède pour la conscience, et la relativité de la seconde au premier : l'extériorité d'inertie n'a pas besoin de la spontanéité pour être, c'est en quelque sorte un absolu absolu, tandis que la spontanéité, radicalement non substantielle, ne

---

p. 151, n. 19 ; p. 218, n. 27).

[38] *TE*, p. 46. Cf. aussi (*ibid.*) : « je hais Pierre depuis longtemps et je pense que je le haïrai toujours. Une conscience instantanée de répulsion ne saurait donc être ma haine ».

[39] *TE*, p. 82. Nous effectuons plus loin un rapprochement entre les concepts cartésien et sartrien d'instant (cf. *infra*, p. 781-783).

[40] *TE*, p. 46.

[41] *TE*, p. 46. Dans la présentation de Sartre, les critères trois et quatre, que nous distinguons, sont imbriqués.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut être qu'un absolu relatif[42]. Précisons un peu cette distinction, au sein du transcendant, entre son « être » et son « paraître ». Si l'être de l'objet transcendant – donc ici de l'« état » – s'excepte radicalement de la conscience pure que j'en prend, son paraître, lui, est relatif à cette même conscience (cf. critère trois). Il se donne donc par esquisses (cf. la donation inadéquate du premier critère). Le paraître de l'objet transcendant est accès à un être, non pas à proprement parler distinct de lui sans doute[43], mais certainement non réductible à lui. On pourrait dire que la distinction passe entre deux aspects de la même chose transcendante : son aspect en soi et son aspect pour moi. Autrement dit, pour penser la donation réflexive-objectivante des états, Sartre s'empare de la notion husserlienne de perception inadéquate (c'est-à-dire par esquisses) du transcendant, en lui faisant signifier une irréductible distinction, au sein du transcendant, entre son aspect d'être et son aspect de phénomène[44]. Ce qui lui permet de préserver à la fois la relativité du paraître du transcendant (ici des états) à la conscience pure (ici appréhendée dans son activité de réflexion objectivante), tout en préservant l'irrelativité de l'être du transcendant à son paraître.

Cinquième et dernier critère. *L'infini et le fini.* « La haine, explique Sartre (*TE*, p. 47), est une créance pour une infinité de consciences coléreuses ou répugnées, dans le passé et dans l'avenir. Elle est l'unité transcendante de cette infinité de consciences. Aussi dire « je hais » ou « j'aime », à l'occasion d'une conscience singulière d'attraction ou de répulsion, c'est opérer un véritable passage à l'infini assez analogue à celui que nous opérons quand nous percevons *un* encrier ou *le bleu* du

---

[42] Que la spontanéité transcendantale soit radicalement *non substantielle* (et donc relative à l'être chosique), est l'affirmation essentielle du dispositif critique visant à démontrer le caractère nuisible de l'*Ego* transcendantal husserlien. C'est aussi une thèse fondatrice de la « Note sur l'intentionnalité », en ceci qu'elle légitime le concept de transcendance d'éclatement.

[43] Ce qui nous ramènerait à la chose en soi kantienne et aux dualismes métaphysiques classiques (intérieur-extérieur, puissance-acte, être-paraître, substance accident, etc.). Il est difficile de savoir si à Berlin Sartre a déjà dépassé ces dualismes. Ce qui est certain en revanche, c'est que dans le § I de *L'être et le néant*, le dépassement est méthodiquement effectué.

[44] Distinction étrangère, c'est bien clair, aux orientations idéalistes des *Ideen... I*, mais défendue fermement par la « Note sur l'intentionnalité ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

buvard ». D'où vient l'idée que tout objet transcendant contient une référence à une infinité d'esquisses potentielles qui débordent l'actuellement donné ? Peut-être bien de ce passage de la quatrième Section des *Ideen... I* dans lequel Husserl interprète la donnée adéquate d'une chose transcendante comme Idée située à l'infini. À « tout objet « qui existe véritablement » correspond par principe (...) l'idée d'une conscience possible dans laquelle l'objet lui-même peut être saisi de façon originaire et dès lors parfaitement adéquate »[45]. Or cette possibilité d'une constitution de tout objet dans l'évidence rationnelle, ajoute Husserl, vaut *même pour l'objet transcendant*. L'inadéquation de sa donation impose seulement de poser cette constitution rationnelle « en Idée » – cette constitution, pour le dire autrement, ne dépasse que les capacités d'une conscience *finie*. « Il est des objets – et tous les objets transcendants, toutes les « réalité naturelles » incluses sous le titre de nature ou de monde se rattachent à ce groupe – qui ne peuvent être donnés, avec une détermination intégrale et une intuitivité également intégrale, dans aucune conscience close, finie. Pourtant la donnée parfaite de la chose est prescrite *en tant qu'*« *Idée* » (au sens kantien) ; cette idée désigne un système, absolument déterminé en son type éidétique, qui règle le développement indéfini d'un apparaître continu, ou bien, servant de champ à ce développement, un *continuum d'apparences* déterminé *a priori*, possédant des dimensions différentes mais déterminées, et réglé par un ordre éidétique rigoureux »[46]. « En Idée », la série infinie des apparitions ou sens objectifs est totalisable dans une évidence rationnelle originaire et parfaitement adéquate. Toutefois, il suffit de se reporter au passage de l'article sartrien sur l'irréductible distinction, au sein de l'objet transcendant, entre son aspect d'être et son aspect de phénomène (cf. critère quatre), pour s'apercevoir que le concept d'infini n'y joue pas du tout le même rôle que dans les *Ideen... I* pour ce qui regarde la détermination du sens de transcendance. Si chez Husserl l'être du transcendant *doit pouvoir* – au moins « en Idée » – se manifester intégralement à la conscience rationnelle constituante, Sartre suggère plutôt que cette totalisation est

---

[45] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 329 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 478. (Soulignement modifié).

[46] *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 331 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 480. Cf. *supra*, p. 705, n. 267.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par principe ineffectuable, l'infinité *essentiellement inépuisable* de l'objet transcendant (qui révèle des aspects toujours nouveaux à la conscience que j'en prend) tendant à signifier qu'il comporte un composante *irréductible* d'opacité – son être en soi, indépendant du mouvement de phénoménalisation[47].

Au total, on voit que chez Husserl et chez Sartre le départage entre l'immanence transcendantale et le transcendant (psychique et chosique) présente quelques points communs mais surtout de nombreuses et importantes différences. La réflexion « pure » sartrienne et la réflexion transcendantale husserlienne possèdent en commun essentiellement ce trait d'être absolument certaines, la certitude signifiant l'auto-donation absolue de la conscience pure à elle-même, par opposition à la donation relative du transcendant dont la position est toujours contingente.

Sartre précise un dernier point qui touche à la psychologie comme discipline théorique. La distinction entre « états » et « vécus », si elle est en principe immédiatement évidente pour la conscience qui réfléchit au moment où elle réfléchit, peut être méconnue lorsque, quittant l'attitude réflexive, on cherche à *construire une théorie du psychisme* – c'est-à-dire une psychologie[48]. Ce sera aussi le point de vue développé dans *L'imagination* : la distinction d'essence entre

---

[47] On voit bien, si l'on se reporte à *L'être et le néant*, que le rapport de Sartre à la conception husserlienne du transcendant est ambigu. Dans le § I de l'Introduction, Husserl est crédité d'avoir, en réduisant l'être du phénomène transcendant à la raison d'une série infinie d'apparitions, contribué à liquider les dualismes traditionnels de la métaphysique (intérieur-extérieur, être-paraître, puissance-acte). Mais, s'il a eu raison de ramener l'objectivité de l'objet à la raison d'une série infinie d'apparitions, il n'a pas su reconnaître *l'en soi transphénoménal* de cette objectivité (*EN*, p. 27-28). « De ce fait, il n'a jamais dépassé la pure description de l'apparence en tant que telle, il s'est enfermé dans le *cogito*, il mérite d'être appelé, malgré ses dénégations, phénoméniste plutôt que phénoménologue ; et son phénoménisme côtoie à chaque instant l'idéalisme kantien » (*EN*, p. 115). Chose transcendante, l'*Ego* est lui aussi une infinité potentielle d'esquisses (cf. *TE*, p. 69-70 et notre commentaire *infra*, p. 801-804).

[48] L'étude des théories psychologiques explorant le moi dans sa « présence matérielle » – en particulier de celle de La Rochefoucauld – montre clairement combien la psychologie introspective s'écarte facilement des données immédiates de la réflexion pure, puisqu'elle forge ici un *Ego* totalement fictif. Quant à la psycho-physiologie, elle ignore purement et simplement cette réflexion.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

percevoir et imaginer est immédiatement évidente pour celui qui réfléchit sans préjugés, mais cela n'empêche pas les *théories* psychologiques d'avoir manqué cette distinction en reconstruisant une simple différence de degré en lieu et place de la différence d'essence. La psychologie peut commettre deux sortes d'erreurs.

Voici la première (*TE*, p. 48-49). « De ce que je me trompe souvent dans mes sentiments, de ce que, par exemple, il m'arrive de croire aimer alors que je hais, je conclus que l'introspection est trompeuse ; dans ce cas, je sépare définitivement mon *état* de ses apparitions ; j'estime qu'il faut une interprétation symbolique de toutes les apparitions (considérées comme symboles) pour déterminer le sentiment et je suppose un rapport de causalité entre le sentiment et ses apparitions : voici l'inconscient qui reparaît ». Pour Sartre c'est une erreur de croire que l'état transcendant serait une sorte de cause cachée des vécus et distincte d'eux, de sorte que seuls les vécus seraient donné immédiatement et qu'il faudrait *les interpréter* comme des *signes* de l'état caché inaccessible. La démarche de la psychologie consisterait alors essentiellement à faire des hypothèses incertaines sur l'état caché à partir des vécus apparents. Selon Sartre, c'est une vue erronée parce que l'état est donné pour ainsi dire *dans* les vécus même qui l'annoncent, il n'est rien d'autre que l'être de ces derniers, qui de leur côté ne sont rien d'autre que son paraître. L'introspection est certes une démarche qui se meut seulement dans le probable (et non dans le certain), mais elle n'a rien à voir avec une interprétation des vécus immédiatement conscients renvoyant à leurs hypothétiques causes cachées inconscientes. (Ici Sartre s'éloigne de la ligne de pensée qu'il suit depuis le début de son article, consistant à aligner le psychique sur la réalité matérielle. Il prépare le lecteur au revirement qui se produira à partir de la page 54 et qui consistera à repenser l'*Ego* comme spontanéité dégradée).

Les fausses théories psychologiques ici critiquées ne renvoient sans doute pas à Freud, en dépit de l'allusion à des causes inconscientes (les états) du conscient (les vécus), ainsi qu'à une démarche d'interprétation des symboles que Sartre a toujours étroitement associée à la psychanalyse. L'article vise plutôt une certaine conception de la psychologie (par exemple celle de Ribot) où la démarche introspective prétend s'étayer sur des explications psycho-physiologiques. La psychologie introspective a sa légitimité comme démarche d'investiga-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion psychologique (même si elle ne donne que du probable et ne peut atteindre à la certitude de la réflexion pure), mais elle ne doit pas chercher à relier ses observations internes à des hypothèses invérifiables (du moins par la réflexion) sur les substrats corporels des phénomènes psychiques[49]. Nous avons vu que Sartre, s'il utilise – non sans grandes précautions – l'introspection dans son Diplôme d'Études Supérieures (en particulier lorsqu'il y discute les thèses de l'École de Würzbourg), ne fait en revanche jamais appel aux causes physiologiques des états psychiques.

Passons à la seconde erreur des théories psychologiques. « De ce que je sais au contraire que mon introspection est juste, que je ne puis douter de ma conscience de répulsion tant que je l'ai, je me crois autorisé à transposer cette certitude sur le sentiment, je conclus que ma haine peut s'enfermer dans l'immanence et l'adéquation d'une conscience instantanée »[50]. Cette fausse théorisation est l'inverse de la précédente : l'état, au lieu d'être expulsé de l'immanence des vécus pour devenir leur cause cachée, réintègre la sphère d'immanence pure. Or c'est une position indéfendable : l'état est bel et bien une transcendance pour la conscience transcendantale.

Ces deux théorisations contradictoires attestent du statut ambigu de l'état[51]. Lorsqu'on en fait une cause cachée des vécus conscients – c'est ce que semble légitimer toute l'approche de l'*Ego* comme pure transcendance chosique et « support » des états et qualités –, on l'attire dans l'orbe du corps purement matériel, c'est-à-dire relevant de la stricte extériorité d'inertie. L'état relève alors, en bonne logique, de la psycho-physiologie. « Du côté du corps, écrit Sartre en ce sens (*TE*, p. 50), son action est franchement causale ». *Mais ce fil ne peut être tiré jusqu'au bout*, puisque l'état est *psychique* et non corporel, c'est-à-dire qu'il constitue l'être même des vécus de conscience (qui sont comme ses esquisses), vécus relevant – c'est une certitude réflexive –

[49] Ces hypothèses sont étrangères à la psychologie au sens propre. La psycho-physiologie n'est qu'une théorie du corps et non une véritable théorie du psychique (*TE*, p. 70-72).

[50] *TE*, p. 49.

[51] « L'état est donné en quelque sorte comme intermédiaire entre le corps (la « chose » immédiate) et l'« *Erlebnis* » » (*TE*, p. 50).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la spontanéité et non de l'extériorité d'inertie[52]. D'où une seconde ligne de pensée, où l'état n'est plus du côté du corps comme son annexe, mais franchement du côté du psychique comme expression de la conscience pure. Pour surmonter la contradiction de cette double approche, les psychologues selon Sartre ont essayé de construire une notion conciliatrice, celle d'« émanation », qui crée plus de problèmes qu'elle n'en résout dans la mesure où, relevant de la pensée « magique » plus que de l'élucidation rationnelle, elle ne fait que brouiller la distinction entre immanence subjective et transcendance chosique. « Aussi la relation entre la haine et la conscience instantanée de dégoût est-elle construite de façon à ménager à la fois les exigences de la haine (être première, être *origine*) et les données certaines de la réflexion (spontanéité) : la conscience de dégoût apparaît à la réflexion comme une émanation spontanée de la haine. Nous voyons ici pour la première fois cette notion d'*émanation* qui est si importante chaque fois qu'il s'agit de relier les états psychiques inertes aux spontanéités de la conscience. La répulsion se donne, en quelque sorte, comme se produisant elle-même *à l'occasion* de la haine et *aux dépens* de la haine. La haine apparaît à travers elle comme ce dont elle émane. Nous reconnaissons volontiers que le rapport de la haine à l'« *Erlebnis* » particulier de répulsion n'est pas logique. C'est un lien magique, assurément (...). C'est en termes exclusivement magiques qu'il faut parler des rapports du moi à la conscience »[53].

On voit ici entrer en scène le concept – appelé à jouer un rôle très important dans les œuvres ultérieures – de pensée magique, très certainement emprunté à Lévy-Bruhl, dont la lecture est attestée dans le Diplôme d'Études Supérieures[54]. Chez ce dernier il s'agit bien,

---

[52] D'où la critique de la psychologie des « forces » psychiques chez Balzac (et parfois même chez Proust), ainsi que de la psychologie de la vie intérieure inerte d'Amiel et de Proust – toutes psychologies qui ratent la spontanéité psychique.

[53] *TE*, p. 50-51.

[54] Cf. *supra*, p. 472, avec les références aux principaux textes de Lévy-Bruhl ayant eu une influence possible sur la notion sartrienne de pensée magique. Pour notre passage, les deux sources probables sont : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, Alcan, 1910) ; *La mentalité primitive* (Paris, Alcan, 1922). Dans *L'être et le néant* (*EN*, p. 214), la temporalité psychique est déterminée comme « cohésion magique » entre les maintenant successifs et elle est, tout comme dans l'article de Berlin, rapprochée de la pure durée bergsonienne (*ibid.*). Rappelons aussi

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme chez Sartre, d'une pensée n'obéissant pas au principe logique de non contradiction, et qui brouille la distinction entre subjectivité et objectivité chosique, la seconde étant pour ainsi dire « imprégnée des adhérences du moi » et la première étant « conçue sous les auspices de la matière physique »[55]. La haine (état), vue à travers la répulsion (vécue) et comme origine de cette dernière, acquiert (pour reprendre une conceptualité plus tardive), les « caractères d'unité, d'intériorité, et de spontanéité de la conscience, mais dégradés »[56]. La répulsion, de son côté, perd son trait essentiel de libre reprise de soi par soi, pour se faire déterminer par l'extériorité d'inertie (dont elle « émanerait »). La causalité « émanative » dont parle Sartre renvoie, plus qu'à la théologie non créationniste (panthéiste), à l'idée lévy-bruhlienne d'une explication – soi-disant propre à la « mentalité primitive » –, non par des causes transitives et matérielles, mais par des causes spirituelles immanentes aux choses matérielles[57]. La causalité matérielle, explique Lévy-Bruhl, est dégradée par un trait (l'immanence) qui l'apparente à la subjectivité, la subjectivité est dégradée en ce qu'elle peut agir causalement sur des phénomènes matériels[58]. Cette thématique de la dégradation se retrouve dans l'article de Berlin. Dans ce dernier en effet, l'expression fondamentale de « spontanéité bâtarde et dégradée » apparaît aux pages 63-64, au milieu d'une foule d'expressions données comme synonymes que nous aurons à commenter plus précisément (« production poétique », « spontanéité conservatrice », « procession magique », « pseudo-spontanéité », « spontanéité envoûtée », « spontanéité représentée et hypostasiée dans un objet »)[59]. D'un mot, Sartre entend signifier ceci : la spontanéité consciente, au lieu de se

---

que ce même ouvrage (*EN*, p. 92) accuse la théorie freudienne du refoulement de tomber dans les confusions de la pensée magique. Dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre affirme que toutes les émotions « reviennent à constituer un monde magique en utilisant notre corps comme moyen d'incantation » (*ETE*, p. 39).

[55] J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant* (Paris, P.U.F., 1926), p. 155. Piaget, que Sartre lit dès son Diplôme, reprend ici la conception lévy-bruhlienne de la pensée magique.

[56] *EN*, p. 401. Cf. aussi, *ETE*, p. 42. Et *Iaire*, p. 304.

[57] Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, *op. cit.*, ch. 2.

[58] Cf les notions de « pensée mystique » et de « participation » dans l'ouvrage de Lévy-Bruhl : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

[59] *TE*, respectivement p. 60 ; p. 61 ; p. 61 ; p. 62 ; p. 62 ; p. 63.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ressaisir comme origine première et créatrice (*transcendantale*) de l'objet-*Ego*, se laisse pour ainsi dire prendre par l'extériorité d'inertie en se laissant fasciner par l'*Ego* dont elle fait (illusoirement) son origine, en devenant alors spontanéité *psychique* passive se faisant être ce qu'elle est à partir des « états » et des « actes » inertes (en « émanant » d'eux, est-il dit à la page 51 de l'essai).

1.2.2 Les actions

Les « actions » sont constituées, tout comme les « états », par la réflexion impure-objectivante, en tant que quasi-transcendances qui durent dans le temps, elles sont donc étrangères à la pure spontanéité instantanée. Au niveau où se place l'analyse, précise Sartre – c'est-à-dire au niveau d'une élucidation du psychique pur qui n'est pas encore doté d'un corps – l'action n'implique pas encore nécessairement la mise en mouvement du corps. Il s'agit essentiellement d'une opération ou d'une suite d'opérations *mentales* objectivées. « L'action concertée est avant tout (...) un transcendant. Cela est évident pour des actions comme « jouer du piano », « conduire une automobile », « écrire », parce que ces actions sont « prises » dans le monde des choses. Mais les actions purement psychiques comme douter, raisonner, méditer, faire une hypothèse, doivent, elles aussi, être conçues comme des transcendances »[60]. De même que l'état transcendant était censé s'annoncer dans des « vécus » immanents, de même l'action transcendante s'annonce dans des *consciences concrètes d'activité* relevant de l'immanence – l'élucidation du rapport de ces conscience à la spontanéité transcendantale étant laissée de côté. C'est en effet, dit Sartre, « l'un des problèmes les plus difficiles de la phénoménologie

[60] *TE*, p. 51-52. On voit clairement que le psychique du point de vue développé ici se distingue du corps mais est bien une transcendance au sens le plus propre. À l'opposé dans les *Ideen... II* de Husserl, le foyer des actions, c'est la libre spontanéité de la personne. Jouer du piano (*Ideen... II*, *Hua Bd* IV, p. 254 ; trad. fr. *Idées... II*, p. 345) implique des *habitus* qui ne sont que la sédimentation de l'activité de la libre spontanéité personnelle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que d'établir une distinction entre conscience active et conscience spontanée »[61].

La séparation entre l'action transcendante douteuse et la conscience active immanente certaine s'effectue à partir de l'opposition entre, d'une part, ce qui est dans le temps – l'action comme opération (ou suite d'opérations) mentales, est l'« unité noématique d'un courant de conscience »[62] ; et, d'autre part, ce qui est instantanéité intemporelle – la conscience active comme manifestation de la spontanéité ou comme « réalisation concrète »[63] de cette dernière. « L'action demande du temps pour s'accomplir. Elle a des articulations, des moments. À ces moments correspondent des consciences concrètes actives et la réflexion qui se dirige sur les consciences appréhende l'action totale dans une intuition qui la livre comme l'unité transcendante des consciences actives. En ce sens, on peut dire que le doute spontané qui m'envahit lorsque j'entrevois un objet dans la pénombre est une *conscience*, mais le doute méthodique de Descartes est une action, c'est-à-dire un objet transcendant de la conscience réflexive »[64]. Perdre de vue cette distinction d'essence, c'est voir se lever à nouveau les confusions dénoncées à propos des rapports entre « états » et « vécus ». « On voit ici, écrit Sartre, le danger : quand Descartes dit : « Je doute donc je suis », s'agit-il du doute spontané que la conscience réflexive saisit dans son instantanéité – , ou bien s'agit-il justement de *l'entreprise* de douter ? Cette ambiguïté , nous l'avons vu, peut être la source de graves erreurs »[65].

---

[61] *TE*, p. 51. Sartre songe peut-être à la difficulté de maintenir l'action « *libre* » au niveau du constitué, donc du psychique, sans en faire un trait de la conscience transcendantale qui, elle, est « *spontanée* » et non pas libre. (Cf. *TE*, p. 80). La Conclusion de l'article aborde le problème des rapports entre action libre et spontanéité (*TE*, p. 79 *sq.*).

[62] *TE*, p. 52.

[63] *TE*, p. 52.

[64] *TE*, p. 52.

[65] *TE*, p. 52. Comme entreprise, le doute est une action elle-même douteuse ; comme doute spontané, il est absolument certain. Sartre utilise ici le troisième critère de départage entre immanence (instantanée) et transcendance (temporelle).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1.2.3 Les qualités

Les « qualités » sont les « unités facultatives des états » (*TE*, p. 52). Que faut-il entendre par « qualité » ? Si l'on se reporte à *L'être et le néant*[66], on voit qu'il s'agit, d'abord, de *traits de caractère* (je suis travailleur, jaloux, coléreux, ambitieux, sensuel, etc.), et ensuite d'*habitudes contractées* (je peux être aigri, avoir acquis de l'assurance, ou au contraire avoir contracté peu à peu des goûts de malade). Sans être aussi nettement distingués, ces deux aspects sont présents dans *La transcendance de l'Ego*. Sartre en effet (*TE*, p. 53) commence par envisager des qualités (« je suis très rancunier, je suis capable de haïr violemment, je suis coléreux ») *acquises* à la suite de la répétition d'états (de colère), et il termine (*TE*, p. 54) par des qualités qui sont plutôt des traits de caractère (« les défauts, les vertus, les goûts (...), les tendances, les instincts, etc. »). On a l'impression qu'il veut fonder ici dans l'*Ego* deux chapitres très classiques de la psychologie de l'époque : la psychologie des caractères et surtout la psychologie de l'habitude[67]. Concentrons-nous, comme il nous y invite lui-même, sur l'habitude.

En répétant un état – et certainement aussi une action [68]– , j'ac-

---

[66] « Les qualités de l'*Ego* représentent l'ensemble des virtualités, latences, puissances, qui constituent notre caractère et nos habitudes (au sens grec de *hexis*) » (*EN*, p. 209). Cette affirmation n'est pas facile à concilier avec celle de l'Introduction concernant l'être du transcendant (dont fait partie, en principe le psychique) : « Tout est en acte. Derrière l'acte, il n'y a ni puissance, ni « *hexis* », ni vertu » (*EN*, p. 12).

[67] Sur la psychologie des caractères, cf. *supra*, seconde Partie, p. 477. Lorsque Sartre rédige *La transcendance de l'Ego* en 1933-1934, l'habitude fait l'objet de nombreux ouvrages classiques, soit dans le champ de la philosophie – M. de Biran (*Mémoires sur l'influence de l'habitude*), Ravaisson (*De l'habitude*) –, soit dans le champ proprement psychologique. Sartre pouvait se faire une idée, par le *Traité de psychologie* de G. Dumas, des travaux de Piéron sur l'habitude et la mémoire, et de Pavlov sur le conditionnement. Mais il n'y a pas de trace d'une connaissance des études classiques de Thorndike, Lewin, Watson, sur l'apprentissage et l'habitude. De l'importante doctrine husserlienne de l'*habitus* Sartre ne pouvait connaître que les quelques indications programmatiques de la Quatrième Méditation (*Méditations cartésiennes*, § 32). On a vu comment il reliait cette doctrine à une conception illégitime de l'*Ego* transcendantal concret (*ipse* ou monade).

[68] En principe les qualités sont unités d'états, mais Sartre affirme explicitement la nécessité d'envisager aussi des qualités unifiant des actions ; l'actualisation d'une qualité, dit-il (*TE*, p. 53), produit un état *ou* une action. On pourrait prendre les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quiers ce que Sartre appelle (*TE*, p. 53) une « disposition psychique ». Par exemple : à force de haïr toujours et tout le monde, de nourrir perpétuellement des rancunes, de me mettre en colère en toutes circonstances, je *deviens* coléreux, rancunier, vindicatif. Comment interpréter ce phénomène ? Une certaine hésitation est perceptible dans le texte sartrien.

En premier lieu : une disposition psychique (*TE*, p. 53) « est un objet transcendant. Elle représente le substrat des états comme les états représentent le substrat des « *Erlebnisse* » ». Si l'on tire ce fil, le psychisme, envisagé comme acquérant des dispositions grâce à l'habitude, continue d'être ce qu'il était au niveau des états et des actions : quasi-chose inerte, explicable en extériorité. À l'époque où Sartre rédige son article, il y a tout un courant en psychologie qui tente d'aborder l'habitude de ce point de vue – on songe évidemment à Pavlov, mais aussi à Watson et à sa postérité behavioriste[69]. Chez Pavlov par exemple l'acquisition d'une habitude ne signifie que l'élargissement à de nouveaux stimuli du pouvoir de provoquer certaines réactions quasi-mécaniques, tandis que d'autres réactions sont inhibées. Ce processus est totalement dépendant du corps, en particulier du cortex et de ses connexions de neurones. Le concept-clé est celui de « frayage » – forgé par Exner en 1894, repris en France par les travaux de Lapicque, Piéron, et en Russie par la psycho-physiologie pavlovienne ; selon ce concept, tout se ramène dans l'habitude à la facilitation de certains trajets de l'influx nerveux et à l'inhibition d'autres trajets. Même lorsqu'on met entre parenthèses l'étude de ce conditionnement physiologique comme dans le behaviorisme américain (Watson), l'habitude n'est que le triage purement mécanique d'actions adaptées[70].

---

exemples de la p. 52 de l'essai et dire : à force de douter méthodiquement de toutes choses, je deviens sceptique ; à force de raisonner, j'acquiers un esprit logique ; à force de méditer je deviens un profond philosophe.

[69] Observons que dans les *Ideen... II*, la « disposition » – soigneusement distinguée de *l'habitus* propre à la personne – n'est qu'une propriété acquise par la réalité psychique dans les variations du contexte causal.

[70] Cf. notre article, « L'habitude entre psychologie et phénoménologie » (*Alter*, N° 12, 2004).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais une autre ligne de pensée traverse le texte de Sartre – le concept de « disposition psychique » indique tout autant (si ce n'est plus) cette seconde direction –, selon laquelle contracter une habitude se dit plutôt d'une spontanéité que d'un psychisme strictement aligné sur l'extériorité d'inertie. « Le rapport de la qualité à l'état (ou à l'action) est, dit Sartre (*TE*, p. 53), un rapport d'actualisation. La qualité est donnée comme une potentialité, une virtualité qui, sous l'influence de facteurs divers, peut passer à l'actualité. Son actualité est précisément l'état (ou l'action) ». Nous somme alors en face d'un processus dynamique d'actualisation d'une potentialité, qui nous ramène à l'*habitus* scolastique et, plus lointainement, à l'*hexis* aristotélicienne. Cette dernière en effet constitue, pour reprendre l'expression d'un commentateur du Stagirite, « un stade intermédiaire entre la pure indétermination de la puissance et la parfaite détermination de l'actualité »[71]. L'interprétation de la formation de l'habitude comme processus dynamique plutôt que mécanique nous rapproche de philosophes comme Ravaisson, Maine de Biran[72], ou d'un psychologue comme A. Burloud qui avait développé une théorie selon laquelle l'habitude donne forme principalement à des tendances (ou schèmes d'action). Mais c'est la phénoménologie husserlienne de l'*habitus* qui certainement constituait en 1933-1934 la doctrine la plus proche de l'interprétation dynamique de l'habitude comme *hexis* prédisposante. Toutefois, essentiellement contenue dans des inédits, Sartre ne pouvait

---

[71] R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote* (Paris, P.U.F., 1973), p. 77. R.-A. Gauthier propose de traduire *hexis* par « état habituel » et « *ethos* » par « habitude » en tant que répétition d'actes *produisant* l'état habituel (*op. cit.*, p. 79). À la suite d'Aristote, Saint Thomas écrit, dans sa *Somme théologique* (I, Q. 87, art. 2) : « L'*habitus* est intermédiaire (...) entre la pure puissance et l'acte pur » (*ST*, t. 1 ; trad. fr. sous la direction d'A. Raulin, Paris, Cerf, 1999, p. 759).

[72] Le *Diplôme d'Études Supérieures* atteste d'une lecture précoce de M. de Biran. *De l'habitude* de Ravaisson s'ouvre sur une réactivation de l'antique doctrine de l'*hexis* et de l'*habitus*. L'habitude, explique Ravaisson, c'est un état permanent acquis, mais un état qui n'est pas pure inertie – qui bien plutôt s'interprète comme disposition à agir *contractée* par une spontanéité vivante. Dans cette spontanéité « irréfléchie », la motilité « s'exalte » tandis que la sensibilité « s'émousse » (*De l'habitude*, rééd. Paris, Fayard, 1984, p. 30-31). Il serait intéressant de confronter la notion sartrienne de spontanéité dégradée à l'idée ravaissonienne de spontanéité vivante – même si aucune référence, dans les œuvres de Sartre analysées dans ce livre, n'atteste d'une lecture de Ravaisson.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la connaître que par la brève allusion des *Méditations cartésiennes* au « Moi substrat des *habitus* »[73].

Au total, la doctrine sartrienne de la « qualité » psychique se révèle équivoque. D'une part, comme disposition habituelle, elle semble n'être qu'une « propriété » de la réalité psychique comme quasi-chose. D'autre part, elle atteste d'un processus dynamique de potentialisation de la spontanéité (cette dernière étant bien entendu comprise comme spontanéité psychique dégradée et non comme spontanéité transcendantale se recréant à chaque instant *ex nihilo)*. Cette équivocité est celle même de la constitution du psychique. Délaissant l'*Ego* comme pure transcendance chosique, c'est maintenant vers l'*Ego* comme « spontanéité bâtarde et dégradée qui conserve magiquement sa puissance créatrice tout en devenant passive »[74], que se tourne Sartre.

2. L'*Ego* comme spontanéité dégradée

Résumant le premier mouvement de pensée jusqu'ici accompli, Sartre en souligne deux acquis essentiels. Ce qui a été explicité, c'est la constitution de l'*Ego* 1) comme quasi-transcendance chosique, et 2) comme *Ego* psychique (non pas, donc, psycho-physique). Le second point signifie que l'étude de l'*Ego* est incomplète et que ce sera une des tâches de cette partie de l'article intitulée : « constitution de l'*Ego* comme pôle des actions, des états et des qualités », de proposer une élucidation de l'*Ego* psycho-physique comme « enrichissement synthétique de l'*Ego* psychique »[75]. Lors de l'analyse de l'*Ego*-concept vide accompagnant la conscience irréfléchie, Sartre montrera (*TE*, p. 70-72) que cet *Ego* dessine la possibilité du corps.

Sur le premier point, il faut dire que « nous venons d'apprendre à distinguer le « psychique » de la conscience. Le psychique est l'objet transcendant de la conscience réflexive, c'est aussi l'objet de la science appelée psychologie. L'*Ego* apparaît à la réflexion comme un objet

---

[73] Cf. *supra*, p. 667 *sq*. Rappelons que pour Husserl la formation de l'*habitus* signifie essentiellement ceci : ce qui a été instauré comme acte se potentialise en se « sédimentant » sous forme de disposition à re-produire l'acte initial.

[74] *TE*, p. 63-64.

[75] *TE*, p. 55.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendant réalisant la synthèse permanente du psychique. L'*Ego* est *du côté* du psychique »[76]. Si l'on suit jusqu'au bout cette logique qui aligne purement et simplement l'*Ego* sur les choses transcendantes, on est conduit à « constituer l'*Ego* en « pôle-sujet » » analogue à « ce « pôle-objet » que Husserl place au centre du noyau noématique »[77]. Mais faut-il justement suivre cette logique jusqu'au bout ? Sartre est pris de scrupules, revenant donc sur l'orientation qui jusqu'ici a dominé dans son article. Utilisant la conceptualité forgée par Husserl dans la quatrième Section des *Ideen... I*, il pose la question : va-t-il de soi que l'*Ego* soit, du côté noétique, quelque chose de comparable à cette « relation à l'objet » que Husserl est amené à poser du côté noématique lorsque s'ouvrent les questions de la « raison » et de la « réalité » ? Sans reprendre à proprement parler à son compte cette conception (« fort discutable », dit-il à la page 55 de l'article) du rapport du noème à l'objet, il affirme qu'en tout état de cause elle ne saurait permettre de penser cette transcendance spécifique qu'est l'*Ego*. Pourquoi ? Parce que l'*Ego* est une totalisation des états et des actions

---

[76] *TE*, p. 54-55. Dans la note « d » de la p. 54, Sartre relève une difficulté : n'est-ce pas limiter arbitrairement la démarche psychologique à l'introspection, en négligeant par là même la psychologie des « comportements », que de définir ainsi le psychique comme l'objet de la conscience réflexive ? En effet, nous l'avons montré en présentant le champ des sciences psychologiques à partir duquel Sartre rédige son Diplôme d'Études Supérieures (cf. *supra*, seconde Partie, ch. 1, § 2.1), *deux* orientations nettement distinctes se dessinent dans le premier quart du siècle chez les psychologues. Les uns (Binet, l'École de Würzbourg, etc.) suivent la démarche introspective et décrivent – ou demandent aux sujets observés de décrire – leurs propres vécus réflexivement, c'est-à-dire « en première personne ». Les autres pratiquent une explication « en troisième personne », objectivant le psychisme humain en le réduisant soit à des processus physiologiques (cf. p. ex. H. Piéron), soit à des comportements observables (comme dans le behaviorisme watsonien). Il est difficile de savoir comment Sartre à Berlin envisageait concrètement de prouver « l'identité foncière de toutes les méthodes psychologiques » affirmée dans la note de son article sur l'*Ego*. Peut-être avait-il déjà en tête, comme le suggère S. le Bon (*TE*, p. 54, n. 52), les linéaments de *La Psyché*, traité de psychologie phénoménologique dont l'*Esquisse d'une théorie des émotions* constitue le seul fragment conservé. On trouve en effet dans cette dernière œuvre l'affirmation suivante (*op. cit.*, p. 3) : tous les psychologues, qu'ils défendent la méthode introspective ou la démarche d'observation externe, « sont d'accord sur un principe essentiel : leur enquête doit partir avant tout des *faits* ».

[77] *TE*, p. 55.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui pour ainsi dire « se supporte elle-même » sans se fonder sur aucun substrat (*TE*, p. 56). Examinons son argumentation.

2.1 L'*Ego*, totalité synthétique inanalysable

Il faut repartir des pages des *Ideen... I* que cite Sartre, c'est-à-dire des paragraphes 128 à 133. Si tout noème, comme le démontre la troisième Section, est un contenu de sens configuré dans et par les noèses constituantes qui l'identifient et le caractérisent, ce sens variable est toujours sens *d'un objet identique* = *X*, qui supporte les variations du sens comme un « sujet » identique supporte les « prédicats » variables qui lui sont attribués judicativement. C'est cette articulation prédicative (même un noème de perception semble bien devoir la posséder) du *Quid* (noyau) noématique qui a frappé Sartre. Il cite en effet l'ouverture du paragraphe 131 : « Des prédicats sont prédicats « *de quelque chose* », ce « quelque chose » appartient aussi au noyau en question et il est patent qu'il ne peut s'en séparer ; il est le point d'unité centrale dont nous avons parlé plus haut. Il est le point d'attache des prédicats, leur support ; mais il n'est nullement unité des prédicats, au sens d'un complexe quelconque, d'une liaison quelconque de prédicats. Il doit être nécessairement distingué d'eux, quoiqu'on ne puisse le mettre à côté d'eux ni le séparer d'eux. De même ils sont *ses* prédicats : impensables sans lui et pourtant à distinguer de lui »[78]. Sartre fait alors observer que *si* telle est bien la structure du noyau noématique, alors il faut dire que toute chose est une totalité analysable – au moins idéalement. « Par là Husserl entend marquer qu'il considère les choses comme des synthèses au moins idéalement analysables. Sans doute, cet arbre, cette table sont des complexes synthétiques et chaque qualité est liée à chaque autre. Mais elle lui est liée *en tant qu'elle appartient au même objet X*. Ce qui est logiquement premier ce sont des rapports unilatéraux selon lesquels chaque qualité appartient (directement ou indirectement) à cet X comme un prédicat à un sujet. Il en résulte qu'une analyse est toujours possible »[79]. Autrement dit, la structure prédicative inchoative du perçu

[78] *TE*, p. 56. Cf. *Ideen... I*, *Hua Bd* III/1, p. 301 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 441. (Nous citons la traduction de Sartre, excellente).

[79] *TE*, p. 56.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

implique chez Husserl une possibilité *d'analyser* ce dernier, même si de prime abord il se présente plutôt comme une totalité concrète inanalysable. Cette conception (très contestable selon Sartre)[80] des rapports tout-parties au sein d'une chose, *ne s'applique en tout cas pas,* selon l'article, à l'*Ego*. « Une totalité synthétique indissoluble et qui se supporterait elle-même n'aurait nul besoin d'un X support, à la condition naturellement qu'elle soit réellement et concrètement inanalysable. Il est inutile, par exemple, si l'on considère une mélodie, de supposer un X qui servirait de support aux différentes notes. L'unité vient ici de l'indissolubilité absolue des éléments qui ne peuvent être conçus comme séparés, sauf par abstraction. Le sujet du prédicat sera ici la totalité concrète, et le prédicat sera une qualité abstraitement séparée de la totalité et qui ne prend tout son sens que si on la relie à la totalité »[81].

Pour expliciter le type de totalité inanalysable mis ici en avant, on peut se reporter à la description du ceci qualifié dans *L'être et le néant*. « Il n'est pas vrai, écrit Sartre, (...) que l'x-objet apparaisse comme la forme vide qui retient ensemble des qualités disparates. En fait, le citron est étendu tout à travers ses qualités et chacune de ses qualités est étendue tout à travers chacune des autres. C'est l'acidité du citron qui est jaune, c'est le jaune du citron qui est acide ; on mange la couleur d'un gâteau et le goût de ce gâteau est l'instrument qui dévoile sa forme et sa couleur à ce que nous appellerons l'intuition alimentaire ; réciproquement, si je plonge mon doigt dans un pot de confiture, la froideur gluante de cette confiture est révélation de son goût sucré à mes doigts. La fluidité, la tiédeur, la couleur bleuâtre, la mobilité onduleuse de l'eau d'une piscine sont données d'un coup au travers les unes des autres et c'est cette interpénétration totale qui se nomme le *ceci* »[82]. Dans *La transcendance de l'Ego* Sartre affirme que Husserl aurait entrevu quelque chose de cette totalité synthétique

---

[80] *L'être et le néant* développera la critique lors de l'étude détaillée des rapports du « ceci » à ses « qualités » (*EN*, p. 235-239).

[81] *TE*, p. 56-57. Le caractère inanalysable de la totalité psychique concrète sert plus loin (*TE*, p. 69) d'argument pour prouver l'échec inévitable de la démarche introspective (qui prétend précisément analyser cette totalité en un nombre fini d'éléments simples).

[82] *EN*, p. 235-236.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et indissoluble dans la Troisième Recherche[83]. C'est inexact[84]. Aucun des deux grands genres de parties distingués par Husserl dans cette Recherche ne correspond à cette concrétion de parties indistinctes à laquelle pense Sartre : ni les parties « indépendantes » (qui sont *per definitionem* distinguables), ni même les parties « dépendantes » (qui certes sont liées mais ne fusionnent pas). Examinons cela.

Dès l'ouverture de cette Recherche (paragraphe 1), Husserl explique qu'il va s'attacher à élucider le fait que certains objets ne sont pas simples, mais *composés de* parties *distinguables*. Il est évident qu'une partie est distinguable lorsqu'elle est « indépendante », puisque la définition même de l'« indépendance » (ou « séparabilité ») c'est, pour un contenu quelconque : « que nous pouvons maintenir ce contenu identique dans notre représentation, malgré une variation illimitée (...) des contenus liés et, en général, donnés avec lui ; ce qui, à son tour, veut dire que ce contenu resterait inchangé par la suppression de tout ensemble quelconque de contenus donnés avec lui. Or cela implique de toute évidence : que l'existence de ce contenu, pour autant qu'il dépend de lui-même, d'après son essence, n'est nullement conditionnée par l'existence d'autres contenus (...) »[85]. Sont indépendants en ce sens les « fragments » (« *Stücke* ») d'une chose (comme, dans une fleur, le pistil, les pétales, la tige...) ou les choses elles-mêmes, qui peuvent être considérées comme parties où éléments d'un ensemble (dans un jugement de colligation). Nous sommes ici aux antipodes de cette « totalité synthétique indissoluble » que Sartre cherche à penser.

Certes les parties d'un tout ne sont pas toujours si aisément distinguables. Il y a en effet, comme le précise Husserl, à côté des contenus « indépendants », des contenus « dépendants ». Son exemple favori (emprunté à Stumpf), celui de la couleur (par exemple verte) qui

---

[83] Sur le renvoi aux *Recherches logiques*, cf. la note « f » de Sartre, *TE*, p. 57. « Husserl connaît fort bien ce type de totalité synthétique, auquel il a consacré une étude remarquable : *LU* II, *Untersuchung* III ».

[84] *L'être et le néant* (*op. cit.*, p. 236) critique précisément Husserl sur ce point. « Il n'est pas vrai, comme le croit Husserl, qu'une nécessité synthétique unisse inconditionnellement la couleur et la forme ; mais c'est la forme qui est couleur et lumière ; si le peintre fait varier l'un quelconque de ces facteurs les autres varient aussi, non pas parce qu'ils seraient liés par on ne sait quelle loi mais parce qu'ils ne sont au fond qu'un seul et même être ».

[85] *LU*, *Hua Bd* XIX/1, p. 238-239 ; trad. fr. *RL*, II/2, p. 17.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est strictement dépendante de la surface (par exemple celle de la tige de cette fleur), nous rapproche-t-il de cette fusion indistincte des qualités du ceci à laquelle songe Sartre ? Aucunement, si l'on se reporte au sens précis de la « *Verschmelzung* », à la fois chez Stumpf et chez Husserl. Pour Stumpf, la « *Verschmelzung* », par exemple des notes d'un accord, ne signifie nullement – le terme, qu'on peut traduire par : « fusion », est trompeur – leur perception confuse. « La *Verschmelzung*, telle que la comprend Stumpf, écrit A. Gurwitsch, ne désigne pas un processus de concrétion par lequel des sensations simultanées se fusionnent et se fondent dans une nouvelle donnée inarticulée »[86]. Si c'était le cas, d'une part les sensations concernées perdraient leur individualité et s'absorberaient dans une masse confuse et inarticulée, d'autre part une telle masse serait inanalysable. Mais précisément « Stumpf nie tout cela en ce qui concerne la *Verschmelzung* : (...) en écoutant un accord le sujet entend la pluralité de notes qui composent l'accord, bien qu'il ne les aperçoive pas toujours (...) »[87]. De sorte que pour lui, la possibilité de l'analyse, loin d'être incompatible avec la « *Verschmelzung* », lui est consubstantielle. Cette conception passe *mutatis mutandis* chez Husserl. Chez ce dernier, qui dépasse la simple élucidation psychologique-empirique vers le dégagement de lois ontologiques idéales et nécessaires (synthétiques), il n'est pas question non plus d'assimiler la « dépendance » entre des contenus à une quelconque confusion : il s'agit de pointer une liaison nécessaire entre *essences matérielles bien distinctes*. « Il y a des rapports de nécessité rigoureusement déterminés, donc des lois pures *déterminées quant à leur contenu*, qui varient avec les *espèces pures* des contenus dépendants et qui, en conséquence, prescrivent aux uns des compléments de telle espèce, aux autres des compléments de telle autre espèce. Les espèces liées réciproquement dans le cadre de ces lois, espèces qui délimitent les sphères des singularités contingentes (du point de vue précisément de ces lois) constituent parfois, mais pas toujours, des différences spécifiques ultimes »[88].

---

[86] A. Gurwitsch, *Théorie du champ de conscience* (Paris, Desclée de Brouwer, 1957), p. 72.

[87] *Théorie du champ de conscience, op. cit.*, p. 73.

[88] *LU, Hua Bd* XIX/1, p. 254 ; trad. fr. *RL*, II/2, p. 34.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'exemple pris par Sartre de l'audition d'une mélodie (*TE*, p. 56-57) pour illustrer son concept de totalité synthétique se supportant elle-même, est très révélateur de ses divergences avec la phénoménologie husserlienne des touts et des parties, ainsi que de l'influence persistante de Bergson. Sartre savait par sa lecture des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (§ 19) que le phénomène d'audition d'une mélodie était au centre de la description husserlienne du souvenir. Mais en outre – cela, il ne pouvait guère le deviner par la lecture de l'Introduction historique des *Leçons*, beaucoup trop allusive –, la description de ce phénomène alimentait à la fois des discussions sur le problème déterminé de la nature de la conscience d'un processus temporel (Brentano, Meinong, Stern, James, Lotze, Wundt, Lipps...), et des débats sur la question plus générale de la totalisation de contenus relativement indépendants (von Ehrenfels, Meinong encore, l'École de Graz...). Ces travaux allaient-ils dans le sens de ce que Sartre affirme (*TE*, p. 57), à savoir que dans une mélodie, « l'unité vient de l'indissolubilité absolue des éléments qui ne peuvent être conçus comme séparés, sauf par abstraction » ? Pas nécessairement, parce qu'une partie des psychologues défendait plutôt l'idée d'une totalisation des contenus sensibles préservant leur distinction. Par ailleurs, Sartre n'ignorait nullement que l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson analysait à plusieurs reprises l'exemple de l'audition d'une succession de sons[89].

Dans la formule de Sartre, il y a certainement un écho de la thèse bergsonienne selon laquelle l'audition d'une succession de sons – si du moins elle n'est pas projetée dans l'espace pour y être dénombrée et quantifiée – se ramène à une multiplicité d'interpénétration qualitative, hétérogène et qui dure[90]. Mais peut-être Sartre songe-t-il aussi à la description husserlienne du temps originel rétentionnel-protentionnel qu'il a évoquée un peu plus haut (*TE*, p. 22-23), et qui a pour caractéristique principale d'accentuer le caractère d'absolue continuité de l'écoulement de la représentation-du-temps. Toutefois il faut reconnaître qu'alors l'exemple canonique est celui de l'audition d'*un* son qui dure plutôt que d'une *succession* de sons distincts (comme

[89] Bergson, *DI*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 58-59 (la cloche) ; p. 84-85 (l'horloge).

[90] Un peu plus loin (*TE*, p. 67), Sartre affirme, en rendant hommage à Bergson, que l'*Ego* psychique est « multiplicité d'interpénétration ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans une mélodie). Lorsque Husserl décrit l'audition d'une mélodie, c'est en principe d'un souvenir de mélodie qu'il s'agit (et non d'une rétention)[91], ce qui atteste d'une différence essentielle d'avec la situation d'écoute d'un son continu : les appréhensions du son dans le second cas fusionnent, alors que dans le premier cas les notes sont distinctes et on en a conscience comme distinctes (dans le langage des *Recherches logiques* : les notes d'une mélodie sont des contenus relativement indépendants)[92]. Il ne s'agit donc pas de suggérer une sorte de fusion indistincte des notes mais plutôt, pour reprendre la formule de Sartre (*TE*, p. 56), de poser la totalité comme « idéalement analysable » (même si *de facto*, dans la réalité psychologique, il peut y avoir une certaine confusion).

Au total, il apparaît plus que douteux que les *Recherches logiques* – en particulier la troisième – puissent étayer (comme le suggère Sartre) une quelconque contestation de l'approche canonique des *Ideen... I* selon laquelle toute chose transcendante est, en tant que sujet de prédicats distincts[93], une totalité idéalement analysable. Sartre d'ailleurs ne s'attarde pas à cette hypothétique aperception, par la Troisième Recherche, du concept ontologique de « totalité synthétique indissoluble et qui se supporterait elle-même » ; il va droit à ce qui le préoccupe : *l'*Ego *en tout cas, dit-il, est bien une telle totalité inanalysable.* « Nous nous refuserons à voir dans l'*Ego*, écrit-il (*TE*, p. 57), une sorte de pôle X qui serait le support des phénomènes psychiques. Un tel X par définition serait indifférent aux qualités psychiques dont il serait le support. Mais l'*Ego* (...) n'est jamais indifférent à ses états, il est « compromis » par eux. Or, précisément,

---

[91] *ZPZ*, *Hua Bd* X, p. 35 ; trad. fr. *LCIT*, p. 51 : « Considérons un cas de souvenir secondaire : nous nous souvenons par exemple d'une mélodie que nous avons entendue tout récemment au concert ».

[92] *ZPZ*, *Hua Bd* X, p. 46 ; trad. fr. *LCIT*, p. 63 : le souvenir d'une mélodie, dit Husserl, la « fait s'écouler phase sonore pour phase sonore, et intervalle pour intervalle (...) ».

[93] Sur le statut de la chose transcendante, la position de Sartre dans l'article est ambiguë. Il ne critique pas explicitement la conception des *Ideen... I* – selon laquelle cette chose est indubitablement un substrat de prédicats (voir aux p. 69-70 de l'article, l'hommage à la conception husserlienne du noème de chose transcendante) –, tout en la subvertissant de fait, puisque la chose transcendante devient chez lui une totalité synthétique *inanalysable se supportant elle-même.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un support ne peut être ainsi compromis par ce qu'il supporte que dans le cas où il est une totalité concrète qui supporte et contient ses propres qualités. L'*Ego* n'est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu'il supporte. Sans doute est-il transcendant à tous les états qu'il unifie, mais non pas comme un X abstrait dont la mission est seulement d'unifier : plutôt c'est la totalité infinie des états qui ne se laisse jamais réduire à *une* action ou à *un* état ».

On aperçoit ici clairement l'infléchissement par rapport au premier mouvement de pensée de l'essai qui tendait à assimiler l'*Ego* à une transcendance chosique pure et simple : « pôle » des états et actions (*TE*, p. 44), il apparaissait bien, dans le sillage de la conception husserlienne de la réalité psychique, comme un véritable substrat de ces quasi-déterminations de choses. Mais il faut maintenant réinterpréter l'*Ego* qui totalise les états et les qualités *autrement* que comme substrat de ces états et de ces actions. Il est, si l'on veut, toujours pôle[94], mais plus substrat. Ceci doit s'interpréter comme une évolution de l'essai sur la question de l'*Ego* psychique : désormais il s'agit moins d'une transcendance chosique (relevant strictement de l'extériorité d'inertie) que d'une spontanéité dégradée. La rectification apparaît lors de la comparaison de l'*Ego* avec le « monde » des choses transcendantes (*TE*, p. 58) – monde qui précisément n'est pas lui-même une chose. « Si nous cherchions, affirme en effet Sartre (*TE*, p. 57-58), un analogue pour la conscience irréfléchie de ce qu'est l'*Ego* pour la conscience du second degré, nous pensons (...) qu'il faudrait songer au *Monde*, conçu comme la totalité synthétique infinie de toutes les choses ». Sartre se contente de jeter l'idée sans la développer en renvoyant, pour ce qui est de la compréhension phénoménologique du monde, à la première Section d'*Être et temps*. Qu'il renvoie à Heidegger plutôt qu'à Husserl peut se comprendre : connaissant de ce dernier surtout les *Ideen... I*, il était bien obligé de constater que cette œuvre fournissait plus une élucidation transcendantale de la *nature* comme région de l'objectivité, qu'une phénoménologie transcendantale du *monde* telle qu'elle émerge difficilement à la fin

[94] Cf. pourtant le titre de la partie « D » de l'article que nous commentons actuellement : « Constitution de l'*Ego* comme pôle des actions, des états et des qualités » (*TE*, p. 54). *Il faut admettre que le terme de « pôle » change de sens au cours de l'article.* Il signifie d'abord *substrat*, puis *totalisation sans substrat.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des années vingt dans les deux grandes œuvres de Logique (*Logique formelle et logique transcendantale*, *Expérience et jugement*) et, plus radicalement, dans la problématique du « monde de la vie » de la *Krisis*. Toutefois, dans l'un des ses aspects singuliers – la volonté de déterminer l'*Ego* comme Idée d'une infinité d'apparitions – la doctrine sartrienne de l'*Ego* allait bien dans le sens d'un rapprochement avec la conception husserlienne de monde, telle que par exemple D. Souche-Dagues la résume : « dire que le monde est une Idée située à l'infini, c'est dire qu'il n'est jamais saisi d'une seule vue, et qu'il ouvre constamment au possible. C'est là le propre de ce qui est donné par esquisses, par opposition à ce qui se donne absolument : l'essence »[95].

Il est difficile de savoir à quel passage précis d'*Être et temps* songe Sartre lorsqu'il écrit (*TE*, p. 58) : « Il arrive aussi, en effet, que nous saisissions le Monde au-delà de notre entourage immédiat comme une vaste existence concrète. En ce cas les choses qui nous entourent apparaissent seulement comme l'extrême pointe de ce Monde qui les dépasse et les englobe. L'*Ego* est aux objets psychiques ce que le Monde est aux choses. Seulement l'apparition du Monde à l'arrière-plan des choses est assez rare ; il faut des circonstances spéciales (fort bien décrites par Heidegger in *Sein und Zeit*) pour qu'il se dévoile. L'*Ego*, au contraire, apparaît toujours à l'horizon des états ». Peuvent être ici visés deux passages d'*Être et temps*. Le premier est contenu dans l'étude de la « mondanéité ambiante et de la mondanéité en général » (*SUZ*, § 15-18). Ayant déterminé l'être de l'étant qui fait encontre dans le monde-ambiant comme « être à-portée-de-la-main », de sorte que tous les étants intramondains sont des « ustensiles » intégrés en des complexes hiérarchiques (le produit *b* de l'ouvrage *a*

[95] D. Souche-Dagues, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, *op. cit.*, p. 101. D. Souche-Dagues souligne les ambiguïtés liées au concept husserlien de monde comme Idée : il signifie à la fois le caractère irréductiblement ouvert de l'expérience du transcendant (cf. la structure d'horizon constitutive du monde) *et* la possibilité de dominer – en Idée précisément – cette ouverture (ce qui nous ramène à une quasi-objectivité du monde). Sartre ici tranche (comme à son habitude) là où son maître hésite : le monde est pour lui, sans équivoque aucune, une totalité *par principe non totalisable*, ou, si l'on préfère *toujours nécessairement détotalisée*. En revanche Sartre et Husserl sont d'accord pour s'opposer à Kant en affirmant qu'il y a une *expérience* du monde (D. Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 109).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est à son tour ouvré pour produire *c*, etc., le tout étant *in fine* suspendu à l'existence même du *Dasein* comme ultime « *Worumwillen* » des renvois), Heidegger se demande si et comment le *monde lui-même* se manifeste dans ces complexes de renvois ustensiles. Sa réponse tient dans l'affirmation que « la mondialité (*Weltmässigkeit*) du monde ambiant (...) s'annonce dans l'étant intramondain » (selon le titre du § 16 de l'ouvrage) lorsque le jeu des renvois constitutifs de l'ustensilité est *perturbé* : inemployable, l'outil « s'impose » ; manquant, l'outil « insiste » ; obstacle, l'outil « sature »[96]. Il faut donc bien, comme le dit Sartre, des « circonstances spéciales » (*TE*, p. 58), pour que le monde se dévoile – dans le fonctionnement normal des renvois le monde n'apparaît pas.

Mais il est possible que Sartre songe à un autre passage de *Sein und Zeit*, où il s'agit de la manifestation non plus de la mondialité du monde ambiant, mais de la mondanéité du *Dasein*. Abordant en effet, dans le cadre de l'élucidation du souci, « l'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein* »[97], Heidegger en vient à déterminer cette dernière par deux traits : 1) son « devant-quoi » (« *Wovor* ») – c'est-à-dire « le monde comme tel » ou, identiquement, « l'être-au-monde lui-même »[98] ; 2) son « pour-quoi » (« *Worum* ») – c'est-à-dire le « pouvoir-être-au-monde authentique » ou, identiquement, « l'être-pour le pouvoir-être le plus propre »[99]. Phénomène « rare » (c'est le terme utilisé par Sartre à la page 58 de son article), l'angoisse s'angoisse pour un pouvoir-être jeté qui n'a absolument rien à voir avec un quelconque étant intramondain – ni *a fortiori* avec un simple sous-la-main. Dans la mesure où la Conclusion générale de *La transcendance de l'Ego* revient longuement sur le phénomène de l'angoisse (*TE*, p. 80 *sq.*), on peut penser que notre passage renvoie plutôt aux pages de *Sein und Zeit* sur la révélation du monde dans cette tonalité affective.

La comparaison de l'*Ego* et du monde se révèle dès lors ambiguë. D'un part, puisque Sartre est en train de revenir sur la thèse selon laquelle l'*Ego* serait une quasi-transcendance *chosique*, il peut à juste

---

[96] *SUZ*, p. 73 ; trad. fr. *ET*, p. 74-75.
[97] *SUZ*, p. 184 ; trad. fr. *ET*, p. 143.
[98] *SUZ*, p. 187-188 ; trad. fr. *ET*, respectivement p. 144, 145.
[99] *SUZ*, p. 187, 188 ; trad. fr. *ET*, p. 145. Sur l'angoisse, cf. *supra*, p. 149 sq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

titre rapprocher l'*Ego* et le monde, transcendance *non* chosique puisque relevant de la constitution fondamentale du *Dasein* selon *Être et temps*. D'autre part ce rapprochement trouve ses limites dans le fait que, si le monde ne se manifeste que rarement, « l'*Ego*, au contraire, apparaît *toujours* à l'horizon des états. Chaque état, chaque action se donne comme ne pouvant être sans abstraction séparé de l'*Ego*. Et si le jugement sépare le Je de son état (comme dans la phrase : Je suis amoureux), ce ne peut être que pour les lier aussitôt ; le mouvement de séparation conduirait à une signification vide et fausse s'il ne se donnait lui-même comme incomplet et s'il ne se complétait par un mouvement de synthèse »[100]. C'est une conséquence de ce qui vient d'être affirmé, à savoir que l'*Ego* n'est pas une totalité analysable en éléments distincts, parce qu'il *n'est pas* un substrat de déterminations – bien plutôt est-il le mouvement même de totalisation concrète et indivisible des apparitions partielles que sont les états et les actions. L'ambiguïté de l'*Ego*, c'est de nouveau qu'il est, à la fois, *pleinement transcendance chosique* et qu'*il ne l'est pas tout à fait* – en le rapprochant du monde on suggère nettement qu'il s'apparente à une transcendance non chosique (et qu'il est donc en vérité plutôt une spontanéité aliénée).

Transcendance, l'*Ego* psychologique, conformément à la doctrine la plus constante de Husserl lorsqu'il pratique la voie cartésienne vers la réduction, n'est pas pour Sartre donné dans une évidence apodictique. Mais s'il est donc en ce sens « douteux »[101] l'*Ego*, en tant que mouvement concret de totalisation des phénomènes psychiques, n'est

---

[100] *TE*, p. 58.

[101] *TE*, p. 58-59. « Je puis me tromper, écrit Sartre, en pensant que j'ai un tel Moi ». C'est que l'*Ego*, on l'a vu, est pour lui nécessairement l'*Ego* psychologique constitué dans la réflexion impure-objectivante toujours douteuse. Sartre souligne que je peux me tromper sur moi-même tant au niveau de mes jugements qu'au niveau pré-judicatif, p. ex. celui des souvenirs. (On a vu en effet qu'un souvenir objectivant est douteux). C'est dans le cadre de cette théorie de la dubitabilité du souvenir objectivant qu'il reformule la doctrine cartésienne du malin génie. « L'hypothèse métaphysique n'est pas exclue selon laquelle mon *Ego* ne se composerait pas d'éléments ayant existé en réalité (il y a dix ans ou il y a une seconde), mais serait seulement constitué de faux souvenirs » (*TE*, p. 59).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas « hypothétique » (comme le serait un substrat portant ces phénomènes)[102]. « En effet, dit-il, l'*Ego* est l'unification transcendante spontanée de nos états et de nos actions. À ce titre, il n'est pas une hypothèse. Je ne me dis pas : « Peut-être que j'ai un *Ego* », comme je peux me dire : « Peut-être que je hais Pierre ». Je ne cherche pas ici un *sens* unificateur de mes états. Lorsque j'unifie mes consciences sous la rubrique « haine », je leur *ajoute* un certain sens, je les qualifie. Mais lorsque j'incorpore mes états à la totalité concrète *Moi, je ne leur ajoute rien.* C'est qu'en effet le rapport de l'*Ego* aux qualités, états et actions n'est ni un rapport d'émanation (comme le rapport de la conscience au sentiment, ni un rapport d'actualisation (comme le rapport de la qualité à l'état). C'est un rapport de production poétique (au sens de *poiein*), ou, si l'on veut de création »[103].

Avec cette dernière formule (dont le sens est loin d'être immédiatement clair), nous voici clairement au cœur de la seconde ligne de pensée selon laquelle, comme nous le disions, l'*Ego* est déterminé plutôt comme manifestation brouillée de la spontanéité transcendantale que comme objet transcendant constitué à distance par cette dernière. L'*Ego* psychique est la spontanéité transcendantale même, mais aliénée – devenue, selon la curieuse expression de Sartre, « production poétique » des états et des actions (éventuellement unifiés en qualités). La spontanéité transcendantale peut soit se perdre dans l'*Ego* psychique où elle « s'emprisonne » (*TE*, p. 18, 63), soit s'arracher à ce dernier en se reprenant sur son aliénation. Le rapport entre spontanéité transcendantale et *Ego* psychique est maintenant pris dans le jeu de l'aliénation et de la désaliénation. D'une part la conscience peut se laisser aller à l'extériorité d'inertie – alors elle est spontanéité captive, en suspens pour ainsi dire dans l'*Ego* psychique, ses états et ses actions, à partir desquels elle se fait être. D'autre part elle peut se ressaisir comme conscience absolument « créatrice ». L'opposition entre l'existence authentique et l'existence inauthentique issue d'*Être et temps* vient en outre surdéterminer l'interprétation du jeu de l'aliénation et de la désaliénation.

---

[102] Réapparition implicite de la critique (*TE*, p. 48-49) de l'inconscient comme substrat caché derrière les phénomènes et sur lequel on ne pourrait faire que des hypothèses incertaines. Pour le sujet l'*Ego* c'est *lui-même*, mais aliéné.

[103] *TE*, p. 59-60. (Soulignement modifié).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2.2 L'*Ego* psychique, aliénation de la spontanéité transcendantale

Dans les pages 59 à 68 de son essai, Sartre décrit donc l'*Ego* comme spontanéité transcendantale aliénée – ou, si l'on préfère : dégradée –, ressaisie par l'extériorité d'inertie. L'explicitation du sens de cette aliénation s'effectue selon deux moments successifs : d'une part l'*Ego* est « synthèse irrationnelle d'activité et de passivité », d'autre part il est synthèse irrationnelle « d'intériorité et de transcendance » (*TE*, p. 65).

2.2.1 L'*Ego*, synthèse irrationnelle d'activité et de passivité

Essayons d'abord de comprendre en quoi et comment la créativité originelle de la spontanéité transcendantale s'aliène dans la productivité de l'*Ego*. Le concept de création, qui apparaît explicitement dans ces pages (*TE*, p. 60, 61), possède son sens originel dans la spontanéité transcendantale impersonnelle ; comme cela sera affirmé plus loin, la conscience transcendantale « se détermine à l'existence à chaque instant sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle*. Ainsi chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création *ex nihilo*. Non pas un *arrangement* nouveau, mais une existence nouvelle »[104]. Jusqu'à un certain point, la productivité de *Ego* psychique participe à ce sens originel – c'est une conséquence du fait que l'*Ego* n'est pas seulement chose constituée à distance par la spontanéité transcendantale, mais qu'il est aussi, comme nous venons de le dire, ce dans quoi la spontanéité s'aliène. « Chaque nouvel état, écrit Sartre, est rattaché directement (ou indirectement par la qualité) à l'*Ego* comme à son origine. Ce mode de création est bien une création *ex nihilo*, en ce sens que l'état n'est pas donné comme ayant été auparavant dans le Moi. Même si la haine se donne comme actualisation d'une certaine puissance de rancune ou de haine, elle reste quelque chose de neuf par rapport à la puissance qu'elle actualise. Ainsi l'acte unificateur de la réflexion rattache chaque état nouveau d'une façon très spéciale à la totalité concrète *Moi*. Elle ne se borne pas à le saisir comme rejoignant cette totalité, comme se fondant à elle : elle intentionne un rapport qui

[104] *TE*, p. 79.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

traverse le temps à l'envers et qui donne le Moi comme la *source* de l'état. Il en est de même naturellement pour les actions par rapport au Je. Quant aux qualités, bien qu'elles *qualifient* le Moi, elles ne se donnent pas comme quelque chose par quoi il existerait (comme c'est le cas par exemple pour un agrégat : chaque pierre, chaque brique existe par elle même et leur agrégat existe par chacune d'elles). Mais, au contraire, l'*Ego* maintient ses qualités par une véritable création continuée »[105].

Cette dernière formule remarquable nous donne l'occasion de revenir rapidement sur les rapports entre la pensée sartrienne de la spontanéité pure et la doctrine cartésienne de la liberté[106]. Dans la Quatrième Méditation de Descartes, l'explication psychologique de l'erreur comme privation (qui n'exclut pas que métaphysiquement l'erreur soit un néant)[107], conduit à établir le contraste bien connu, en l'homme, entre son entendement fini et sa liberté infinie. En 1945, dans « La liberté cartésienne », Sartre cite *in extenso* le passage établissant cette infinité de la liberté (divine comme humaine), passage qui l'a vivement frappé et qu'il place au centre de son interprétation[108]. Relisons le texte cartésien avec lui.

« Il n'y a que la seule volonté, écrit Descartes, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car,

---

[105] *TE*, p. 60-61. Nous avons vu que Sartre affirmait déjà la recréation de soi instantanée de la conscience pure lorsqu'il voulait opposer cette dernière aux choses transcendantes permanentes dans le temps (cf. *supra*, p. 753-754). Ici c'est tout à fait explicitement (cf. l'expression : « création continuée ») que Sartre fait appel à Descartes pour penser la spontanéité transcendantale – l'attracteur métaphysique (le Dieu cartésien) apparaît en pleine lumière. Nous avons déjà aperçu aussi l'existence (cf. *supra*, p. 673 *sq.*) d'une attraction exercée par le concept spinoziste de substance comme *causa sui* infinie et absolue. (Aussi bien les convictions métaphysiques ne forment-elles pas un *système* parfaitement cohérent). Quoiqu'il en soit, l'*Ego* dans notre passage exprime la spontanéité transcendantale radicalement créatrice en l'altérant en production.

[106] Cf. *supra*, Partie 1, p. 175-181.

[107] M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, *op. cit.*, p. 314.

[108] Rappelons que dans *L'être et le néant* la liberté de la réalité-humaine est parfois dite « totale et infinie » (Cf. *EN*, p. 614, 632).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet ; (...) elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même »[109]. Ce n'est pas la définition du libre-arbitre humain – le choix entre des possibles proposés par l'entendement – faisant suite immédiatement à cette analyse, qui retient Sartre en 1945, mais bien *la parenté le la liberté humaine et de la liberté divine, qui permet de déterminer la première comme « liberté créatrice »*[110]. Voici la liberté humaine attirée dans l'orbe de la création *ex nihilo*, qui forme donc à la fois l'arrière-plan (métaphysique) de la seconde preuve de Dieu par les effet et de la phénoménologie transcendantale sartrienne de la spontanéité. Mais la différence décisive entre les deux philosophes, c'est que chez Descartes Dieu seul finalement crée au sens fort et premier (*ex nihilo*) – accorder à l'homme, être fini, une puissance infinie, serait une absurdité[111] –, alors que chez Sartre c'est la conscience humaine qui tend à acquérir cette créativité infinie. Ce qui constituerait un point de contact entre Sartre et Fichte, si Sartre n'affirmait fortement, et ce dès *La transcendance de l'Ego*, que la spontanéité transcendantale, absolu *non substantiel*, est foncièrement relative à l'être chosique où elle s'aliène en se dégradant (en s'emprisonnant dans le monde, comme le dit l'article sur l'*Ego* à deux reprises).

De fait, si l'on se reporte à la seconde preuve de Dieu par les effets (Troisième Méditation), on voit que le nerf de l'argumentation cartésienne consiste à démontrer que je ne puis être l'auteur de mon existence car ma volonté, certes infinie, ne possède qu'une puissance finie[112]. Dieu seul peut être l'auteur de mon existence par sa puissance infinie qui me conserve en me recréant dans l'instant. Dieu, fait très remarquable, est atteint chez Descartes, dans une étonnante proximité à la spontanéité sartrienne comme absolue recréation de soi

---

[109] Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, t. 2, *op. cit.*, p. 460-461. Sartre, *Sit. I*, p. 293.

[110] *Situations I*, p. 296. (La suite du texte montre que Descartes n'a, d'après Sartre, malheureusement pas été fidèle jusqu'au bout à son intuition de la liberté créatrice).

[111] M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, *op. cit.*, p. 252.

[112] *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, *op. cit.*, p. 251.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

instantanée. M. Guéroult cite, touchant *l'ens causa sui* cartésien, un passage décisif des Réponses aux Quatrièmes Objections : « Si je pensais, explique Descartes, qu'aucune chose ne peut en quelque façon être à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, jamais, en cherchant les causes des choses, je ne viendrais à une cause première »[113]. L'essence de Dieu, pour ainsi dire, le fait exister. La cause première divine est par essence l'acte de se créer et de se recréer sans cesse dans l'instant[114]. Du point de vue métaphysique concret et réel (qui n'est pas celui, abstrait, de la physique), écrit très justement M. Guéroult, « on a affaire à (...) une répétition d'instants créateurs indivisibles »[115]. De manière comparable, dans *La transcendance de l'Ego*, seul l'*Ego* psychique est dans le temps (*TE*, p. 69), la spontanéité transcendantale, pour sa part, est purement « instantanée » (*TE*, p. 49).

Toutefois, il faut immédiatement ajouter que ce sens originel de la spontanéité *s'altère profondément* avec la « production poétique » (*TE*, p. 60 et 61) des états et des actions par l'*Ego* psychique. Sartre tente de penser cette altération en multipliant les analogies plus ou moins heureuses : la spontanéité psychique, dit-il, produit de façon comparable à la *poiésis* aristotélicienne ; *ou* comme la liberté bergsonienne des *Données immédiates* ; *ou* comme la conscience envoûtée du primitif chez Lévy-Bruhl ; *ou* comme la conscience victime de psychose d'influence ; la « dégradation » de la spontanéité transcendantale est enfin comparée à celle du premier principe dans ses hypostases selon les perspectives du néo-platonisme. Au total l'explicitation conceptuelle apparaît très hésitante[116]. Peut-être parce que manquent les *concepts*

---

[113] *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, *op. cit.*, p. 267. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. 2, *op. cit.*, p. 688. Cf. aussi « Réponses aux Premières Objections », *op. cit.*, p. 528 : « Ainsi, encore que Dieu ait toujours été, néanmoins, parce que c'est lui-même qui en effet se conserve, il semble qu'assez proprement il peut être dit et appelé *la cause de soi-même* ».

[114] Dans l'interprétation sartrienne du Dieu de Descartes, comme on pouvait s'en douter et comme nous l'avons déjà affirmé, il y a un aspect positif et valorisé – la liberté absolue –, et un aspect critiqué – la causalité ou raison.

[115] M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, *op. cit.*, p. 275.

[116] De ce point de vue, l'écrivain en train de rédiger *La Nausée* est en avance sur l'apprenti phénoménologue – ou, si l'on préfère, le second est en retard sur le premier. Si l'écrivain utilise brillamment toutes les ressources de la mise en intrigue et de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nécessaires à cette explicitation – nous pensons surtout au concept d'aliénation qui brille ici par son absence, et qui ne fera son apparition que dans *L'être et le néant* (au niveau de l'étude du pour-autrui). Peut-être aussi parce qu'à l'époque Sartre ne pense pas que la spontanéité égologique dégradée soit entièrement intelligible[117]. Quoiqu'il en soit de ces insuffisances, analysons rapidement les analogies proposées par l'article pour penser l'*Ego*.

En premier lieu l'allusion à la *poiésis* constitue un souvenir d'Aristote. Ce dernier distingue (dans plusieurs passages de l'*Éthique à Nicomaque* – mais pas dans le Livre III – et dans *Métaphysique* Θ), la « *poiésis* » (production) et la « *praxis* » (action). On peut tout à fait admettre que la *poiésis* est effectivement plus proche que la *praxis* de ce que Sartre cherche à penser ici, c'est-à-dire d'une spontanéité dégradée par l'extériorité d'inertie. « La *poiésis*, écrit en effet Aristote, a (...) une fin différente d'elle-même, la *praxis* n'en a pas ; car c'est l'action heureuse elle-même qui est fin »[118]. Autrement dit, si la *praxis* est à elle-même sa propre fin (l'homme s'y accomplit sans s'y ordonner à quelque chose d'autre qu'à lui-même), la *poiésis* s'ordonne

---

métaphore pour exprimer le ressaisissement de la spontanéité de conscience par l'extériorité d'inertie, le philosophe ne fournit pas d'explicitation conceptuelle rigoureuse du phénomène. De notre analyse de *La Nausée*, il ressort en effet que le thème de la chute de la conscience de Roquentin dans une passivité horrifiante revient comme un leitmotiv remarquablement orchestré. Rappelons l'épisode phobique du galet, l'engourdissement qui vire au sommeil au café Mably, la captation par l'image spéculaire. Dans la scène du jardin public, la passéification de la spontanéité consciente du narrateur est si radicale qu'elle conduit ce dernier à s'identifier à l'existence brute comme « abondance pâmée (...), moisissure, (...) boursouflure (...), obscénité » (*OR*, p. 151).

[117] À la p. 61 de l'article, Sartre affirme que la spontanéité dégradée possède un irréductible « fonds d'inintelligibilité » ; plus loin (*TE*, p. 64) il parle de « l'irrationalité profonde de la notion d'*Ego* ». La cause en est certainement que l'*Ego* est une synthèse d'aspects contradictoires (activité passive, transcendance intérieure). Nous avons suggéré plus haut qu'il s'agissait ici d'une structure métastable plutôt que d'une antinomie : chaque détermination ne peut se poser parce qu'elle aussitôt contestée par l'autre, de sorte que l'ensemble s'auto-détruit. D'où le caractère insaisissable de l'*Ego* (*TE*, p. 70), que nous aurons à analyser.

[118] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1140 b 6-7 ; trad. fr. R.-A. Gauthier et J.-Y. Joliff (Louvain-Paris, B. Nauwelaerts, 1970), p. 166.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à un objet qui est extérieur au sujet. Dans le Livre Θ de la *Métaphysique*[119], Aristote affirme dans le même sens que la *poiésis* est un « mouvement » (*kinésis*) – on dira plus tard une action « transitive » –, tandis que la *praxis* est une « activité » (*energeia*) – on dira plus tard une action « immanente ». Si donc l'*Ego* « produit » – au sens du *poiein* – ses actes et ses états, c'est dans un sens qui nous éloigne bel et bien de la pure spontanéité auto-créatrice, puisqu'il s'agit d'une activité « transitive », pour ainsi dire reprise par l'extériorité d'inertie au sein de laquelle elle s'exerce. « Nous ne saisissons pas l'*Ego*, écrit Sartre (*TE*, p. 61), comme étant finalement une source créatrice pure en deçà des qualités. Il ne nous paraît pas que nous pourrions trouver un pôle squelettique si nous ôtions l'une après l'autre toutes les qualités. Si l'*Ego* apparaît comme au-delà de chaque qualité ou même de toutes, c'est qu'il est opaque comme un objet : il nous faudrait procéder à un dépouillement infini pour ôter toutes ses puissances. Et, au terme de ce dépouillement, il ne resterait plus rien, l'*Ego* se serait évanoui. L'*Ego* est créateur de ses états et soutient ses qualités dans l'existence par une sorte de spontanéité conservatrice ». Pour la conscience transcendantale il n'y a aucun acquis, tout est recréé dans une fulguration instantanée qui l'arrache radicalement à l'inertie du psychique ; dans l'*Ego* psychique en revanche, les actes et états qu'il produit se sédimentent en l'engluant pour ainsi dire.

En second lieu de même que, plus haut, le lien d'« émanation » que la réflexion objectivante posait entre l'*Ego* et l'état était appelé « magique » (*TE*, p. 50-51), de même ici Sartre en appelle à la magie pour penser la dégradation (la passéification) de la spontanéité créatrice de la conscience pure[120]. En quel sens peut-il dire que la production

---

[119] Aristote, *Métaphysique*, 1048 b 18-35 et 1050 a 21-b 22.

[120] « Il serait intéressant d'étudier les divers types de procession de l'*Ego* à ses états. Il s'agit, la plupart du temps, d'une procession magique. D'autres fois elle peut être rationnelle (dans le cas de volonté réfléchie, par exemple), mais avec un fonds d'inintelligibilité (...) » (*TE*, p. 61). C'est-à-dire que toute les intentionnalités psychiques, à quelque genre qu'elles appartiennent, y compris donc les intentions réfléchies, sont portées par le même fond de spontanéité aliénée. Sartre précise (*TE*, p. 62) que « la spontanéité de l'*Ego* n'est pas niée : elle est en quelque sorte *envoûtée*, mais elle demeure ». C'est ce qui explique qu'il dénie, sur cette ligne de pensée, toute validité aux travaux psychologiques prétendant annexer le psychique à l'extériorité d'inertie. Dans l'*Ego*, explique Sartre un peu plus loin (*TE*, p. 63-64), la spontanéité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par l'*Ego* des actes, états et qualités est « magique » ? Il s'appuie clairement encore une fois sur les analyses de l'ainsi-nommée « mentalité primitive » chez Lévy-Bruhl – plus précisément il renvoie ici à une certaine conception de la causalité propre à cette mentalité, qui *brouille la distinction entre extériorité matérielle et intériorité spirituelle* : dans la conceptualité lévy-bruhlienne, la première « participe » de la seconde et inversement. Tout se passe comme si Sartre, pour penser cette spontanéité qui se laisse prendre par l'extériorité d'inertie – ou, symétriquement, cette extériorité d'inertie manifestant une spontanéité inchoative –, plutôt que de tenter une véritable explicitation philosophique (par exemple à l'aide du concept d'aliénation), se contentait encore à Berlin d'une analogie avec ce que l'ethnologie de l'époque appelait la « participation » de la matière à l'esprit – et, inversement, de l'esprit à la matière –, dans la mentalité primitive. Les puissances immatérielles (« occultes », « invisibles », « mystiques », disait Lévy-Bruhl), agissant sur les choses et comme les choses, les choses agissant sur l'esprit humain et comme l'esprit humain, bref cette causalité « magique » : voilà selon Sartre ce que l'on retrouve *mutatis mutandis* dans la production par l'*Ego* de ses états et de ses actes. De fait, les très nombreuses pratiques magiques analysées par Lévy-Bruhl dans *La mentalité primitive* (divination, charmes, envoûtements, ordalies...), enveloppent toujours la croyance en la capacité de l'esprit humain d'infléchir le cours de la nature matérielle (pouvoirs du « sorcier »), ou inversement en la capacité de certains objets matériels d'agir sur l'esprit humain (cf. par exemple l'effigie de la personne dans les pratiques d'envoûtement). Un des exemples qui a manifestement le plus frappé Sartre est celui de la conscience envoûtée. S. Le Bon a raison de remarquer que ce concept est réinvesti pour analyser le désir dans *L'être et le néant* (*EN*, p. 463), mais on doit surtout observer sa forte présence dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* et dans *L'imaginaire*[121]. Envoûtée, la conscience

« bâtarde et dégradée (...) conserve magiquement sa puissance créatrice tout en devenant passive ».

[121] « Pour que nous saisissions vraiment l'horrible, il ne faut pas seulement le mimer, il faut que nous soyons envoûtés, débordés par notre propre émotion » (*ETE*, p. 41). Dans une analyse qui le conduit très loin de Husserl, Sartre assimile cette fascination au phénomène de *croyance*. P. Cabestan a souligné très justement dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

demeure spontanéité – elle se détermine donc bien à faire ceci ou à penser cela – mais selon ce mode très particulier selon lequel elle *ne peut pas ne pas* se déterminer à penser ceci ou à faire cela. C'est moi qui fait ceci ou pense cela, mais je ne peux m'empêcher de le faire ou de le penser[122].

De ce point de vue la spontanéité de l'*Ego,* explique Sartre, n'est plus du tout celle de la conscience transcendantale. « En effet, l'*Ego*, étant objet, est *passif.* Il s'agit donc d'une pseudo-spontanéité qui trouverait des symboles convenables dans le jaillissement d'une source, d'un geyser, etc. C'est-à-dire qu'il ne s'agit que d'une apparence. La véritable spontanéité doit être parfaitement claire : elle *est* ce qu'elle produit et ne peut être rien d'autre. Liée synthétiquement à autre chose qu'elle-même, elle envelopperait en effet quelque obscurité et même une certaine passivité dans la transformation. Il faudrait, en effet, admettre un passage *de soi-même à autre chose*, qui supposerait que la spontanéité s'échappe à elle-même. La spontanéité de l'*Ego* s'échappe à elle-même puisque la haine de l'*Ego*, bien que ne pouvant exister par soi seule, possède malgré tout une certaine indépendance par rapport à l'*Ego*. De sorte que l'*Ego* est toujours dépassé par ce qu'il produit, bien que, d'un autre point de vue, il *soit* ce qu'il

---

plusieurs travaux l'importance du concept de conscience « captive » dans *L'imaginaire*, fondement de l'élucidation de phénomènes comme l'obsession, l'hallucination, le rêve. Cf. « Rêve, obsession, hallucination : qu'est-ce qu'une conscience captive ? », in *Sartre et la phénoménologie*, textes réunis par J-.M. Mouillie, (éd. E.N.S. Font./St.-Cl., 2000), p. 21-77. La conscience du rêveur, écrit p. ex. Sartre, est « une spontanéité envoûtée » (*Iaire*, p. 328). Cf. aussi *Iaire*, p. 297, 318, 326-329. Le thème de la conscience envoûtée est omniprésent dans *La mentalité primitive* de Lévy-Bruhl. Au sens étroit, la puissance captivante est celle du « sorcier » qui, par certaines pratiques magiques portant sur des choses liées à la personne, obtient de cette dernière qu'elle *ne puisse s'empêcher d'effectuer* telle ou telle action néfaste. Au sens large, toute puissance invisible lésée par la violation d'un tabou obtient de l'individu qu'il *ne puisse pas ne pas* aller au devant du châtiment. Inversement, si l'individu s'est acquis les faveurs d'une puissance occulte, il *ne peut pas ne pas* aller de succès en succès. C'est cette structure du : « ne pas pouvoir s'empêcher de... » , qui constitue le centre des analyses sartriennes de la conscience captive.

[122] Voir l'exemple frappant emprunté à Janet dans la Conclusion de l'article (*TE*, p. 80-81), où la malade psychasthénique sent qu'elle *ne peut pas ne pas* se mettre à la fenêtre pour proférer des obscénités.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

produit »[123]. Dans l'*Ego*, la spontanéité, ressaisie par l'extériorité d'inertie, *acquiert une certaine passivité* – elle ne peut pas ne pas se motiver elle-même à haïr, elle est emportée et débordée par la haine. « De là ces étonnements classiques : « *Moi*, j'ai pu faire ça ! », « *Moi*, je puis haïr mon père », etc. »[124].

Le concept de conscience envoûtée peut être une clé – ce point n'est qu'effleuré – pour interpréter certains aspects des relations intersubjectives. Outre la cas du désir que nous venons de rappeler, *L'être et le néant* analysera la relation amoureuse en montrant que la liberté de l'aimé est captive, au sens où ce dernier ne peut pas ne pas aimer l'amant qui le fascine. Ici, Sartre donne deux exemples. Le premier est emprunté à la psychopathologie : dans la « psychose d'influence », explique Sartre, la conscience du malade est comme envoûtée par une conscience étrangère[125]. Le second suggère que, dès qu'elle est regardée par autrui, la conscience pour ainsi dire se coule dans le corps en se faisant reprendre par l'extériorité d'inertie. « Une mimique expressive et fine peut nous livrer l'« *Erlebnis* » de notre interlocuteur avec tout son sens, toutes ses nuances, toute sa fraîcheur. Mais elle nous la livre *dégradée*, c'est-à-dire *passive*. Nous sommes ainsi

---

[123] *TE*, p. 62.

[124] *TE*, p. 62. L'omniprésence du thème de la « conscience captive » dans la pensée sartrienne d'avant-guerre démontre s'il en était besoin l'absurdité de la *doxa* affirmant que Sartre aurait été incapable de penser la passivité de la conscience. C'est qui prouve une fois encore que l'œuvre philosophique du premier Sartre n'a, sauf rares exceptions, tout simplement pas été lue.

[125] *TE*, p. 61. Il est possible que Sartre songe – cf. sa formule : « on me fait avoir des pensées mauvaises » (*TE*, p. 61) – à ce que la psychopathologie de l'époque appelait la « psychose d'interprétation » ou « paranoïa ». Cf. le résumé des travaux de Kraepelin, Sérieux, Capgras, par G. Dumas, *TP*, t. 2, p. 967 *sq.* Rappelons que Sartre, à la suite de l'injection de mescaline effectuée par Lagache à Sainte-Anne en 1935, connut de sévères troubles délirants, qu'il interpréta comme des symptômes de « psychose hallucinatoire chronique » (cf. S. de Beauvoir, *FA*, t. 1, p. 242). Dans l'article sur l'*Ego*, « psychose d'interprétation » vise peut-être aussi ce que Kraepelin appelait la « démence précoce » et Bleuler la « schizophrénie » ; en effet il y a bien une allusion à la schizophrénie dans le texte de Sartre (*TE*, p. 61) et de plus cette psychose est caractérisée chez le malade par des délires d'influence (« on le devine, on lui soustrait sa pensées, on la lui impose », cf. H. Ey, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 1967, p. 579). *L'imaginaire* (p. 301) n'évoque plus qu'un « syndrome d'influence ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entourés d'objets magiques qui gardent comme un souvenir de la spontanéité de la conscience, tout en étant des objets du monde. Voilà pourquoi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme. En effet, cette liaison poétique de deux passivités dont l'une crée l'autre spontanément, c'est le fonds même de la sorcellerie, c'est le sens profond de la « participation ». Voilà pourquoi aussi nous sommes des sorciers pour nous-mêmes, chaque fois que nous considérons notre Moi »[126]. Ce passage, il faut le reconnaître, ne brille pas par sa clarté. Il est très décevant en particulier par rapport aux analyses de la Cinquième Méditation de Husserl, que Sartre avait pourtant lues. Plutôt que de renvoyer comme le fait S. Le Bon, à la formule de *L'imaginaire* : « l'imitateur est un possédé », sans doute faudrait-il établir un parallèle avec un bref texte de 1939 intitulé : « Visages »[127].

En troisième lieu, Sartre réinvestit, pour penser l'aliénation de la spontanéité transcendantale dans l'*Ego*, un concept néoplatonicien : l'*Ego* producteur passif des états et des qualités est, dit-il, comme l'« hypostase de la spontanéité transcendantale créatrice[128]. Il est probable que Sartre ne donne pas ici au concept d'hypostase plus que son sens un peu vague de la langue philosophique commune – il veut donc suggérer que l'aliénation de la spontanéité transcendantale dans l'*Ego* représente quelque chose comme le devenir-substance de ce qui n'est pas du tout substance ; mais il n'est pas impossible qu'il veuille faire écho à la pensée plotinienne, sans doute connue par les travaux d'E. Bréhier[129]. Auquel cas il faudrait examiner si le devenir-*Ego* de

---

[126] *TE*, p. 64.

[127] *Iaire*, p. 63. *ES*, p. 560-564. Lorsque je perçois le visage d'autrui éclairé par son regard, explique Sartre, j'appréhende une « transcendance visible » (*ES*, p. 564 ; c'est la conceptualité heideggérienne qui commence d'apparaître à cette époque). Ou plutôt (c'est la conceptualité de notre essai) un objet « magique » : un fétiche, une chose porteuse de spontanéité (*ES*, p. 561). Nous sommes évidemment encore très loin de l'élucidation du pour autrui dans l'ontologie phénoménologique de 1943.

[128] *TE*, p. 63 : « cette spontanéité, *représentée et hypostasiée* dans un objet... »

[129] Les Cours de Bréhier sur Plotin (1921-1922) furent publiés dans la *Revue des Cours et des Conférences*, ainsi qu'en volume sous le titre : *La philosophie de Plotin* (rééd. Paris, Vrin, 1990). Sa traduction des *Ennéades* aux Belles Lettres s'échelonna de 1924 à 1938. Toutes les images de la procession plotinienne, écrit Bréhier dans l'ouvrage cité (p. 42), « impliquent l'intuition certainement impossible à formuler en un concept (...) d'une « vie » partie d'une source inépuisable et qui va s'affaiblissant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la spontanéité créatrice qui « s'emprisonne dans le Monde » peut être rapproché de la « procession » (le terme est à la page 61 de l'article à propos du rapport de l'*Ego* à ses états) plotinienne, sorte de rayonnement qui, au fil des hypostases – l'Un, puis l'Intelligence, puis l'Âme (c'est-à-dire les trois hypostases divines), et pour finir la matière – « s'affaiblit par degrés au contact d'une résistance croissante »[130]. Nous avons vu que chez le jeune Sartre les premières convictions philosophiques furent marquées par une conception de l'origine du monde matériel selon laquelle ce dernier était moins l'effet d'une création que d'un déclin (voire d'une chute), conception qui pouvait d'autant plus être rapprochée de thèmes néoplatoniciens que le Diplôme d'Etudes Supérieures attestait d'affinités avec cette École[131].

Pour finir, on peut essayer d'approcher la spontanéité dégradée par la doctrine la liberté de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Voici ce qu'écrit en effet Sartre. « C'est cette spontanéité qu'a décrit Bergson dans les *Données immédiates*, c'est elle qu'il prend pour la liberté, sans se rendre compte qu'il décrit un *objet* et non une conscience et que la liaison qu'il pose est parfaitement irrationnelle parce que le producteur est passif par rapport à la chose créée »[132]. Effectivement, le concept de spontanéité apparaît dans le chapitre trois des *Données immédiates* pour caractériser cette liberté humaine que Bergson tente de défendre contre les attaques déterministes[133].

---

autour de son centre (...) ». Sur E. Bréhier, cf. *supra*, p. 159-160. Nous avons vu en analysant le Diplôme d'Études Supérieures que Sartre avait travaillé sur la mystique rhénane (M. Eckhart), courant chrétien issu du néo-platonisme.

[130] M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin* (Paris, Vrin, 1966), p. 62. Transposée à la constitution du psychique, la procession néoplatonicienne se présente ainsi : de la spontanéité pure *émanent* les vécus, dont l'*aliénation* forme l'*Ego*, qui à son tour *produit* les états et les actes totalement inertes.

[131] Pour le monde comme chute, cf. *supra*, p. 494-495 avec un renvoi à *Bariona*. Pour l'affinité avec le néoplatonisme, cf. *supra*, p. 503-504.

[132] *TE*, p. 63. Dans *L'être et le néant* (*op. cit.*, p. 214), Sartre affirmera que Bergson, dans son concept de pure durée, n'a atteint que « le psychique » et non pas l'*ipse* se temporalisant.

[133] Cf. *DI*, *O*, p. 94 : « Chacun de nous a (...) le sentiment immédiat, réel ou illusoire, de sa libre spontanéité, sans que l'idée d'inertie entre pour quoi que ce soit dans cette représentation ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Essayons de saisir ce qui rapproche le concept bergsonien de liberté du concept sartrien de spontanéité (psychologique et non transcendantale)[134]. L'analogie, tout d'abord, vient du fait que Bergson, dans ce chapitre trois de son livre (et déjà dans les chapitres antérieurs) tente de libérer la spontanéité psychique en la *scindant* de l'extériorité d'inertie. C'est par exemple la distinction en nature de la multiplicité numérique et de la multiplicité qualitative qui soutient la démonstration qu'une décision libre *échappe* à l'explication par des mécanismes associatifs et qu'elle relève donc d'une sorte de création personnelle de soi dans la durée. « Nous sommes libres, affirme Bergson dans cette phrase bien connue déjà citée[135], quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste ». La discussion critique des débats classiques sur la contingence, la prévision, la causalité, vise toujours à montrer que ces problèmes sont *mal posés* parce qu'ils n'effectuent pas la distinction de nature entre la liberté intérieure créatrice et la matière inerte. De sorte que les débats aboutissent bon gré mal gré au triomphe du déterminisme. Sartre peut trouver un point de contact avec sa propre pensée dans ce geste fondamental par lequel Bergson distingue en nature spontanéité créatrice et extériorité d'inertie – geste qui prolonge les thèses des deux premiers chapitres des *Données immédiates* (à savoir, d'un part, que l'intensité purement vécue des états de conscience *n'est pas* mesurable, d'autre part que la durée interne *n'est pas* multiplicité numérique).

Encore faut-il immédiatement rappeler[136] que, d'un point de vu sartrien, la démarche bergsonienne est insuffisamment radicale : elle ne libère pas la spontanéité de conscience dans sa pureté d'absolu rigoureusement non substantiel – ce qui est atteint, ce n'est qu'une spontanéité ressaisie par l'extériorité d'inertie, une *vie* spirituelle, c'est-

---

[134] Rappelons que dans tous les textes de jeunesse de Sartre précédant *L'être et le néant*, Bergson est considéré comme psychologue beaucoup plus que comme philosophe.

[135] Cf. *supra*, p. 165, 310. Bergson, *DI*, *O*, p. 113.

[136] Cf. *supra*, p. 312-313, 326 *sq.* Pour Sartre, l'insuffisance du bergsonisme, c'est qu'il ne radicalise jamais la différence de nature entre matière et esprit en une différence entre nature (extériorité d'inertie) et non-nature (conscience spontanée).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à-dire une *poussée* dynamique, plus tendue dans le moi profond spirituel, plus détendue dans le moi superficiel déployé dans l'espace des choses. « Le moi intérieur, écrit Bergson, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, *est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement*, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace »[137]. Cette altération est la constitution même du moi superficiel – la poussée dynamique et qualitative vire à une quasi-multiplicité numérique – sous l'effet, d'une part, de la perception des choses extérieures dans l'espace, d'autre part de la vie sociale et du langage. Au total, la doctrine bergsonienne de la liberté est pour Sartre une description correcte de la spontanéité aliénée, mais en aucune façon de la spontanéité transcendantale. L'élucidation de l'*Ego* psychique comme synthèse contradictoire d'activité et de passivité nous permet de revenir brièvement sur les rapports entre conscience transcendantale et conscience psychologique. Nous avons vu que, dans le cadre de la seconde problématique sartrienne que nous suivons ici – celle de l'*Ego* comme spontanéité dégradée –, la réduction devait être envisagée comme désaliénation, tandis qu'inversement la constitution de l'*Ego* devait s'interpréter comme aliénation (ou emprisonnement) dans le monde. La conscience naturelle (c'est-à-dire l'*Ego*-homme) est la conscience pure aliénée, se faisant annoncer ce qu'elle est par les choses du monde en *renversant ainsi l'ordre de la constitution transcendantale*. La conscience pure, en se reprenant sur cette aliénation, *restitue l'ordre vrai de la constitution* selon lequel le monde est relatif à la spontanéité transcendantale. « Ce qui est premier *réellement*, explique Sartre (*TE*, p. 63), ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l'*Ego*. Mais, comme l'ordre est renversé par une conscience qui s'emprisonne dans le Monde pour se fuir, les consciences sont données comme émanant des états et les états comme produits par l'*Ego* ». Dans sa vérité, la conscience pure se ressaisit comme créatrice de l'*Ego* chose, substrat des états et des actions ; mais dans sa réalité illusionnée et aliénée, elle se fait annoncer ce qu'elle est par l'*Ego* spontanéité dégradée, « produisant magiquement » les états et les actions dont « émanent » les vécus purs.

[137] *DI, O*, p. 83. (Nous soulignons).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au sein de l'*Ego* psychique, « spontanéité bâtarde et dégradée » (*TE*, p. 63-64), il est donc acquis qu'il y a contradictoirement activité et passivité, dans un contraste total avec ce qui a lieu dans la spontanéité transcendantale qui, pure recréation de soi, n'est susceptible d'être affectée par rien ni d'agir sur rien[138]. (Il n'y donc a pas de difficulté particulière, remarquons-le, à penser dans le cadre de cette ontologie du psychique des états tout à fait passifs)[139]. L'*Ego* psychique producteur des états et des actions, dit Sartre (*TE*, p. 64-65), « subit le choc en retour de ce qu'il produit. Il est « compromis » par ce qu'il produit. (...) L'action ou l'état se retourne sur l'*Ego* pour le qualifier. (...) Tout nouvel état produit par l'*Ego* teinte et nuance l'*Ego* dans le moment où l'*Ego* le produit. L'*Ego* est en quelque sorte envoûté par cette action, il en participe (...). Ainsi tout ce que produit l'*Ego* l'impressionne ». Il ne s'agit nullement, précise utilement Sartre, d'hétéro-affection, puisque « tout se passe comme si l'*Ego* était garantit par sa spontanéité fantomale de tout contact direct avec l'extérieur », mais bien d'auto-affection[140].

---

[138] Remarquons la trace de cette affirmation jusque dans l'ontologie phénoménologique de 1943 ; cf. *EN*, p. 26 : « C'est précisément parce qu'elle est spontanéité pure, parce que rien ne peut mordre sur elle, que la conscience ne peut agir sur rien ». Par ailleurs, l'*ipse* est certes déterminé comme fini et facticiel – c'est une nette avancée par rapport à la conception de la conscience transcendantale de notre article –, mais la facticité ne signifie pas l'être-affecté (comme dans *Être et temps*), mais seulement la relativité à l'en soi dont l'*ipse* a surgi par décompression. *L'être et le néant*, lorsque du moins Sartre reste dans le cadre de la stricte onto-phénoménologie, n'évoque pas d'expérience affective de la facticité. Tout au plus note-t-on une fugitive allusion sans grande importance à la nausée (*EN*, p. 404), à la fin de l'ontologie phénoménologique du corps pour soi.

[139] C'est un acquis essentiel surtout pour la théorie psycho-phénoménologique de l'émotion, du rêve, de l'hallucination. La conscience qui se jette par exemple dans l'émotion est *prise* par son mouvement même, qu'elle ne maîtrise donc pas mais qu'elle subit. De ce point de vue, la psychologie phénoménologique de l'imagination se singularise fortement par une nette tendance à déterminer la conscience psycho-phénoménologique d'image comme une spontanéité de conscience *pure et sans passivité*. Ce qui n'est pas sans poser d'importantes difficultés (cf. notre Conclusion générale, *infra*, p. 851 *sq.*).

[140] *TE*, p. 65. On perçoit ici combien la seconde approche de l'*Ego*, que nous suivons ici, diffère de la première. Dans la première, l'*Ego* est quasiment une chose du monde. Ici, expression dégradée de la spontanéité transcendantale, il « est radicalement tranché du Monde. Il ne vit pas sur le même plan » (*ibid.*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2.2.2 L'*Ego*, synthèse irrationnelle d'intériorité et de transcendance

Dans la nouvelle approche que nous suivons ici, l'*Ego* n'est plus transcendance chosique pure et simple, mais comporte aussi contradictoirement une dimension d'« intériorité »[141]. Il ne faut pas prendre ce terme dans son sens classique (intimité de sa substance spirituelle à elle-même)[142], car l'intériorité n'est autre pour Sartre que la manière spécifique d'exister de la conscience pure, telle que l'article l'a déterminée lors de la critique de l'*Ego* transcendantal husserlien posé comme « nuisible » ; la conscience transcendantale existe comme pure recréation *non substantielle* d'elle-même et absolue *non-coïncidence* avec soi[143]. Ce mode d'existence spécifique est donc simplement rappelé ici, en même temps que le mode de donation qui lui correspond proprement : la conscience existe comme « intériorité » dans la mesure où elle est *un absolu d'auto-apparition, irréfléchi, anonyme et radicalement instable parce que défait et recréé à chaque instant.* (L'expression décisive d'absolu non substantiel a été frappée dès la page 25 de l'article). L'intériorité, écrit maintenant Sartre en résumant tous ces acquis (*TE*, p. 66), signifie que « pour la conscience, être et se connaître sont une seule et même chose. Ce qui peut s'exprimer de différentes façons : je peux dire, par exemple, que, pour la conscience, l'apparence est l'absolu en tant qu'elle est apparence ou encore que la conscience est un être dont l'essence implique l'existence ». L'expression est ici mal assurée et imprécise puisque, en premier lieu (nous l'avons relevé plus haut)[144], il ne peut s'agir à proprement parler ici de « connaissance » de soi par soi (mais bien d'un *cogito* préréflexif), et qu'en outre doter la conscience d'une « essence » qui « impliquerait l'existence » rapproche dangereusement la spontanéité pure de l'*ens*

---

[141] *TE*, p. 65.

[142] Cf., dans la « Note sur l'intentionnalité » (*Sit. I*, p. 30), la polémique contre les philosophies de la « moite intimité gastrique ».

[143] Cf. *TE*, p. 23-26 : l'*Ego* pur nuisible ; et notre commentaire *supra*, p. 684 *sq.* Pour caractériser le mode d'être de la conscience pure, les termes de « transparence » ou de « translucidité » (cf. p. ex. *TE*, p. 25, *EN*, p. 88) – seraient sans doute meilleurs que celui d'« intériorité », ce dernier concept ayant historiquement partie liée avec ce que Sartre veut justement critiquer : l'égologisation de la conscience-substance. (« Tout est clair et lucide dans la conscience », est-il dit à la p. 24 de l'article). Sur ces métaphores favorites de Sartre, cf. *supra*, p. 398, n. 226.

[144] Cf. *supra*, p. 686, n. 225.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

causa sui où se perd sa radicale non substantialité[145]. Arrêtons-nous un instant sur le premier point.

On « vit » l'intériorité, note Sartre (on « existe intérieur ») on ne la « contemple » pas[146]. En principe, il s'agit donc bien ici de ce qu'on peut appeler, en suivant *L'être et le néant* : le « *cogito* préréflexif »[147]. Pourtant Sartre hésite, puisqu'il emploie, pour la seconde fois dans son article[148], l'expression de connaissance de soi, ce qui semble bien renvoyer à la réflexion objectivante. Mais, dans l'esprit de Sartre, le terme de « connaissance » désigne certainement ici ce qu'il appelle réflexion pure non objectivante, puisqu'il précise (*TE*, p. 66) : « réflexion et réfléchi ne font qu'un, comme l'a fort bien montré Husserl, et l'intériorité de l'une se fond avec celle de l'autre ». De fait, le concept de réflexion pure hérite – au moins en partie – du concept husserlien de réflexion transcendantale apodictique et absolue dans laquelle réfléchissant et réfléchi ne font qu'un[149]. Quoiqu'il en soit du rapport complexe entre la réflexion transcendantale husserlienne et la réflexion pure sartrienne, il est certain que lorsque Sartre dit (en

---

[145] La formule de l'article peut être mise en opposition avec ce passage beaucoup plus satisfaisant de *L'être et le néant* (*op. cit.*, p. 21-22) : « Le type d'être de la conscience est à l'inverse de celui que nous révèle la preuve ontologique : comme la conscience n'est pas *possible* avant d'être, mais que son être est la source et la condition de toute possibilité, c'est son existence qui implique son essence ». Sans doute y a-t-il encore quelque imperfection dans cette formulation. On pourrait en effet affirmer que cet énoncé onto-phénoménologique reste encore pris dans la métaphysique qu'il cherche à dépasser. Cf. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (trad. R. Munier, *op. cit.*, p. 71) : « Le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique » ; et notre commentaire *supra*, p. 62, n. 111.

[146] *TE*, p. 66. (Soulignement modifié).

[147] *EN*, p. 16 *sq.*

[148] Cf. *TE*, p. 24.

[149] Sur les rapports complexes entre la réflexion chez Sartre et chez Husserl, cf. *supra*, p. 699 *sq.* La définition de la réflexion pure à la p. 48 de l'article (réflexion « simplement descriptive, qui désarme la conscience irréfléchie en lui rendant son instantanéité ») est propre à Sartre par la présence de deux traits non husserliens : elle ne déborde pas l'instant, et elle n'est pas objectivante. Mais elle rejoint la réflexion transcendantale husserlienne par ce trait d'être absolument certaine, tandis que la réflexion psychologique est douteuse (de même que toute donation de transcendance). D'une manière générale, le départage entre immanence et transcendance s'effectue chez nos deux auteurs selon des critères partiellement identiques et partiellement distincts. Cf. *supra*, p. 752-757.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'exprimant trop approximativement) que l'absolue spontanéité « se connaît » comme absolue spontanéité, c'est qu'il pense en vérité à la forme *pure* (non-objectivante) de la réflexion. Car, comme il le rappelle immédiatement, dès que la réflexion impure-objectivante entre en scène, la spontanéité transcendantale s'aliène en *Ego*-homme projeté devant elle comme une chose. « Poser devant soi l'intériorité, c'est forcément l'alourdir en objet. C'est comme si elle se refermait sur soi et ne nous offrait que ses dehors ; comme s'il fallait en « faire le tour » pour la comprendre. Et c'est bien ainsi que l'*Ego* se livre à la réflexion : comme une intériorité fermée sur elle-même »[150]. De même qu'auparavant Sartre distinguait la recréation transcendantale de soi et la production magique des états et des actions, de même maintenant il distingue « l'intériorité absolue » et sans dehors (*TE*, p. 67) de la spontanéité transcendantale, et cette même intériorité *pour* un sujet qui la réfléchit en l'objectivant (en la dégradant en quasi-chose opaque au milieu de l'extériorité d'inertie). Analysons brièvement cette distinction entre l'intériorité absolue du transcendantal et l'intériorité choséifiée-relativisée du psychique.

L'intériorité absolue est un autre nom de l'« immanence » de la conscience transcendantale – le terme apparaît à la page 44 de l'essai. Mais cette immanence n'est-elle pas un concept fondamentalement husserlien étranger à la phénoménologie transcendantale sartrienne ? La conscience transcendantale n'a-t-elle pas été déterminée par Sartre comme un éclatement sans retour au milieu de l'en soi ? Certes, mais il a pris soin de conférer à cette spontanéité, on l'a vu, une *individualité*. Et même une individualité si affirmée qu'elle interdit la moindre ouverture de chaque spontanéité sur toutes les autres spontanéités (*TE*, p. 23). C'est ce qui justifie l'expression, que nous venons de voir apparaître, d'« intériorité absolue ». En effet cette formule rappelle ce que nous savions déjà, à savoir que la spontanéité transcendantale anonyme (comme la substance spinoziste) n'est « bornée que par elle-même » et constitue « une totalité synthétique et individuelle entièrement isolée des autres totalités de même type »[151]. Individuée, la spontanéité pure se détermine *absolument par soi* à exister. Sartre

[150] *TE*, p. 66.

[151] *TE*, p. 23 et notre commentaire, *supra*, p. 667 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

apporte maintenant quelques précisions supplémentaires tirées de l'idée d'intériorité telle qu'il l'entend : absolue, la spontanéité pure « n'a jamais de dehors. Elle ne peut être conçue que par elle-même et c'est pour cela que nous ne pouvons pas saisir la conscience d'autrui (...) »[152].

Par contraste, l'*Ego* psychique participe de *l'extériorité* d'inertie, c'est une quasi-chose dont on doit faire le tour pour savoir ce qu'il est. Mais comme en même temps, il participe contradictoirement *aussi* de l'immanence de la spontanéité transcendantale (dont il est la dégradation), on peut dire simultanément de lui qu'il se livre à la réflexion (impure) « comme une *intériorité* fermée sur elle-même. Il est intérieur pour lui, non pour la conscience »[153]. Synthèse contradictoire de transcendance et d'immanence, l'*Ego* psychique se présente à la réflexion avec deux traits remarquables (*TE*, p. 67) : l'« intimité » et l'« indistinction ». L'intimité, c'est la présence (à) soi de la spontanéité transcendantale ressaisie par l'extériorité d'inertie, c'est-à-dire fixée en *cohésion* de l'*Ego*, analogue psychique de la « massivité » de la chose transcendante[154].

L'indistinction, tout comme la cohésion (*TE*, p. 67), c'est « l'intériorité vue du dehors ou, si l'on préfère, la projection dégradée de l'intériorité » ; elle signifie la transformation de l'instant pur de la recréation de soi en *temps psychique*. On a ici une pierre d'attente pour les analyses de *L'être et le néant* sur la constitution de la « temporalité psychique », à partir – ce sera la novation majeure – d'une ipséité originairement temporalisée et non plus d'une spontanéité instantanée. L'*Ego*, et lui seul, possède un passé et un futur[155]. Du côté du passé, l'indistinction signifie (*TE*, p. 68) que l'*Ego* « réabsorbe l'acte fait dans une multiplicité d'interpénétration » – cette expression renvoie à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et désigne pour Sartre, de manière assez fidèle à Bergson, un mélange absolu ou une

---

[152] *TE*, p. 67. (Il y a bien solipsisme transcendantal).

[153] *TE*, p. 66 (soulignement modifié).

[154] « Cohésion », cf. *EN*, p. 213-214 ; « massivité », cf. *EN*, p. 33.

[155] L'explication de ce fait est fournie plus loin (*TE*, p. 69-70) : l'*Ego* étant, pour les états et les actions, une exigence irréalisable de totalisation, il *met en mouvement* la donation actuelle partielle des états et des actions vers le sens de totalité toujours exigé et toujours inaccessible (*futur*), les états et actions *présents* étant par le fait même laissés derrière à la traîne, autrement dit *passéifiés*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« indifférenciation primitive de toutes les qualités »[156]. Du côté du futur et de l'attente, l'indistinction de l'*Ego* signifie la forme pure de l'être psychique « antérieure à toutes les qualifications », c'est-à-dire encore la « puissance nue qui se précisera et se figera au contact des événements »[157].

---

[156] *TE*, p. 67. Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates*, *op. cit.*, ch. 2 : l'absolue interpénétration des qualités dans la durée originelle (*DI*, *O*, p. 72, 73, 80, 81, 82, 83, etc.) est ce que Sartre retient de Bergson, parce que c'est un point d'appui pour l'argument développé juste après (*TE*, p. 68-70) visant à démontrer l'impossibilité de connaître l'*Ego*, totalité concrète absolument inanalysable. Les quatre expressions qu'emploie Bergson à la p. 81 de l'*Essai* sont : multiplicité « qualitative », « interne », « sans quantité », « sans rapport avec le nombre ou l'espace ». G. Deleuze résume fort justement les trois aspects de la multiplicité qualitative définie comme vie subjective, c'est-à-dire être virtuel s'actualisant dans la durée : elle est hétérogène, continue et simple (*Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 36). Incontestablement chez Sartre la multiplicité d'« indistinction » ou d'« interpénétration » (*TE*, p. 67) désigne une sorte de *vie* de la conscience (même si cette expression n'apparaît pas explicitement) – cependant cette vie n'est pas du tout pour lui durée *créatrice*, mais temps *figé, ressaisi par l'inertie*. Ce qui est très bergsonien en revanche dans l'argumentation sartrienne, c'est l'idée que *la vie concrète échappe à l'intelligence analytique*. Observons au passage que pour penser la vie, il faut dans notre article suivre le fil selon lequel l'*Ego* est spontanéité aliénée. Si l'on prend comme fil conducteur de l'interprétation du bergsonisme cette notion de *vie*, comme le fait par ex. V. Jankélévitch (*H. Bergson*, *op cit.*, ch. 1), l'intuition de la multiplicité d'indistinction (que Sartre pour sa part n'affirme que de l'*Ego* psychique) devient le centre de toute la philosophie de l'esprit de Bergson. Une « totalité organique », montre Jankélévitch, n'est nullement composée d'« éléments » à partir desquels on pourrait la recomposer – c'est l'illusion rétrospective de l'intelligence analytique que de le croire. L'*Essai sur les données immédiates* le dit clairement : on ne distingue que dans l'espace homogène-géométrique où tout est en acte (Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 34). Dans une multiplicité qualitative (continue, hétérogène, simple), c'est-à-dire dans la vie concrète absolument fluente, le virtuel s'actualise en se divisant, mais les *parties concrètes* qui apparaissent alors ne sont nullement des *éléments* distinguables (Jankélévitch, *H. Bergson*, *op. cit.*, p. 15). *Sartre pour sa part ne s'oriente pas du tout vers une philosophie de la vie constituante*. La ligne dominante de son article consiste plutôt à *expulser* de la conscience constituante toute trace d'inertie. Quant aux passages de son article consacrés à l'élucidation de la spontanéité aliénée, ils esquissent bien une philosophie de la vie, mais comme vie strictement constituée.

[157] *TE*, p. 67-68. « Puissance nue » renvoie évidemment à la *dynamis* aristotélicienne, non pas dans son aspect d'*ordinatio ad finem*, mais dans son aspect d'indétermination radicale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2.3 L'*Ego* inconnaissable

De la considération de l'*Ego* psychique comme spontanéité aliénée, Sartre tire une importante conséquence (*TE*, p. 68) : « Tel quel, le Moi nous reste inconnu ». Sartre reprend ici son dialogue critique avec les sciences psychologiques – plus précisément avec la psychologie introspective, puisque selon lui l'introspection est la démarche normale de la psychologie empirique (alors que les explications des phénomènes psychiques par le substrat physiologique inconscient ne sont que des hypothèses invérifiables). De nouveau sa position par rapport à l'introspection se révèle hésitante. Si l'introspection est bien validée comme démarche normale de la psychologie, elle se heurte néanmoins à d'insurmontables difficultés lorsqu'elle tente de *connaître objectivement* l'*Ego*[158]. Le mode d'être de l'*Ego* en effet tel qu'on vient de le déterminer s'oppose à ce qu'il puisse être connu introspectivement[159]. Inobjectivable, l'*Ego* l'est à deux points de vue.

D'abord parce qu'il ne peut être posé à distance par le sujet connaissant (cela tient à son *intimité*).

Ensuite parce qu'il ne peut être analysé en un nombre fini d'éléments (comme vie concrète, il est *indistinct*). Suivons ces deux arguments.

Le premier s'appuie sur la constatation que l'introspection est *observation* interne – c'est une conséquence évidente de la volonté de la psychologie introspective de se tenir au plus près du modèle constitué par les sciences expérimentales de la nature. Mais, pour Sartre, on ne peut observer qu'un transcendant chosique dont on doit patiemment faire le tour pour le connaître toujours mieux, non un transcendant intime comme l'*Ego*, « trop présent pour qu'on puisse prendre sur lui un point de vue vraiment extérieur »[160]. Rappelons que Husserl dans les *Ideen... II* hésitait déjà sur la possibilité d'objectiver le psychique exactement comme une chose matérielle. Mais Sartre est plus décidé lorsqu'il affirme ici sans réserves : *l'Ego* nous est

---

[158] Le problème ne se pose pas en revanche pour les états et actions (éventuellement unifiés en qualités) de l'*Ego* parce qu'ils sont, eux, objectivables.

[159] Par contre, lorsque l'*Ego* est compris comme quasi-transcendance chosique, il n'y a aucun obstacle à ce qu'on puisse le connaître objectivement.

[160] *TE.*, p. 68.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

inconnu, parce qu'il n'est pas un transcendant extérieur mais un transcendant *intime*[161]. Notons que c'est une objection classique – on la trouve chez W. Wundt – que de contester la démarche introspective en psychologie au motif que le sujet, trop proche de ce qu'il tente de saisir, ne peut parvenir à une véritable connaissance objective, de sorte que la psychologie introspective est sans valeur scientifique. (C'est ce qui a conduit bon nombre de psychologues à préconiser l'abandon pur et simple de cette méthode, comme aux États-Unis Watson et sa postérité behavioriste, ou en France Piéron et la psycho-physiologie de laboratoire). Ce qui est propre à Sartre dans sa critique de l'introspection, c'est qu'il essaye de démontrer qu'elle représente une tentative *grevée d'une sorte de contradiction intrinsèque*. Vouloir se connaître par introspection c'est, contradictoirement, vouloir prendre sur soi-même le point de vue d'autrui[162].

Le second argument est construit exactement comme le premier, il pointe la contradiction d'une démarche qui prétend « reconstituer avec des pièces détachées, avec des fragments isolés, ce qui est donné originellement *d'un coup*, d'un seul jet »[163]. Ici c'est le caractère analytique de la démarche introspective qui est mis en contradiction avec le domaine d'investigation propre de la psychologie : le psychique. L'analyse de ce dernier est impossible car elle contredit son caractère d'« intimité » qui en fait une *vie concrète*. L'explicitation de cette vie conduit Sartre à réaffirmer le résultat de l'explication antérieure du type spécifique de totalité que représente l'*Ego* lorsqu'on l'aborde comme spontanéité dégradée[164]. L'*Ego* est livré dans une

---

[161] La distinction réapparaît dans *L'imaginaire* à propos des *analoga* de l'image mentale (*op. cit.*, p. 110). Si l'on prend en vue la *totalité* des affirmations de l'essai, c'est-à-dire en réintégrant la première partie critique qui, nous l'avons vu, aligne purement et simplement l'*Ego* sur les transcendances chosiques, l'observation *retrouve tous ses droits*. Au total, c'est bien une position ambiguë par rapport au statut du psychique que révèle l'article pris dans son ensemble.

[162] *TE*, p. 68-69. Dans *L'être et le néant* (*op. cit.*, p. 89-90), l'un des arguments dirigés contre Freud consistera à montrer que la psychanalyse tente absurdement de placer le patient dans un rapport à lui-même qui serait exactement celui d'autrui sur lui-même.

[163] *TE*, p. 69. L'opposition entre l'intuition immédiate du concret et l'intelligence analytique évoque évidemment Bergson.

[164] Cf. *TE*, p. 55-58 et notre commentaire *supra*, p. 769 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intuition qui le donne comme une totalité *inanalysable*. Il est donc à la fois totalement là (intuitionné) et pas du tout là (inconnu)[165].

Pour préciser ce que peut être une totalité inanalysable en un nombre fini d'éléments à partir desquels elle pourrait être recomposée, Sartre ne réinvestit pas, comme on aurait pu s'y attendre, l'idée bergsonienne de « multiplicité d'interpénétration » qu'il vient pourtant de se réapproprier pour penser l'intimité et l'indistinction de l'*Ego*. (Bergson dans son *Essai sur les données immédiates* affirmait pourtant très clairement que la durée pure, à la différence du temps physique, n'est pas analysable en éléments – les soi-disant instants – à partir des quelles on pourrait la recomposer). Il se tourne du côté de l'élucidation husserlienne du sens de transcendance dans la Troisième Recherche et dans les *Ideen...I*, qu'il a déjà évoquée un peu plus haut dans l'article. Il affirmait alors que *si*, à la rigueur, la conception du rapport du noème au X unificateur était peut-être valable pour le transcendant chosique – c'est fort douteux, disait-il, mais laissons ce point de côté –, en tout cas elle n'était *certainement pas* valable pour l'*Ego*. Il revient maintenant sur ce problème.

« L'*Ego*, écrit-il (*TE*, p. 70), est une unité noématique et non noétique. Un arbre ou une chaise n'existent pas autrement ». Pour Sartre, le noème d'objet transcendant est essentiellement l'unité d'une série potentiellement infinie d'apparitions[166], et c'est la raison pour laquelle on ne peut précisément pas l'analyser en un nombre fini d'éléments composants. Sous-jacente à cette interprétation toute personnelle de la transcendance de la chose, il y a cette conviction – qui apparaît dès la « Note sur l'intentionnalité » apparemment dans le sillage de Husserl, mais en vérité en s'éloignant de ce dernier – que toute chose transcendante est un *fonds inépuisable d'apparitions toujours nouvelles*, un en soi irréductible au mouvement de phénoménalisation, de sorte que par principe la conscience ne peut prétendre *jamais* en avoir fait le tour. Chaque chose est donc, comme cela a été affirmé (*TE*, p. 58), un quasi-monde, ou encore une source inépuisable d'apparitions toujours nouvelles.

---

[165] « L'intuition de l'*Ego* est (...) un mirage perpétuellement décevant, car, à la fois, elle livre tout et elle ne livre rien » (*TE*, p. 69).

[166] Cf. *TE*, p. 43, 57.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En un certain sens, Sartre redonne vie à l'antithèse de l'antinomie kantienne : « aucune chose composée, dans le monde, ne l'est de parties simples, et il n'y existe absolument rien de simple »[167]. Mais il développe une argumentation originale par rapport à celle de Kant, car il ne procède pas comme ce dernier en affirmant que l'espace étant indéfiniment divisible, toute chose spatiale ne peut être à son tour qu'indéfiniment divisible. Il construit un raisonnement complexe comportant quatre étapes (*TE*, p. 69).

1) Toute chose concrète transcendante est une infinité d'apparitions.

2) Il n'y a pas d'infini en acte[168].

3) Donc l'infinité des apparitions constitutive de la chose transcendante est purement potentielle, seules des apparitions en nombre fini sont réellement à chaque fois données, ouvrant la possibilité d'apparitions toujours nouvelles.

4) L'*Ego*, en tant qu'assimilable à une chose transcendante, est par conséquent lui aussi un réservoir inépuisable d'états et d'actions

---

[167] *CRP*, *op. cit.* p. 379.

[168] D'où vient cette thèse ? Peut-être de la philosophie d'Aristote, telle que l'interprétait p. ex. l'ouvrage d'Hamelin, *Le système d'Aristote*, *op. cit.*, p. 284 : « L'infini, qui ne saurait exister en acte, existe en puissance ». Dans sa *Physique*, le Stagirite écrit en effet (204 a 20) : « (...) Il est évident (...) que l'infini ne peut exister comme être en acte et comme substance ou principe » (trad. Carteron, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 99). Mais c'est une thèse qui peut avoir un sens dans la phénoménologie husserlienne, en précisant que sur la difficile question d'une conscience de l'infini – est-ce une conscience actuelle ? Possible ? Impossible ? –, les textes husserlien connus de Sartre contiennent certaines hésitations. Au § 29 de la Sixième Recherche, Husserl affirme que la donation parfaite d'une chose transcendante est une conscience possible *sous une certaine forme* (imparfaite). Cependant, au § 143 des *Ideen... I*, il dit que la donation adéquate de la chose transcendante dans l'infinité totale de ses apparitions n'est qu'une « Idée au sens kantien », de sorte qu'il n'existe aucune donation intuitive, *même possible*, de cette infinité. D. Souche-Dagues explicite ainsi l'expérience phénoménologique du monde chez Husserl (*Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, *op. cit.*, p. 106). « La totalisation de l'expérience n'est pas possible « en acte » : elle n'est toujours que virtuelle, elle est indiquée et non effectuée, l'horizon étant ce qui toujours recule devant ma démarche ». Noter que la thèse : l'infini n'existe pas en acte, s'oppose à la conception cartésienne de Dieu, infini *et* pleinement en acte (cf. Troisième Méditation, *Œuvres philosophiques*, t. 2, *op. cit.*, p. 448) ; la spontanéité transcendantale doit être probablement déterminée comme infinie mais pas pleinement en acte – sinon elle serait Dieu et toute la philosophie sartrienne sombrerait dans l'idéalisme).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toujours nouveaux – unifiés éventuellement en qualités ; il ne peut donc aucunement être analysable en un nombre fini d'éléments. L'introspection, qui prétend effectuer cette analyse, est vouée à l'échec ; son projet est grevé d'une contradiction intrinsèque : analyser une totalité inanalysable.

Ce raisonnement appelle deux observations. D'abord, il présuppose une thèse déjà établie portant sur le contraste entre la capacité de donation *finie* de la conscience et le nombre *potentiellement infini* des apparitions de toute chose transcendante. C'est ce qui fait que la chose transcendante n'est jamais *réellement* – mais seulement *idéalement* – donnée en totalité[169].

Ensuite, le pivot de toute l'argumentation réside dans l'affirmation qu'il n'y a pas d'infini en acte, et qu'*en particulier* l'*Ego* psychique n'est aucunement un tel infini. L'*Ego* ne peut exister que comme infinité purement potentielle des actes et des états. Sartre remplit donc ici le programme qu'il s'était fixé avant d'entamer l'étude de la constitution de l'*Ego*-pôle à la page 54 de son essai : montrer que ce dernier est « l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies »[170]. L'*Ego*, peut-il maintenant écrire (*TE*, p. 69), « n'est pas la totalité réelle des consciences (cette totalité serait contradictoire comme tout infini en acte), mais l'unité *idéale* de tous les états et actions ». Autrement dit, n'est réellement donné (introspectivement) de l'*Ego* qu'un certain nombre limité d'états et d'actions, tout de même que d'une chose transcendante n'est réellement perçue qu'une série limitée d'esquisses, tout le reste de l'*Ego* (ou de la chose) ne pouvant par essence qu'être visé à vide. « L'unité idéale » de l'*Ego*, explique Sartre (*TE*, p. 69), « peut embrasser une infinité d'états. Mais on conçoit bien que ce qui est livré à l'intuition concrète et pleine, c'est seulement cette unité en tant qu'elle s'incorpore l'état présent. À partir de ce noyau concret une quantité plus ou moins grande d'intentions vides (en droit une infinité) se dirigent vers le passé et vers l'avenir et visent les états et les actions qui ne sont pas présentement donnés ». Ce qui, ajoute Sartre en revenant à sa première ligne d'interprétation de l'*Ego*, ne constitue rien d'autre que le mode

[169] Cf. *TE*, p. 33-34 (et notre commentaire *supra*, p. 705, n. 267) ; *TE*, p. 49 (et notre commentaire *supra*, p. 755-757) ; *TE*, p. 57.

[170] *TE*, p. 43.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'être de tout transcendant, en particulier chosique (l'arbre ou la chaise n'existent pas autrement que l'*Ego*).

Le caractère insaisissable de l'*Ego* peut aussi se démontrer en examinant son mode de donation (*TE*, p. 70). L'orientation de la phénoménologie sartrienne, rappelons-le, est très différente de celle de Husserl. Elle est aimantée, peut-être sous l'influence de la thèse bergsonienne selon laquelle l'expérience intuitive est ineffable, par l'idée selon laquelle toute chose concrète (et en particulier l'*Ego* psychique) *échappe aux prises de la pensée*. Husserl en revanche, si l'on suit son interprétation de la perception du transcendant dès les premières œuvres (*Recherches logiques, Ideen... I*) et jusqu'à *Expérience et jugement*, est quant à lui plutôt persuadé que le perçu, comme substrat de propriétés relié à une infinité d'autres substrats porteurs de propriétés, préesquisse la couche supérieure du *Denken* dans laquelle un objet de pensée est *déterminé comme* étant tel ou tel (*défini* dans un *jugement de prédication*), et *mis en relation* avec d'autres objets de pensée (dans des *jugements de relation*)[171].

Précisons le sens de l'affirmation sartrienne du caractère insaisissable de l'*Ego* psychique. Sartre veut montrer que l'*Ego*, comme totalité des états et des actions, n'est jamais *comme tel* connu intérieurement ; tout au plus peut-on dire qu'il « hante »[172] la donation introspective partielle de certains états et de certaines actions qui forment, eux, son

---

[171] Signalons juste un bref passage d'un ouvrage connu de Sartre, le § 23 de la Première Recherche, dans lequel Husserl explique que « l'aperception » objectivant une chose concrète réale (perçue) est, en dépit de certaines différences, « apparentée » à l'aperception constitutive d'une signification idéale (*LU, Hua Bd* XIX/1, p 79-80 ; trad. fr. *RL* II/1, p. 85). Dans les *Ideen... I*, l'étude des « structures noético-noématiques » peut bien s'appuyer sur l'exemple paradigmatique d'une *perception* – en l'occurrence la perception d'un arbre qui, après avoir été utilisée une première fois au § 88, réapparaît dès les premières lignes du chapitre consacré à ces structures (§ 97), pour enfin servir d'illustration aux analyses du § 129 –, il n'en reste pas moins vrai que l'analyse du « sens noématique » comme sujet porteur de prédicats (§ 131), *promet toute l'élucidation du percevoir à la couche supérieure du penser (c'est-à-dire : du définir et du juger).*

[172] Ce verbe décisif, constamment employé dans *L'être et le néant* à propos de la valeur ou idéal inaccessible d'en soi-pour soi (*op. cit.*, p. 131, 132, 137, etc.), est ici éclairant. L'être hante la conscience qui n'est pas et en ce sens le maître ouvrage pourrait recevoir – en prenant quelques libertés avec la langue française ! – ce sous-titre : « Essai d'hantologie phénoménologique ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

noyau effectivement figuré et connu. En tant que tel, l'*Ego* est un irréalisable principiel que toute conscience *désire* nécessairement convoquer à l'apparaître et qui, tel un mirage (*TE*, p. 69), se dissout inévitablement quand elle croit s'en approcher[173]. De même que le monde « hante » la donation des diverses choses transcendantes accessibles à la perception, de même l'*Ego* « hante » la donation introspective des états et des actions. L'*Ego*, dit Sartre (*TE*, p. 70), « n'apparaît jamais que lorsqu'on ne le regarde pas. Il faut que le regard réflexif se fixe sur l'« *Erlebnis* » en tant qu'elle émane de l'état. Alors, derrière l'état, à l'horizon, l'*Ego* paraît. Il n'est donc jamais vu que « du coin de l'œil ». Dès que je tourne mon regard vers lui et que veux l'atteindre sans passer par l'« *Erlebnis* » et l'état, il s'évanouit ». L'introspection peut bien *tenter* de saisir à chaque fois l'*Ego* lorsqu'elle observe des états et des actes, elle est condamnée à échouer car, comme tel, l'*Ego* ne peut être appréhendé dans aucune donation réalisante – c'est une idéalité réinterprétée comme irréel de principe[174]. Et l'échec inéluctable de la réflexion objectivante (introspective) à saisir l'*Ego* est la retombée même dans l'irréflexion où en principe l'*Ego*[175] disparaît. « *Par nature*, affirme donc Sartre (*TE*, p. 70), l'*Ego* est fuyant ».

Cette détermination de la connaissance de l'*Ego* comme irréalisable de principe crée une difficulté. Peut-on maintenir la thèse antérieure-

---

[173] Comparer à la description de la soif comme exemplification de l'ipséité hantée par la valeur dans *L'être et le néant* : la conscience qui a soif, au moment même où elle commence de boire, voit fuir le plaisir cette coïncidence avec soi qu'elle désirait.

[174] Pourquoi cette irréalisabilité principielle de la donation de l'*Ego* ? Il y a deux types d'arguments dans *La transcendance de l'Ego*. Le premier possède une marque métaphysique. Un *Ego* réalisé serait une *contradictio in adjecto*, un infini ne pouvant par essence qu'être en puissance et non en acte. Le second est plus purement phénoménologique et touche à la donation foncièrement instable de l'*Ego* comme totalisation des état et actes. Si la conscience réfléchit sur un état ou une action, ces derniers sont effectivement donnés ; l'*Ego* apparaît, mais seulement comme horizon de la donnée et non comme effectivement donné, lui, l'*Ego*. Si le regard tente ensuite de se porter vers l'*Ego* (en quittant l'état ou l'action), ce dernier disparaît comme un mirage dont on se serait approché et la conscience retombe sur la donation des états et actions. Au total, il n'est donc jamais réellement donné ni connu.

[175] Nous allons voir que la situation est quelque peu plus complexe, en raison du fait que l'irréflexion s'accompagne d'un concept vide d'*Ego*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment posée (et bientôt réaffirmée pour l'*Ego* réfléchi qu'ici nous élucidons), selon laquelle l'*Ego* est donné dans une *intuition*[176] ? Pour l'*Ego*-transcendance chosique, on doit admettre à la fois qu'il est donné intuitivement pour ses parties (états, actions) qui tombent sous le regard de l'introspection, et en même temps qu'il n'est donné lui-même, comme substrat, que dans une intuivité problématique. En ce qui concerne l'*Ego* spontanéité aliénée, sa donation intuitive est encore plus problématique, puisque sa structure métastable empêche la fixation d'une quelconque intuition. Pour lever la difficulté, peut-être pourrait-on faire appel à l'imagination, bien que Sartre ne parle pas explicitement de cette dernière dans *La transcendance de l'Ego*. L'*Ego* pourrait être déterminé comme un pur *fictum*. Mais cela rendrait-il sa donation par le fait même intuitive ? Cela n'est pas évident à vue de pays. Certes chez Husserl, l'imagination (soit comme « *Phantasie* », soit comme « *Bildbewusstsein* ») est une intuition qui, tout comme la perception, s'oppose à la conscience signitive. Mais ce caractère intuitif est beaucoup moins clair chez Sartre, si l'on se réfère en particulier à *L'imaginaire* (œuvre il est vrai postérieure à l'article sur l'*Ego*). Sartre y pose en effet une différence d'essence entre perception et imagination, ce qui le conduit à déterminer cette dernière – sous sa forme du moins d'« image mentale » – comme *échec à donner quoi que ce soit en chair et en os*. Si intuition il y a dans le cas de l'image mentale, elle est en tout cas très particulière : elle se distingue nettement de l'intuitivité perceptive (qui peut être considérée phénoménologiquement comme intuitivité par excellence). Quoiqu'il en soit, si l'on essayait de penser une intuitivité de l'*Ego fictum*, il faudrait en tout cas ne pas perdre de vue cette particularité[177].

---

[176] À la p. 63 de son article, Sartre a affirmé que la passéification de la spontanéité est donnée dans « l'intuition de l'*Ego* ». À la p. 72, il dira que l'*Ego* donné à la réflexion objectivante comme transcendance intime est « intuitif ».

[177] Pour Husserl, cf. p. ex. le § 14 de la Sixième Recherche, qui rapproche les synthèses de remplissement de type perceptif et imaginatif (en dépit de leurs différences), dans une commune opposition aux visées signitives vides. Pour une discussion serrée, par Sartre, de la conception husserlienne de l'intuition imaginative, il faut attendre la rédaction du chap. 4 de *L'imagination*. Dans *L'imaginaire*, l'imagination est assimilée à un « acte magique » (*Iaire*, p. 239), une « incantation » (*ibid.*) destinée à faire apparaître un objet qui, au final, n'apparaît pas réellement. Ce qui renvoie à la thèse bien connue : la conscience imageante « pose son objet comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette question de l'intuitivité de l'*Ego* produit un ultime rebondissement de l'analyse de la conscience irréfléchie. Il faut en effet revenir sur ce qui a été affirmé un peu vite, à savoir qu'au niveau irréfléchi la conscience était sans *Ego*, en apportant une ultime précision : si elle est bien sans *Ego intuitif* – l'*Ego n'apparaît pas* dans l'irréflexion –, la conscience non réfléchie n'est peut-être pas totalement dépourvue d'*Ego*, mais il s'agit alors d'un *Ego-concept* vide.

2.4 L'*Ego*-concept vide accompagnant la conscience irréfléchie

Remarquons d'abord que la discussion de l'irréflexion qu'entame Sartre semble se placer sur le plan psychologique et non transcendantal. Il s'agit en effet de décrire le plus fidèlement possible la manière dont chaque sujet éprouve ses vécus avant même d'y réfléchir éventuellement (dans l'introspection). Or chacun pourra vérifier aisément, selon Sartre, que si on lui demande : « que fais-tu ? », il peut tout à fait répondre, *sans réfléchir et en restant concentré sur sa tâche* : « *J'*accroche le tableau, *je* répare le pneu ». Donc, en conclut Sartre (*TE*, p. 70) : « Le Je paraît sur le plan irréfléchi ».

Cette thèse est quelque peu déroutante si on la confronte à la conclusion de l'étude de la présence matérielle de l'*Ego* dont on se souvient que, centrée sur la description du sentiment de pitié, elle reprochait aux psychologues du moi (et à La Rochefoucauld en particulier), d'avoir introduit subrepticement et à tort une dimension égologique au sein la conscience irréfléchie anonyme[178]. À considérer l'article dans son ensemble, il semble donc que Sartre, de même qu'il modifie à un moment donné sa position par rapport au problème de la constitution de l'*Ego* psychique dans la réflexion, change aussi de position à un autre moment sur la question de la conscience

---

un néant » (*Iaire*, p. 28). Nous essayons, dans une contribution au N° 10 de la Revue *Alter* (*Sartre phénoménologue*, 2002, dir. P. Cabestan), de faire le bilan de la discussion entre Sartre et Husserl sur la question de l'imagination. Cf. « Deux descriptions phénoménologiques de l'imagination », *Alter* N° 10, p. 119-157.

[178] *TE*, p. 37-44. Cf. en particulier cette phrase de conclusion de l'analyse de la « présence matérielle du moi » (*TE*, p. 43) : « Le Moi n'apparaît qu'avec l'acte réflexif et comme corrélatif noématique d'une intention réflexive ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychologique irréfléchie[179]. Percevant dès lors le risque de contradiction entre ses deux approches successives de la conscience irréfléchie, il propose de distinguer deux sens de l'*Ego* : d'une part l'*Ego* intuitif, dont on peut admettre que c'est lui qui a été exclu de la conscience irréfléchie lors de la discussion de La Rochefoucauld et des autres psychologues du moi ; d'autre part l'*Ego*-concept, auquel on fait maintenant une place au sein de la conscience irréfléchie.

Pour reprendre la conceptualité husserlienne, on pourrait dire de l'*Ego*-concept qu'il est donné et exprimé dans une intention purement signitive et non pas intuitive. « De même que je puis penser une chaise en l'absence de toute chaise et par simple concept, de même je peux penser le Je en l'absence du Je »[180]. Par rapport à l'*Ego* intuitif, Sartre suggère (*TE*, p. 71) que l'*Ego*-concept représente une sorte de « dégradation », au sens où l'*Ego* « perd son intimité ». Cette dégradation, faut-il remarquer, est très différente de celle qui touchait la conscience transcendantale lorsqu'elle devenait *Ego* psychique : il ne s'agit plus d'une chute dans l'extériorité d'inertie – nous y sommes déjà –, mais du fait que l'*Ego* psychique est pris maintenant au sein d'un mouvement d'éclatement des actions vers le monde, devenant par là même le centre d'orientation auquel renvoient en creux ces actions. On pourrait dire aussi que la seconde dégradation produit une abstraction (le « Je-concept »), alors que la première dégradation produisait un « Je concret » (*TE*, p. 72). Il faut se souvenir en effet que la spontanéité transcendantale est rigoureusement individuée ; il est donc inévitable que son aliénation produise un *Ego* lui-même individué (le terme est sans doute meilleur que celui de : concret), de sorte qu'il

---

[179] Cf. *supra*, p. 344 *sq.*, où nous avons suggéré l'existence de deux véritables antinomies dans le texte de Sartre touchant au statut du psychique, d'une part dans sa constitution réflexive, *d'autre part dans son statut de psychique irréfléchi.*

[180] *TE*, p. 71. Sartre s'appuie ici sur un acquis des *Recherches logiques* : autre chose, explique Husserl dès la Première Recherche (§ 9), « l'acte donateur de sens », autre chose « l'acte remplissant le sens » (*LU*, *Hua* XIX/1, p. 43 ; trad. fr. *RL* II/1, p. 42). Ce dernier vient *éventuellement* intuitiviser ce qui a été anticipé à vide comme pure signification. Lorsque l'intuition manque, l'acte donateur de sens peut tout à fait subsister sous forme de « simple visée » ou de « pure intention de signification » (*LU*, p. 44 ; *RL*, p. 43). Notons que Messer, bien connu de Sartre dès son Diplôme d'Études Supérieures, avait tenté de découvrir l'équivalent psychologique de cette conscience de pure signification des *Recherches logiques.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

faut une seconde dégradation pour obtenir le Je-concept (abstrait)[181]. *Le Je-concept dessine en creux la place du corps.* Il constitue le domaine ontologique des sciences psycho-physiologiques, tout de même que l'*Ego* psychique-intuitif constitue le domaine ontologique des sciences proprement psychologiques (dont la démarche canonique est l'introspection)[182].

Mais le Je-concept ne constitue le corps que comme *possibilité*, de sorte qu il faut envisager l'ultime passage de cette possibilité au corps *réel* dans le monde. Intervient alors une *troisième* « dégradation » (*TE*, p. 72), celle du Je-concept (possibilité du corps) en Je *corporel réel.* Ce passage est seulement esquissé par l'article. Le corps réel, dit Sartre, est « symbole visible et tangible pour le Je »[183]. La thèse n'est pas explicitée et reste purement programmatique. On peut se reporter cependant à l'*Esquisse d'une théorie des émotions* pour se faire une idée de ce à quoi renvoie probablement ici cette théorie du corps-symbole (c'est-à-dire du corps en tant que signifiant symbolique réel d'un sens irréel qui n'est autre que la conscience du corps)[184]. En effet la conscience psychologique y est déterminée comme sens de conduites qui plongent leurs racines dans le corps, lequel en retour acquiert comme un sens symbolique. « Il faut, explique Sartre à propos de l'émotion (*ETE*, p. 41), que le cadre formel de la conduite soit rempli par quelque chose d'opaque et de lourd qui lui serve de matière. Nous comprenons ici le rôle des phénomènes purement physiologiques : ils représentent le sérieux de l'émotion, ce sont des phénomènes de croyance. Certes ils ne doivent pas être séparés de la conduite : d'abord ils présentent avec elles une certaine analogie. Les hypotonus de la peur ou de la tristesse, les vaso-constrictions, les

---

[181] « Le Je que nous trouvons ici est en quelque sorte le support des actions que (je) fais ou dois faire dans le monde *en tant qu'elles sont des qualités du monde et non pas des unités de conscience* » (*TE*, p. 71). (Nous soulignons).

[182] *TE*, p. 72. La dégradation seconde du Je, c'est la possibilité d'une disparition totale de la dimension psychique en lui.

[183] *TE*, p. 72. (Le corps est aussi la dégradation ultime du Je concret).

[184] Dans l'*Esquisse*, toute la théorisation de la conscience (ou de la réalité-humaine) – en elle-même et dans ses rapports au corps – est prise dans une doctrine de l'expressivité. La conscience humaine n'est pas une pure juxtaposition de faits mais elle est de part en part « signifiante », c'est-à-dire que chacune de ses conduites exprime une « signification » et qu'un sens de totalité (le « signifié ») hante toutes ces significations partielles.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

troubles respiratoires symbolisent assez bien avec une conduite qui vise à nier le monde ou à le décharger de son potentiel affectif en le niant ». Autrement dit, la conscience de conduite visant à décharger le monde de son poids *se symbolise dans l'abaissement de la tension nerveuse*, les vaso-constrictions, etc. Inutile de dire que cette conception recèle de grosses difficultés. Ce qui est certain, c'est qu'elle se fonde dans une doctrine de la dégradation de la spontanéité de conscience par aliénation dans le monde des choses qui vient de l'essai sur l'*Ego* ; elle n'est en revanche pas soutenable si l'on maintient – ce qui constitue aussi l'une des tendances de l'essai – un abîme de sens infranchissable entre la spontanéité de conscience et l'extériorité d'inertie – dans la ligne *grosso modo* de la phénoménologie transcendantale husserlienne lorsqu'elle utilise la voie cartésienne.

Une dernière remarque. Sartre affirme que, pour penser la dégradation du Je-concept dans le corps réel, on peut utiliser, conjointement au concept de symbolisation, le concept proprement husserlien de « remplissement »[185]. Cela crée une équivoque dans l'interprétation

---

[185] Sartre dans sa présentation crée une apparence de continuité entre les trois dégradations que nous distinguons. Il écrit en effet (*TE*, p. 71-72) : « Voilà pourquoi le corps et les images du corps peuvent consommer la dégradation totale du Je concret de la réflexion au Je-concept en servant à celui-ci de remplissement illusoire ». Il évoque en ce sens une « série de réfractions et de dégradations » (*TE*, p. 72). Cette série est la suivante : 1) spontanéité transcendantale impersonnelle ; 2) première dégradation : spontanéité individuée, *Ego* intime et indistinct ; 3) seconde dégradation : Je-concept vide et abstrait, possibilité du corps ; 4) troisième dégradation : corps réel. Pourquoi qualifier le remplissement du Je-concept par le corps réel d'« illusoire » ? Parce qu'il n'y a pas *réellement* remplissement, le Je-concept n'est susceptible d'*aucun* remplissement, c'est-à-dire n'est *aucunement* intuitivisable : « Le concept, dit Sartre, ne saurait être jamais rempli par les données de l'intuition car il vise maintenant autre chose qu'elles » (*TE*, p. 71). Nous retrouvons donc ici le problème du caractère intuitif ou pas de la donation de l'*Ego*, déplacé à celui de la donation du corps comme ultime dégradation de l'*Ego*. Ce qui est très frappant, c'est la volonté de Sartre de ne pas faire du corps une donnée réellement intuitive, comme si au fond il n'était aucunement présent *intimement* à la conscience. *L'être et le néant* soulignera fortement, en prolongeant ces remarques programmatiques de *La transcendance de l'Ego*, que le corps propre comme centre d'action n'est en aucune façon présent *charnellement* à l'*ipse* projetant. Bien sûr, en principe la théorie du corps propre est bien une doctrine de l'affectivité originaire (*EN*, p. 403), mais en fait Sartre souligne surtout (*ibid.*, p. 395) que pour l'*ipse* son corps propre est « insaisissable », qu'il est « négligé et (...) passé sous silence », et qu'il n'y en a qu'une conscience « latérale

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du corps réel ; ce n'est certainement pas dans le même sens qu'il peut être dit « remplissement » et « symbole » du Je-concept.

3. La réflexion pure comme idéal

Sartre termine son exposé en revenant sur le *cogito*. « On pourra se demander, écrit-il, pourquoi le Je paraît à l'occasion du *cogito* puisque le *cogito* s'il est opéré correctement, est appréhension d'une conscience pure, sans constitution d'état ni d'action »[186]. La réponse est aisée : c'est que la réflexion pure est un idéal plus qu'une réalité effective ; on peut bien (*TE*, p. 73) « supposer une conscience opérant un acte réflexif pur qui la livrerait à elle-même comme spontanéité non-personnelle », il reste que *de facto* la réflexion contient des traces d'impureté. Dans la cadre du *cogito* husserlien, par exemple, la réduction « n'est jamais parfaite »[187]. Si on se reporte en particulier aux *Ideen... I*, il est clair que l'attitude naturelle n'est réduite que très progressivement et que par conséquent les premiers moments de l'élucidation réflexive de la conscience transcendantale – on pense à la Section deux – sont phénoménologiquement impurs[188]. L'exemple

---

et rétrospective ». Rappelons que dans le Diplôme d'Études Supérieures Sartre affirmait déjà qu'il n'y pas de perception intime du corps, mais seulement une image.

[186] *TE*, p. 72.

[187] *TE* p. 73. On voit que le terme : « pure », dans l'expression : « réflexion pure », prend un nouveau sens ; il signifie : « parfaite » (auparavant il signifiait : « non objectivante »)

[188] C'est la thèse développée par R. Boehm, dans son article déjà cité : « *Immanenz und Transzendenz* ». G. Granel (*Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, *op. cit.*, p. 125 *sq.*) a raison de souligner que cette interprétation s'oppose à celle de P. Ricœur dans le commentaire qui accompagne sa traduction des *Ideen... I*. Pour ce dernier le second chapitre (intitulé : « La conscience et la réalité naturelle ») de la seconde Section du livre, n'est qu'une *préparation* non phénoménologique (encore située dans le cadre de l'attitude naturelle), de la véritable phénoménologie, cette dernière ne commençant qu'au chapitre suivant avec l'affirmation de la relativité de l'être transcendant à la conscience pure. Dans ce débat, G. Granel intervient (*op. cit.*, p. 133) en affirmant que la phénoménologie husserlienne est l'équivoque même du passage du « terrain » de l'attitude naturelle au « terrain » de l'attitude transcendantale, ce qui fait d'elle finalement un pensée « sans terrain » au sens de la « formulation traditionnelle du problème ». Cf. aussi Fink, « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl... », in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 129-132.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du *cogito* cartésien est encore plus probant : l'*Ego* pur n'est libéré que sur fond de l'histoire d'une vie (relatée en particulier dans le *Discours de la méthode*) où le philosophe, à un moment donné, *réfléchit* à la formation qui lui a été donnée, *doute* de la validité de ce qui lui a été enseigné, *projette* de refonder l'édifice des sciences sur une base absolument solide, etc. Autant d'actions et d'états successifs, commente Sartre, qui relèvent d'une conscience *psychologique* dotée d'*Ego*, de sorte que tout *cogito* effectué au sein de ce cours de vie sera nécessairement impur (doté lui aussi d'un *Ego*). « Ainsi la méthode cartésienne, le doute, etc., se donnent par nature comme les entreprises d'un *Je*. Il est tout à fait naturel que le *cogito*, qui apparaît au terme de ces entreprises *et qui se donne comme logiquement lié au doute méthodique*, voie apparaître un Je à son horizon »[189]. Cette difficulté, souligne à juste titre Sartre, n'est pas propre au cartésianisme, *elle pose un redoutable problème au phénoménologue lui-même*. Si la réduction est motivée – et on ne voit pas comment elle pourrait ne pas l'être – comment sera-t-elle jamais capable de constituer une réflexion *pure ? De facto*, elle en sera bel et bien incapable, ce qui constitue l'explication ultime de l'erreur fatale de Husserl lorsqu'il s'est laissé aller à poser un *Ego* transcendantal. « Une saisie réflexive de la conscience spontanée non-personnelle, explique Sartre (*TE*, p. 73), exigerait d'être accomplie *sans aucune motivation antérieure*, elle est toujours possible en droit, mais reste bien improbable ou, au moins extrêmement rare dans notre condition d'homme ». De nouveau affleure ici le thème de la conversion à l'existence authentique comme révélation du monde dans sa vérité, qui vient surdéterminer la problématique de la réduction transcendantale comme désaliénation. L'angoisse se laisse entrapercevoir dans cette réflexion pure immotivée « extrêment rare » capable de libérer la spontanéité de conscience anonyme sur les décombres de notre être-au-monde familier.

[189] *TE*, p. 73.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CONCLUSION

UN CHAMP TRANSCENDANTAL SANS *EGO* TRANSCENDANTAL

La Conclusion de *La transcendance de l'Ego* tient en trois analyses, d'inégale valeur. Nous les examinons par ordre d'importance : réfutation du solipsisme, réfutation de l'idéalisme, position d'un champ transcendantal sans *Ego* transcendantal. Avant de commencer, soulignons que dans ces dernières pages de son essai, Sartre revient à ce qui a constitué, malgré ses hésitations, sa ligne dominante de pensée : l'*Ego* est, par rapport à la conscience transcendantale, un transcendant quasi-chosique.

1. La réfutation du solipsisme

Sartre, croit – mais à tort, nous allons le voir – avoir réfuté le solipsisme dans lequel la phénoménologie husserlienne s'est, dit-il, enfermée.

Les arguments développés par Husserl, explique-t-il (dans *Logique formelle et logique transcendantale* ainsi que dans les *Méditations cartésiennes*), ne sont pas concluants en raison précisément de la position d'un *Ego* transcendantal constituant. Sans aller jusqu'à ratifier cette condamnation sans appel, il faut reconnaître que la réfutation du solipsisme pose de redoutables difficultés à la phénoménologie transcendantale husserlienne. Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl reconnaît que sa philosophie transcendantale a bien « l'apparence » (selon le titre du paragraphe 96-b) d'un solipsisme transcendantal, au sens où elle se présente incontestablement comme l'explicitation par le phénoménologue de *son Ego* pur, *dans* lequel réside le sens du monde des choses et des autres *Ego*. Tout en affirmant fortement que le monde en principe doit se constituer nécessairement dans une multiplicité d'*Ego* (paragraphe 96-a), Husserl

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concède que l'élucidation de l'intersubjectivité constituante « est une affaire (...) encore bien plus obscure » que celle de l'auto-constitution de l'*Ego* en tant qu'être mondain – d'un mot : qu'elle représente « une question-énigme franchement douloureuse (*eine geradezu peinliche Rätselfrage*) »[1]. La Cinquième Méditation lève certainement un coin du voile par la démarche méthodique bien connue[2] de « réduction de l'expérience transcendantale à la sphère d'appartenance » (paragraphes 44-47), puis d'explicitation de la saisie analogique complexe d'autrui (paragraphes 48-54). Mais on doit admettre – ce qui nous ramène à la critique sartrienne – que le principe de fermeture égologique du champ transcendantal fragilise grandement les résultats de cette démarche visant à affirmer la nécessaire ouverture de l'*Ego* du philosophe se ressaisissant comme vie constituante, aux autres *Ego* constituants. La volonté de réfuter le solipsisme par laquelle débute la Cinquième Méditation semble mise à mal par cette formule du paragraphe 62, qui réaffirme *in fine* le projet originel de l'*Ego* méditant : retrouver en soi, par explicitation de sa vie propre, le sens de tout étant concevable. « Autrui, écrit Husserl, je l'appréhende « en » moi, il se constitue en moi-même par l'apprésentation sans y être présent « lui-même » »[3]. Sur cette ligne de pensée – ce n'est évidemment pas la seule, mais c'est celle que retient Sartre –, il faut dire que c'est en explicitant *ma* vie que *moi*, sujet méditant, *je* trouve le sens : autrui comme autre que *moi*.

Sartre affirme donc que cette inscription regrettable de l'expérience de l'autre dans l'expérience de soi est liée à l'égologisation (tout aussi critiquable) de l'instance transcendantale, de sorte qu'on ne peut dépasser la première qu'en dépassant la seconde (*TE*, p. 85) : « Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d'opposer la conscience avec son Je à tous les autres existants. Et finalement c'est bien *Moi* qui produit le monde. Peu importe si certaines couches de ce monde nécessitent par leur nature même une

---

[1] *Formale und transcendantale Logik*, *Hua Bd* XVII (La Haye, M. Nijhoff, 1974) p. 246 ; trad. fr. S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale* (Paris, P.U.F., 1965), p. 320.

[2] Cf. le commentaire classique de P. Ricœur : « E. Husserl. La Cinquième Méditation Cartésienne », in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 200-212.

[3] *CM*, *Hua Bd* I, p. 175 ; trad. fr. *MC*, p. 127.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

relation à autrui. Cette relation peut être une simple qualité du monde que je crée et ne m'oblige nullement à accepter l'existence réelle d'autres Je ». Toute la question est de savoir si l'expulsion de l'*Ego* de la sphère transcendantale opérée par l'article constitue une meilleure base pour réfuter le solipsisme transcendantal. Ce n'est en fait nullement le cas, et l'on voit bien que Sartre ne peut réfuter que le solipsisme *psychologique*. C'est l'*Ego*-homme en effet qui, devenu transcendant (si l'on accepte les conclusions de la ligne de pensée qui a dominé l'article), « participe à toutes les vicissitudes du monde »[4] et par là même s'ouvre à toutes les choses et à toutes les vies psychiques habitant ce monde. Mais la spontanéité *transcendantale* reste, dans la phénoménologie sartrienne, un absolu fermé sur lui-même, « isolé » des autres spontanéités transcendantales en raison de son « individualité » comprise comme radicale *auto*-détermination[5]. La Conclusion de l'article affirme sans ambiguïté que la conscience pure d'autrui n'est ni intuitionnable ni même concevable (*TE*, p. 77). Pourquoi ? L'intuition n'est possible que de l'existence par soi et pour soi, qui constitue le fond d'existence individuelle et fermée sur soi dans laquelle chaque conscience est jetée. Et il faut même aller jusqu'à dire que la *conception* d'autrui est impossible parce qu'elle est contradictoire : l'autre devrait être pensé comme une transcendance jetée au milieu du monde, ou si l'on préfère une spontanéité pure tombée dans l'extériorité d'inertie. Il n'est pas étonnant que Sartre, en 1943, ait reconnu que son article de Berlin ne réfutait pas le solipsisme transcendantal de façon convaincante[6].

---

[4] *TE*, p. 85.

[5] C'est une affirmation qui court à travers tout l'article. Cf. *TE*, p. 23 et notre commentaire *supra*, p. 667 *sq*. Et *TE*, p. 77 (autrui comme conscience transcendantale n'est pour moi ni intuitionnable ni même concevable, car « une conscience ne peut concevoir d'autre conscience qu'elle-même »).

[6] *EN*, p. 291. (La référence donnée par S. le Bon à la n. 77 de la p. 84 de son édition est juste ; nous avons déjà évoqué ce passage de *L'être et le néant*, cf. *supra*, p. 667, n. 179). À supposer même, explique Sartre, que l'on fasse de l'expérience transcendantale un « champ » sans *Ego*, le solipsisme ne sera réfuté que si l'on parvient à montrer comment ce champ, dans lequel se meut le phénoménologue, réclame « l'existence par delà le monde » d'autres champs semblables au sien. Ce qui suppose « de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extra-mondaine d'autres consciences de même type ». *Mais*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. La réfutation de l'idéalisme

La Conclusion générale de *La transcendance de l'Ego* renoue ici avec la « Note sur l'intentionnalité »[7]. Husserl est crédité (à tort, nous le savons maintenant), d'avoir rompu avec l'idéalisme, qui dominait à l'époque l'Université française sous la forme du spiritualisme. « Il y a des siècles, affirme Sartre à propos de la phénoménologie husserlienne (*TE*, p. 86), qu'on n'avait senti un courant aussi réaliste ». Ce qui est intéressant dans cette affirmation (inexacte), c'est la manière dont Sartre espère pouvoir la justifier par des arguments tirés de l'article qu'il achève. On s'aperçoit qu'il ne songe nullement à défendre un réalisme *transcendantal*. Sur le terrain transcendantal de la spontanéité pure de recréation de soi, la phénoménologie sartrienne subit plutôt l'attraction de positions métaphysiques nettement idéalistes – tout particulièrement de la théologie cartésienne –, tandis que simultanément sa volonté de mettre ses pas dans ceux de Husserl[8] entraîne sa phénoménologie vers un idéalisme transcendantal. Mais *sur le terrain du constitué*, c'est-à-dire de l'*Ego* psychique (comme on l'a

---

cette preuve, ajoute Sartre, mon article de Berlin ne l'a nullement fournie. On pourrait dire qu'il a même prouvé exactement le contraire, à savoir que la spontanéité transcendantale *ne pouvait pas* être affectée par une autre spontanéité en raison de son individualité.

[7] Il y a une grande proximité entre les deux textes, ce qui confirme l'hypothèse d'une rédaction simultanée. Cf. p. ex. ces lignes de l'article qui évoquent directement l'ouverture de la « Note », et dans lesquelles Sartre défend la phénoménologie contre l'accusation d'idéalisme – défini comme volonté de « noyer la réalité dans le flots des idées » (*TE*, p. 85). « Si l'idéalisme c'est la philosophie de M. Brunschvicg, si c'est une philosophie où l'effort d'assimilation spirituelle ne rencontre jamais de résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d'unification des idées, rien n'est plus injuste que d'appeler les phénoménologues des idéalistes » (*TE*, p. 85-86). L'infléchissement politique de la critique du spiritualisme, très perceptible ici, vient probablement de la lecture des *Chiens de garde* de Nizan. Cf. notre article, « Nizan et la critique du spiritualisme universitaire » (*Aden*, N° 4, Oct. 2005), p. 157-192.

[8] *TE*, p. 18 : « ... nous suivons Husserl dans chacune de ses admirables descriptions... ». Rappelons toutefois que la problématique (idéaliste) de la conscience transcendantale *créatrice* est corrigée par la problématique (réaliste) de l'*emprisonnement* de cette même conscience.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dit jusqu'ici) ou celui de « l'homme » (comme l'article le dit maintenant)[9], Sartre peut se prévaloir d'avoir critiqué toute « doctrine refuge » (*TE*, p. 86) qui tenterait de dénouer les liens de l'homme et du monde. En ce sens, mais en ce sens seulement, l'essai de Sartre peut s'interpréter (selon ses vœux) comme défendant une forme de « matérialisme » qui peut rejoindre le « matérialisme historique », tout en se gardant de tomber dans « l'absurdité qu'est le matérialisme métaphysique »[10]. Il reste que, quant au fond le plus essentiel de la philosophie *transcendantale* développée par l'article, avec sa position d'une spontanéité absolue de recréation continuée de soi, il présente tous les aspects d'une « doctrine refuge » – donc d'un idéalisme selon les termes mêmes de Sartre –, comme le prouvent clairement les dernières lignes du texte. « Le monde n'a pas créé le Moi, le Moi n'a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour une conscience absolue, impersonnelle, et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés »[11].

---

[9] *TE*, p. 86. Apparition d'un vocabulaire d'inspiration heideggérienne (moyennant le contresens anthropologique sur le *Dasein*) : « l'homme dans le monde ».

[10] *TE*, p. 86. À l'évidence Sartre n'a pas lu encore Marx à l'époque, il ne s'agit que d'une allusion vague attestant d'une sympathie à l'égard du fondateur du matérialisme historique. Dans *L'être et le néant* les trois allusions à Marx (*EN*, p. 293, 596, 669) n'attestent encore aucune lecture sérieuse. On peut se rendre compte de ce que Sartre met sous l'expression de « matérialisme métaphysique » en se reportant à un texte plus tardif (1946) : « Matérialisme et révolution », qui définit cette philosophie par trois thèses (*Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 138) : négation de Dieu et de toute finalité transcendante ; réduction de l'esprit à la matière ; élimination de la subjectivité par réduction de cette dernière à un système de lois objectives. L'absurdité de ce matérialisme (*Sit. III*, p. 140) vient du fait qu'il se détruit lui-même en supprimant le sujet qui en énonce la vérité. Lorsque Sartre rédige son article sur l'*Ego* à Berlin, son camarade Nizan vient publier *Les chiens de garde* (en 1932), pamphlet qui utilise largement Marx (*L'idéologie allemande*, *Thèses sur Feuerbach*) et Engels (*Anti-Dühring*).

[11] *TE*, p. 87. La lettre à S. de Beauvoir du 11 Octobre 1939 (cf. *supra*, p. 630 *sq.*) exprime clairement cette dérive idéaliste : la conscience transcendantale, y affirme en effet Sartre, se fait réalité-humaine en construisant son propre délaissement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3. Un champ transcendantal sans *Ego* transcendantal

3.1 Le champ transcendantal libéré et purifié

Après la critique de l'*Ego* formel kantien et surtout husserlien, le champ transcendantal, explique Sartre, est libéré et purifié. Libéré (*TE*, p. 74) signifie qu'il n'est plus normé par le principe de fermeture égologique selon lequel tout événement se produisant dans le champ doit *a priori* toujours pouvoir être ressaisi dans l'évidente présence de *l'Ego* à lui-même.

En outre il est « purifié » de tout germe d'opacité, parfaitement « limpide » (transparent, translucide, selon les métaphores exprimant constamment chez Sartre l'intériorité de la spontanéité dans son opposition à l'opacité de l'extériorité d'inertie)[12]. Dépassant les métaphores, Sartre détermine la conscience pure comme « néant », en affirmant du champ transcendantal parfaitement limpide qu'en « un sens c'est un *rien* puisque tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui, puisque mon Moi a cessé, lui-même, d'en faire partie. Mais ce rien est *tout* puisqu'il est *conscience* de tous ces objets »[13]. L'intériorité au sens spiritualiste de vie intérieure ou au sens des Journaux intimes – dont la « Note sur l'intentionnalité » fait la critique virulente au nom du principe selon lequel la conscience est transcendance d'éclatement –, est définitivement invalidée au nom maintenant du principe de non substantialité de la conscience transcendantale privée d'*Ego*. On remarque – c'est une divergence profonde avec Husserl – que dans *La transcendance de l'Ego* la volonté de « purification » totale de la conscience transcendantale est synonyme d'absence de toute allusion

---

[12] *TE*, p. 74. Nouvelle convergence avec la « Note », dans laquelle Sartre écrit (*Sit. I*, p. 30) : « La conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir (...) ». Sur l'opacification coupable de la conscience transcendantale, cf. *TE*, p. 23-26 (avec notre commentaire *supra*, p. 684 *sq.*). Nous vérifions que l'assimilation de la conscience pure au néant (à une transparence vide) en 1933-1934 n'est qu'une affirmation jetée pour ainsi dire en passant, et non pas encore le fondement de la doctrine de la conscience.

[13] *TE*, p. 74. Le mouvement de pensée annonce celui de la Conclusion de *L'imaginaire :* la conscience imageante, en niant la réalité en totalité, fait surgir le monde comme tout irréel.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à une « matière » de l'immanence transcendantale, tout de même que dans la « Note » il n'y a aucune allusion à une « matière » de la transcendance d'éclatement vers l'en soi[14].

Mais en outre, si l'*Ego*-homme est radicalement dehors, cela n'est pas sans conséquence sur l'interprétation de la manière dont les consciences humaines se comprennent les unes les autres.

3.2 L'immédiateté de l'intercompréhension psychologique

C'est toute la conception classique de la compréhension intersubjective (au sens psychologique) qui perd sa légitimité. Selon cette conception, comprendre une personne, c'est essayer d'interpréter ce qui d'elle se donne dans l'extériorité (paroles, gestes), pour tenter de saisir l'intériorité cachée que ces signes extérieurs expriment – tentative vouée à l'échec dans la mesure où par définition l'intériorité est celle de l'autre, pour ainsi dire sa propriété exclusive. « Il semblait, écrit Sartre en résumant cette conception, que lorsque Paul essayait de comprendre un état psychique de Pierre, il ne pouvait pas *atteindre* cet état, dont la saisie intuitive appartenait au seul Pierre. Il ne pouvait qu'envisager un équivalent, créer des concepts vides qui tentaient vainement d'atteindre une réalité soustraite par essence à l'intuition. La compréhension psychologique se faisait par analogie »[15]. Autant dire qu'elle était impossible, dès lors que chacun était censé être le seul à avoir un accès immédiat à sa vie psychique intérieure. De ce point de vue, Sartre peut estimer à bon droit que l'affirmation de la transcendance de l'*Ego* psychique dans sa nouvelle phénoménologie, permet de sortir de la difficulté. La soi-disant intériorité psychique d'autrui est en vérité totalement étalée dans l'extériorité – tout de même que mon intériorité est pour lui totalement étalée dans l'extériorité. Nous nous connaissons – psychologiquement – les uns les autres dans cette clarté parfaite qu'enveloppe l'expérience perceptive des choses transcen-

---

[14] Cf. *supra*, notre commentaire, p. 569-572.

[15] *TE*, p. 75. Manifestement Sartre ne vise pas ici de doctrine particulière. On peut évoquer quand même la critique par Husserl, dans la Cinquième Méditation, de la doctrine selon laquelle l'appréhension originaire d'autrui serait un « raisonnement par analogie » (*CM*, *Hua Bd* I, p. 141 ; *MC*, p. 93). Toutefois il s'agit chez Husserl d'une problématique transcendantale et non psychologique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dantes. « Le sentiment de Pierre, affirme hardiment Sartre, n'est pas plus *certain* pour Pierre que pour Paul. Il appartient pour l'un comme pour l'autre à la catégorie des objets qu'on peut révoquer en doute »[16]. Sous-jacente à cette interprétation il y a l'élucidation de l'*Ego* comme totalement transcendant à la conscience pure de chacun, élucidation dont on sait qu'elle ne peut guère être complètement suivie sans faire naître des paradoxes difficilement soutenables : chacun aurait un accès à « son » Je comme chose à distance quasi-commune et pas du tout comme existence intime. Ma conscience possèderait un accès (quasi-perceptif) au Je d'autrui absolument semblable à celui qu'il aurait de « son » Je – et symétriquement il aurait un accès (quasi-perceptif) à « mon » Je tout à fait semblable à celui que j'aurais de ce même Je[17]. Thèse extrêmement problématique, reconnaissons-le, parce qu'elle tend à expulser l'*Ego* de l'expérience par les consciences pures de leur individualité propre – comme si pour chaque conscience pure, il n'y avait aucune expérience que tel *Ego* est *le sien* et non pas l'*Ego* des autres consciences pures.

---

[16] *TE*, p. 76. L'affirmation – descriptivement peu soutenable – est une conséquence logique de l'assimilation de l'*Ego* à une transcendance chosique. De fait, nous avons bien vu que dans l'article l'alignement pur et simple de l'*Ego* psychique sur les transcendances chosiques – donc de l'introspection sur l'observation externe – représentait une position que Sartre ne suivait pas jusqu'au bout. Ce qui correspond aussi au fait que ce dernier, dans ses nombreuses discussions avec les psychologues dans les année trente, n'a jamais réellement confondu l'orientation introspective (en première personne) avec l'orientation en seconde (et surtout en troisième) personne – qu'il a même toujours privilégié la première orientation en négligeant totalement la seconde. Phénoménologiquement – les descriptions extrêmement paradoxales auxquelles il aboutit ici le montrent assez –, il pouvait difficilement nier ce fait que les états et les actions enveloppés dans l'*Ego* sont, pour la conscience réfléchissante, *intimes*, c'est-à-dire qu'ils lui apparaissent dans une proximité toute particulière qui les distingue essentiellement des états et des actions d'autrui. L'intimité des états et des actions est d'ailleurs légitimée par l'interprétation de l'*Ego* comme spontanéité dégradée par Sartre lui-même (cf. *TE*, p. 54 *sq.* et notre commentaire *supra*, p. 767 *sq.*).

[17] Cf. *TE*, p. 76. « Si Pierre et Paul parlent tout deux de l'amour de Pierre, par exemple, il n'est plus vrai que l'un parle en aveugle et par analogie de ce que l'autre saisit en plein. Ils parlent de la même chose : ils la saisissent sans doute par des procédés différents, mais ceux-ci peuvent être également intuitifs ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quoiqu'il en soit, l'intercompréhension psychologique immédiate va de pair avec une incommunicabilité essentielle au niveau transcendantal. C'est une conséquence de ce solipsisme transcendantal auquel l'article n'échappe nullement. « Il ne reste plus rien, affirme Sartre (*TE*, p. 77), « d'impénétrable » chez Pierre, si ce n'est sa conscience même. Mais celle-ci l'est *radicalement*. (...) Elle n'est pas seulement réfractaire à l'intuition mais à la pensée. Je ne puis *concevoir* la conscience de Pierre sans en faire un objet (puisque je ne la conçoit pas comme étant *ma conscience*). Je ne puis la concevoir parce qu'il faudrait la penser comme intériorité pure et transcendance *à la fois*, ce qui et impossible. Une conscience ne peut concevoir d'autre conscience qu'elle-même ». Mais c'est l'être même de la spontanéité transcendantale – ou plus exactement son existence – qui implique l'impossibilité de cette intuition comme de cette pensée d'une spontanéité étrangère, ce qui nous conduit au point trois.

3.3 La spontanéité transcendantale de recréation de soi

Sartre résume d'une phrase décisive l'un des principaux acquis de son article. La « sphère d'existence transcendantale, affirme-t-il (*TE*, p. 77), est une sphère d'existence *absolue*, c'est-à-dire de spontanéités pures, qui ne sont jamais objets et qui se déterminent elles-mêmes à exister ». Un peu plus loin, il ajoute (c'est toujours un résumé du même acquis) : « La conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle*. Ainsi chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création *ex nihilo*. Non pas un *arrangement* nouveau, mais une existence nouvelle »[18]. La conceptua-

[18] *TE*, p. 79. Comme nous l'avons vu, l'attraction du concept cartésien de Dieu créateur est perceptible dans plusieurs passages touchant à la spontanéité transcendantale. « Création *ex nihilo* » (*TE*, p. 60, 79) est un concept classique de la théologie rationnelle, mais « création continuée » (*TE*, p. 82) et création dans l'instant (*TE*, p. 78) sont des concepts spécifiquement cartésiens. Sur l'attraction du concept cartésien de création, cf. *supra*, p. 176-181, 780-783. Le concept fondamental d'« absolu non substantiel » (*TE*, p. 25) fait cependant barrage à toute dérive vers un idéalisme absolu, puisque un absolu d'« existence » qui toujours se recrée *ex nihilo* sans jamais « être », est nécessairement relatif à l'être qui toujours est ce qu'il est (le corps et l'en soi chosique). Pour le dire autrement : la spontanéité transcendantale

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lité métaphysique, particulièrement accentuée dans ces lignes de la Conclusion, atteste de la force d'attraction de la théologie cartésienne sur la phénoménologie transcendantale sartrienne de la spontanéité.

Sartre rappelle en outre une conséquence importante déjà tirée de cette conception de la conscience transcendantale : cette dernière ne saurait en aucune manière – sauf à abdiquer son absoluité de recréation de soi[19], se faire annoncer ce qu'elle « est » par l'*Ego*-chose. Ce qui nous ramène aux *théories* psychologiques fausses qui tentent de penser la conscience en s'écartant de son intuition vraie dans la réflexion pure, en tant qu'« émanant » des états et des actions de l'*Ego*[20]. « Nous n'avons jamais d'intuition directe de la spontanéité d'une conscience instantanée comme produite par l'*Ego* »[21]. Dans sa vérité, l'*Ego* n'est qu'une transcendance chosique constituée par la conscience anonyme pure. Pour cette conscience, du moins lorsqu'elle se vit dans l'irréflexion ou se réfléchit dans la réflexion pure, « Je est *un autre* », selon la célèbre formule rimbaldienne[22]. Sartre commente ainsi la

---

n'est pas parfaitement en acte comme le Dieu cartésien (ou d'ailleurs aussi aristotélicien).

[19] Cf. *TE*, p. 63. (La conscience transcendantale peut s'emprisonner dans le monde « pour se fuir »). La conscience pure aliénée dans le monde n'est pas la conscience pure dans sa vérité.

[20] Pour éviter cette erreur, on peut essayer – mais alors on tombe dans un autre type de théorie absurde – de poser que les consciences spontanées « sortent » de l'inconscient où elles sont déjà (*TE*, p. 79). Le raisonnement, qui selon Sartre mélange affirmations vraies et fausses, est alors le suivant. Si la conscience ne peut émaner du Je (idée juste), et si par ailleurs (idée fausse) on n'accepte pas l'idée d'une conscience impersonnelle de recréation de soi, alors il est tentant de faire naître la conscience personnelle d'un inconscient impersonnel. Sartre attribue (de manière vague) ce raisonnement à « des psychologues » (*TE*, p. 78) ; il est peu probable qu'il vise des psychanalystes (jungiens en l'occurrence) comme le suggère S. Le Bon. C'est en réalité une dernière flèche contre l'inconscient psychologique, d'abord attaqué chez les psychologues de l'amour-propre (*TE*, p. 41) ; puis en tant que lié à une fausse interprétation des données de l'introspection (*TE*, p. 49) .

[21] *TE*, p. 77-78.

[22] *TE*, p. 78. A. Rimbaud, *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations* (Paris, Gallimard, 1999), p. 84 : « C'est faux de dire : Je pense : on devrait dire on me pense (...). JE est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait ! » (lettre à G. Izambard du 13 Mai 1871). Et aussi lettre à P. Demeny du 15 Mai 1871 (*op. cit.*, p. 88) : « Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute. Cela m'est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Lettre du voyant » : « La spontanéité des consciences ne saurait émaner du Je, elle *va vers* le Je, elle le laisse entrevoir sous son épaisseur limpide, mais elle se donne avant tout comme spontanéité *individuée* et *impersonnelle* »[23].

3.4 Liberté et spontanéité

La Conclusion générale de *La transcendance de l'Ego* apporte une importante précision ; on peut aisément constater que, dans l'article, la conscience transcendantale a bien été déterminée comme « spontanéité », mais pas comme « liberté ». Maintenant Sartre affirme explicitement que les deux concepts ne sont pas pour lui identiques : « la conscience, écrit-il (*TE*, p. 80), s'effraie de sa propre spontanéité parce qu'elle la sent *au delà* de la liberté ». Le rapport entre liberté et spontanéité n'est pas aisé à établir, faute d'une définition claire de la liberté par Sartre dans son article. Nous admettrons qu'elle désigne, schématiquement, la capacité de la conscience humaine de *se motiver à agir* – ou, selon une conceptualité plus tardive, de se choisir[24]. Remarquons que Sartre ne se tient pas toujours rigoureusement à sa distinction entre les deux notions, puisqu'un peu plus loin (*TE*, p. 81), la spontanéité effrayante dont il vient d'être question est assimilée à la liberté vertigineuse en l'homme. Ce qui suggère que liberté et spontanéité ne s'opposent peut-être pas aussi franchement qu'on pourrait le croire à la lecture de la phrase citée. Dans le cours de l'article certes, Sartre évite de dire de la conscience transcendantale qu'elle est libre, choisissant systématiquement de la caractériser par la spontanéité, mais cela n'implique pas d'écarter totalement l'hypothèse selon laquelle cette conscience spontanée pourrait aussi être dite en un certain sens libre.

évident : j'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute : je lance un coup d'archet : la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène ». L'allusion à une conscience anonyme (« on me pense ») constitue un point de contact avec l'essai sartrien.

[23] *TE*, p. 78.

[24] L'opposition entre motivation (loi fondamentale du monde de l'esprit) et cause (loi fondamentale de la nature) est déjà chez Husserl (*Ideen... II*, § 56). Dans *L'être et le néant*, c'est l'idée de « choix » qui devient le centre de la théorie de la liberté (choix originel ou empirique).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il ne serait en effet nullement absurde – ce serait même tout à fait sensé – d'appeler « liberté » la spontanéité pure de notre essai, en tant qu'elle est puissance infinie de recréation de « soi » *ex nihilo*. Par exemple, chez Descartes – on sait l'attraction que sa théologie exerce sur la phénoménologie transcendantale de Berlin –, Dieu est absolument libre précisément en tant que créateur *ex nihilo* de lui-même et de toutes choses (y compris des vérités éternelles). Lorsque, dans l'article, l'accent est mis sur cet aspect de recréation de « soi » *ex nihilo* de la conscience transcendantale, on peut légitimement affirmer que cela revient à doter implicitement cette conscience d'une liberté quasi-totale et infinie ; c'est précisément le cas lorsque Sartre suit la ligne de pensée qui prolonge le plus immédiatement la voie cartésienne vers la réduction transcendantale de Husserl, ce qui l'amène alors à poser une spontanéité constituant l'*Ego* (ainsi que ses rapports aux choses et personnes du monde) *à distance et comme une quasi-transcendance chosique*. D'une telle spontanéité, on ne voit pas comment on pourrait refuser d'affirmer qu'elle est absolument libre. (Ce que confirme la présence de la liberté divine au sens cartésien comme attracteur de la notion phénoménologique de spontanéité transcendantale).

D'une manière plus générale, c'est un sens tout à fait classique du concept de liberté que celui de spontanéité, comme on le voit par exemple chez Kant (dont on connaît le rôle important dans la formation philosophique du jeune Sartre). Il ne s'agit pas d'une assimilation que Kant reprend à proprement parler à son compte, mais on la trouve dans la « thèse » de la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure*. « Il faut admettre une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause en soit déterminée plus haut encore par une autre cause antérieure suivant des lois nécessaires, c'est-à-dire une *spontanéité absolue* des causes ayant la vertu de commencer *par elle-même* une série de phénomènes qui se déroule suivant des lois naturelles, par conséquent une liberté transcendantale, sans laquelle, même dans le cours de la nature, la série des phénomènes ne serait jamais complète du côté des causes »[25]. Pourquoi après tout ne pas

[25] *CRP*, p. 387. (Ici la « liberté transcendantale » est une liberté non pas légitimée par le système de la philosophie transcendantale, mais transgressant les limites fixées par cette dernière).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

suivre cette analyse en disant que la conscience transcendantale sartrienne est libre *au sens exactement où elle est spontanéité*, c'est-à-dire au sens où elle est *l'origine première* non seulement d'elle-même (elle se recrée à chaque instant), mais aussi du monde, de l'*Ego* et des leurs rapports (qui sont eux aussi créés par elle). Et pourtant Sartre réclame qu'on n'identifie pas liberté et spontanéité (même s'il n'obéit pas toujours lui-même à cette injonction).

Ce qui est certain, c'est que la liberté est en principe pour lui un concept psychologique (ou plus largement anthropologique), se situant au niveau de l'*Ego*-homme – donc du transcendant constitué –, tandis que la spontanéité est un concept transcendantal, une manière de penser la conscience constituante comme détermination de « soi » par « soi » au sens très fort de la création *ex nihilo*[26]. C'est une première différence. En outre, la liberté désigne très probablement (comme nous venons de le suggérer) la capacité de la conscience humaine de *se motiver* à agir de telle ou telle manière, sans que l'action soit l'effet nécessaire de causes antécédentes. Au niveau anthropologique, la conscience « agit », subit » et « veut » (lorsque ses motifs sont rationnels). Toutes notions qui n'ont, explique Sartre (*TE*, p. 80), aucun sens au niveau de la conscience transcendantale[27]. (L'article a longuement démontré que les états passifs et les actions étaient du psychique constitué et non du transcendantal constituant). La spontanéité, elle, se situe au delà de tout cours de motivation, puisqu'elle signifie la recréation de « soi » *ex nihilo*.

Admettons ces deux différences essentielles entre la liberté anthropologique et la spontanéité transcendantale. Reste que l'idée de recréation de « soi » *ex nihilo* implique l'affirmation incontestable d'une certaine

---

[26] Dans *L'être et le néant*, la liberté fait son entrée en scène au niveau du déploiement des fondement de l'anthropologie (étude de la « réalité-humaine »). (Les guillemets s'imposent pour le « soi » puisque la conscience transcendantale n'est pas du tout sujet, ni *Ego* ni même *ipse*).

[27] « Une description phénoménologique de la spontanéité montrerait (...) que celle-ci rend impossible toute distinction entre action et passion et toute conception d'une autonomie de la volonté. Ces notions n'ont de signification que sur un plan où toute activité se donne comme émanant d'une passivité qu'elle transcende, bref sur un plan où l'homme se considère à la fois comme sujet et comme objet. Mais c'est une nécessité d'essence qu'on ne puisse distinguer entre spontanéité volontaire et spontanéité involontaire » (*TE*, p. 81-82).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forme de liberté pour la conscience transcendantale. Si donc Sartre refuse malgré tout la liberté à la conscience transcendantale, c'est qu'il pense cette dernière sous un *autre* aspect que celui de recréation de « soi » *ex nihilo*, et ce ne peut être alors que celui de puissance ; c'est sous ce second aspect que la spontanéité apparaît *fatale* et non pas libre[28]. À vue de pays cette qualification peut signifier deux choses. D'abord que, pour la conscience humaine, la spontanéité transcendantale est une sorte de *destin*. C'est une conséquence directe du fait que l'*Ego*-homme, constitué par la conscience transcendantale, n'a semble-t-il aucun pouvoir d'agir en retour sur cette dernière ; il est, comme le dit curieusement Sartre dans sa lettre à S. de Beauvoir déjà citée (11 Octobre 1939), « délaissé » dans la conscience pure infinie. Ou, comme il le dit maintenant dans les pages de *La transcendance de l'Ego* que nous commentons : la volonté humaine est sans pouvoir aucun sur la spontanéité transcendantale[29]. L'absolue puissance de cette dernière est vécue dans la *terreur*.

Ensuite la spontanéité transcendantale *considérée en elle-même* est un destin, c'est-à-dire un mouvement fatal et non libre. Il faut se rappeler ici ce que Sartre a dit de la conscience « envoûtée » , devenue « passive », « dépassée par ce [qu'elle] produit », « dégradée »[30] ; cette évocation de la conscience captive s'impose avec d'autant plus d'évidence ici que la thèse de la fatalité de la spontanéité est posée au sein d'une analyse de l'obsession pathologique (empruntée à P. Janet). On objectera que l'adjectif « captive » qualifie en principe la conscience psychologique (l'*Ego*) et non la conscience transcendantale. Certes, mais sur la ligne de pensée où se situent les analyses que nous évoquons ici, le psychique n'est pas, par rapport au transcendantal, le tout autre, mais le transcendantal même dans sa forme altérée. (Il en

---

[28] Sartre évoque une « fatalité de la spontanéité » (*TE*, p. 82).

[29] « Le Moi ne peut rien sur cette spontanéité, car *la volonté est un objet qui se constitue pour et par cette spontanéité* » (*TE*, p. 79). Dans *L'être et le néant*, la volonté de nouveau verra son pouvoir radicalement relativisé, mais ce sera par rapport à la liberté ontologique du choix originel (non plus par rapport à la spontanéité transcendantale). « Loin que la volonté soit la manifestation unique ou du moins privilégiée de la liberté, elle suppose, au contraire, comme tout événement du pour-soi, le fondement d'une liberté originelle pour pouvoir se constituer comme volonté » (*EN*, p. 519).

[30] *TE*, respectivement, p. 62 ; p. 64 ; p. 62 ; p. 64.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

irait autrement, bien entendu, sur la ligne de pensée où l'*Ego* est quasi-transcendance chosique). En tirant donc ce fil de la spontanéité dégradée, on en arrive à dire tout à fait légitimement, comme le fait Sartre dans la Conclusion de son article, que la spontanéité transcendantale *elle-même* est une conscience captive et non libre. Qu'elle peut bien, pour le dire autrement, se rêver en conscience absolument libre, mais qu'elle ne le sera jamais réellement, parce qu'elle ne saurait se posséder dans la pleine maîtrise dans ni dans la parfaite intelligibilité. Quoiqu'il en soit, Sartre aboutit bien ici à une dissociation assez paradoxale entre spontanéité et liberté[31]. Dans *L'être et le néant* la situation se présentera très différemment. Le niveau des choix empiriques de la « réalité-humaine s'opposera au niveau ontologique du choix fondamental-ontologique, mais de part et d'autre on parlera légitimement de liberté puisqu'on parlera de choix. (Les choix empiriques de la réalité-humaine sont en quelque sorte en suspens dans un choix originaire)[32].

---

[31] Cette dissociation paradoxale a peut-être été suggérée à Sartre par un autre passage de la *Critique de la raison pure*, celui où Kant propose une solution à l'antinomie liberté-nécessité (cf. *CRP*, p. 441-452). L'Idée de la liberté (qu'on pourrait appeler liberté intelligible ou nouménale) dont Kant défend la légitimité est bien celle d'une spontanéité puisque elle signifie (*CRP*, p. 442-443) que le sujet nouménal, d'après son « caractère intelligible », « commence de lui-même ses effets dans le monde sensible ». Par ailleurs, il y a au niveau empirique et phénoménal une liberté toute différente : liberté plus apparente que réelle (puisque la nécessité règne dans les phénomènes), et que Kant appelle « pratique » (*CRP*, p. 601-602) parce qu'elle consiste à agir en fonction de motifs rationnels et non d'impulsions sensibles (*CRP*, p. 446-447). On ne peut toutefois pousser trop loin le rapprochement entre les deux philosophes. D'une part, Sartre ne place pas la spontanéité transcendantale dans un monde nouménal – c'est une existence phénoménale, dont il y a *expérience* ; d'autre part cette spontanéité tend à être véritablement chez lui gratuité absolue – sans loi et sans raison, alors que chez Kant le sujet nouménal, même lorsqu'il n'est pas encore (dans la *Critique de la raison pure*) déterminé comme sujet moral, est un sujet rationnel : le caractère intelligible est la *loi* de sa liberté nouménale. Cf. *supra*, p. 171-172.

[32] Dans *L'être et le néant*, l'ultime constituant ontologique est en principe (*EN*, seconde Partie) l'*ipse* facticiel et fini en tant qu'il mondanéise en se transcendant. Cependant la quatrième Partie de l'ouvrage, nous l'avons vu, modifie fortement la problématique onto-phénoménologique initiale en affirmant que l'ultime constituant est la *liberté*. Mais nous sommes alors dans le cadre de la fondation ontologique de l'anthropologie. Autrement dit, la liberté, qui était dans l'article de Berlin en position dérivée par rapport à la spontanéité transcendantale (en ce sens qu'elle était constituée

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il faut maintenant analyser de plus près le mode de donation de la spontanéité transcendantale qui est, selon notre Conclusion, pour une part de nature *réflexive*, pour une part de nature *affective*. Dans la mesure où Sartre, tout au long de l'article, a essayé de mettre ses pas dans ceux de Husserl (tout en critiquant il est vrai certaines de ses décisions touchant à des questions phénoménologiques disputées), il réaffirme assez logiquement que la spontanéité transcendantale se donne dans la *réflexion* pure (en négligeant donc de rappeler ce qui l'éloigne de Husserl, à savoir que cette spontanéité se donne originairement dans une irréflexion que la réflexion objectivante ne peut qu'altérer). « Il peut arriver que la conscience se produise soudain elle-même sur le plan réflexif pur. Non pas peut-être sans *Ego* mais comme échappant à l'*Ego* de toutes parts, comme le dominant et le soutenant hors d'elle par une création continuée »[33]. De ce point de vue, *La transcendance de l'Ego* apparaît comme une œuvre prolongeant la réduction transcendantale husserlienne en essayant de fournir, dans le cadre d'une phénoménologie transcendantale renouvelée, une réponse à certaines difficultés non résolues – en particulier celle de la *motivation* de la réduction transcendantale.

Sartre a déjà abordé dans son article ce problème complexe (*TE*, p. 73-74). Il a alors souligné qu'idéalement la réduction transcendantale devrait être radicalement immotivée, faute quoi elle perdait sa pureté réflexive en forgeant l'absurde *Ego* transcendantal. Il ajoute maintenant que Husserl et Fink (ce dernier dans son article des *Kantstudien*) ont accepté l'idée d'une réduction transcendantale immotivée (pour ainsi dire « miraculeuse ») – mais cela, il semble plutôt le leur reprocher[34]. Concernant Fink, Sartre pense sans doute

---

par cette dernière), devient en 1943 constituante, mais uniquement dans le cadre d'une ontologie limitée à sa fonction de fondation de l'anthropologie. Et en 1943, dans le nouveau dispositif, c'est la « volonté » qui prend la place du constitué. Dans *La transcendance de l'Ego*, la spontanéité constituante s'oppose à la fois à la « volonté » et à la « liberté ». (L'idée de volonté introduit sans doute celle de motivation *rationnelle*).

[33] *TE*, p. 82.

[34] *TE*, p. 83. « Ainsi l'*époché* apparaît dans la phénoménologie de Husserl comme un miracle ». Sartre ajoute : « On sait que Fink, dans son article des *Kantstudien*, avoue non sans mélancolie que, tant qu'on demeure dans l'attitude naturelle, il n'y a *pas de raison*, pas de « motif« pour pratiquer l'épochè ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à un passage de son article des *Kantstudien* où en effet l'adjectif « immotivée » apparaît pour qualifier la réduction transcendantale[35]. Fink veut dire par là que cette réduction « n'est en rien une possibilité de notre *Dasein* humain »[36], de sorte que c'est par un artifice de présentation inexact et trompeur que Husserl dans les *Ideen... I* la présente comme une possibilité de l'*Ego*-homme et comme une opération motivée par un problème mondain. Cette présentation défectueuse ne s'impose, selon Fink, que parce qu'il faut *exposer* la réduction et qu'on ne peut le faire que dans le langage de l'attitude naturelle.

Concernant Husserl, la question de la manière dont il traite le problème de la motivation de la réduction ne peut être expédiée en quelques lignes comme le fait Sartre (*TE*, p. 83). Il est certain qu'il ne désespère pas, comme le suggère l'essai, de la possibilité de motiver la réduction, tout en reconnaissant que cette motivation pose des difficultés d'élucidation. À la question des *voies d'accès* à la réduction transcendantale (qui n'est autre que celle des motivations des cette dernière), Husserl consacre par exemple toute la seconde Partie de ses Leçons de 1923-1924 intitulées : *Philosophie première* (distinction de la voie cartésienne et de la voie par la psychologie), ainsi qu'un grand nombre des analyses de la *Krisis* (qui ajoute un *troisième* chemin vers la réduction, partant « d'une question-en-retour sur le monde-de-la-vie donné d'avance »)[37]. Enfin, Les *Méditations cartésiennes* ne se contentent nullement, comme l'affirme Sartre (*TE*, p. 83), d'une « allusion très vague à certains motifs psychologiques qui conduiraient à effectuer la réduction » ; en vérité la motivation de ces *Méditations* est très fortement et très clairement affirmée dès leur paragraphe 2, c'est la volonté de refonder radicalement les sciences à une époque qui a perdu toute Idée d'une totalité systématique – apodictiquement et absolument fondée – des savoirs.

---

[35] E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 130.

[36] E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 129 (trad. fr. modifiée).

[37] Husserl, *Krisis* III A), titre ; trad. fr. *La crise des sciences européennes*, *op. cit.*, p. 117.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En affirmant que Husserl avait échoué à donner une motivation satisfaisante à la réduction transcendantale[38], Sartre désire peut-être suggérer que son essai constitue la première tentative sérieuse en phénoménologie de fournir une telle motivation. Cependant, à y regarder de plus près, il hésite entre deux affirmations. Selon l'une, la réduction ne peut être qu'immotivée – c'est ce qu'il a dit plus haut (*TE*, p. 73-74). Selon l'autre, la réduction est motivée, mais *affectivement* ; l'angoisse, écrit-il maintenant en ce sens (*TE*, p. 83), est un « motif permanent d'effectuer la réduction phénoménologique ».

Il y a donc un problème de cohérence de la position sartrienne. Aux pages 73-74 de l'article, l'immotivation de la réduction transcendantale est posée comme un idéal, à la page 83 elle signale plutôt un échec par rapport à un idéal de motivation. C'est que, dans la vie de l'*Ego*-homme, la réduction se présente sous deux aspects bien distincts. D'abord elle constitue un événement contingent et totalement imprévisible – comme le dit Roquentin par exemple : « ça m'a pris » – dans un café, au jardin public, devant un galet. Par ailleurs il ne s'agit pas d'une pure réceptivité à l'événement mais aussi d'une *disposition à* l'événement – précisément dans la sourde montée de l'angoisse et de la terreur précédant la crise – et en ce sens il ya motivation (affective). Quoiqu'il en soit, dans la Conclusion de l'essai, l'élucidation de la « motivation » de la réduction prend un sens très particulier qui s'éloigne fortement du sens husserlien : l'ébranlement de la vie quotidienne en totalité, par un événement imprévisible qui pour ainsi dire impose de faire retour, dans l'angoisse et la terreur, à cette spontanéité anonyme que la quotidienneté masquait. « Si « l'attitude naturelle » apparaît tout entière comme un effort que la conscience fait pour s'échapper à elle-même en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant, et si cet effort n'est jamais complètement récompensé, s'il suffit d'un acte de simple réflexion pour que la spontanéité consciente s'arrache brusquement du Je et se donne comme indépendante, l'*époché* n'est plus un miracle, elle n'est plus une méthode intellectuelle, un procédé savant : c'est une angoisse qui s'impose à nous et

[38] Cf. *TE*, p. 83 : l'échec de Husserl à fournir une motivation satisfaisante à la réduction aboutit à conférer une « sorte de gratuité » à cette dernière. Cette dernière affirmation est discutable : la réduction peut bien dans les *Méditations* apparaître comme une opération « savante » (*TE*, p. 83), elle n'en est pas pour cela une opération « gratuite » (*ibid.*) comme l'affirme Sartre un peu vite.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendantale et un accident toujours possible de notre vie quotidienne »[39]. La prise de distance par rapport à Husserl est significative. Là où Husserl cherche pour la réduction une motivation théorique, Sartre pense une motivation purement affective. Examinons les deux affects en jeu dans la révélation de la spontanéité transcendantale.

Angoisse ou terreur saisissent la conscience humaine en de rares occasions, brisant le rassurement de la vie quotidienne et rappelant cette conscience à la spontanéité transcendantale qui la porte. Le déplacement de la réflexion pure à l'angoisse – du « théorique » au « pratique », comme le dit Sartre maintenant[40] –, est aussi un glissement de Husserl à Heidegger. La terreur en revanche est un affect spécifiquement sartrien. L'exemple d'une malade de P. Janet sert à Sartre de fil conducteur pour établir, mais de manière assez confuse, que la révélation de la spontanéité pure s'effectue à la fois dans la terreur et dans l'angoisse[41]. La terreur, d'abord. « La conscience

---

[39] *TE*, p. 83-84. Le tournant ultime de l'article, d'une réduction issue de Husserl à une conversion à l'authenticité inspirée de Heidegger, crée des confusions gênantes. « L'attitude naturelle » devient le fait pour la conscience humaine de *fuir* la spontanéité transcendantale qui la porte, pour se faire annoncer ce qu'elle est par les choses du monde – au premier rang desquelles : l'*Ego*-homme. L'attitude naturelle est donc définie ainsi (*TE*, p. 83) : l'« effort que la conscience fait pour s'échapper à elle-même en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant (..) ». Cf. aussi *TE*, p. 82 : « Tout se passe comme si la conscience constituait l'*Ego* comme une fausse représentation d'elle-même, comme si elle s'hypnotisait sur cet *Ego* qu'elle a constitué, s'y absorbait, comme si elle en faisait sa sauvegarde et sa loi ». Quant à la réduction transcendantale comme libération réflexive de la conscience constituante, elle devient sursomption de l'abandon au monde par exposition, dans l'angoisse et la terreur, à la spontanéité anonyme.

[40] « Peut-être, (...) la fonction essentielle de l'*Ego* n'est-elle pas tant théorique que pratique (...). Peut-être son rôle essentiel est-il de masquer à la conscience sa propre spontanéité » (*TE*, p. 81).

[41] Rappelons que la « psychasthénie » (cf. *supra*, p. 358-359) est, à côté de l'« hystérie », l'une des deux formes principales de la névrose selon Janet. Comme ce dernier l'explique dans *Les névroses* (Paris, Flammarion, 1910, p. 353-358), elle se définit par la « perte de la fonction du réel », issue d'un « abaissement de la tension psychologique ». Elle s'exprime dans des symptômes comme l'absence de décision, de résolution volontaire, le manque d'attention, la faiblesse des croyances, l'incapacité d'éprouver un sentiment exact de la situation (*op. cit.*, p. 354). L'exemple relevé par Sartre atteste que les *idées obsédantes* constituent un symptôme particulièrement frappant des psychasthénies, car la malade est très exactement obsédée par une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'effraie de sa propre spontanéité ». La jeune mariée psychasthénique de Janet « avait la terreur, quand son mari la laissait seule, de se mettre à la fenêtre et d'interpeller les passants à la façon des prostituées »[42]. La terreur se relie à cet aspect de la spontanéité particulièrement souligné dans la Conclusion de l'article (de sorte que la référence à l'angoisse à quelque chose d'un peu artificiel), à savoir qu'elle emporte la conscience humaine dans un mouvement implacable que cette dernière ne maîtrise aucunement. On sait en effet, si l'on se reporte par exemple à la conceptualité forgée par la psychopathologie d'inspiration psychanalytique, que la terreur – ou effroi (« *Schreck* ») – comme affect spécifique distinct de l'angoisse, est intimement liée à l'irruption traumatisante d'une puissance menaçante non maîtrisable (chez Freud il s'agit d'un afflux d'excitations de nature sexuelle)[43]. Le cas de la jeune mariée peut tout à fait s'interpréter en ce sens ; ce qui la terrifie c'est qu'elle sent qu'elle *ne va pas pouvoir résister* à ses pulsions sexuelles – pour Sartre : à la puissance monstrueuse[44] de sa

---

conduite transgressive à fort contenu sexuel. Cf. P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, t. 1 (Paris, Alcan, 1903 ; rééd. Paris, L'Harmattan, 2005), p. 16 : « V..., une jeune femme mariée, se sent poussée à se mettre à la fenêtre et à faire signe aux passants pour les inviter à monter chez elle ». Le cadre philosophique dans lequel s'inscrit l'explication janétienne des psychasthénies (en particulier son concept-clé de « tension psychologique ») est très différent de celui de la psycho-phénoménologie sartrienne de Berlin. Janet fournit surtout à Sartre une « étude de cas » intéressante pour élucider le rapport de l'*Ego*-homme à la conscience transcendantale qui l'habite. En même temps, le thème d'une croyance obsessionnelle qui ne s'impose pas à la conscience *de l'extérieur* (comme dans l'« idée fixe ») passe bien de Janet à Sartre.

[42] *TE*, respectivement p. 80 ; p. 80-81.

[43] Cf. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips* ; trad. fr. A. Bourguignon, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse* (Paris, Payot, 1981), p. 50 : « Effroi (*Schreck*), peur (*Furcht*), angoisse (*Angst*), sont des termes qu'on a tort d'utiliser comme synonymes ; leur rapport au danger permet de bien les différencier. Le terme d'angoisse désigne un état caractérisé par l'attente du danger et la préparation à celui-ci, même s'il est inconnu ; le terme de peur suppose un objet défini dont on peur ; quant au terme d'effroi, il désigne l'état qui survient quand on tombe dans une situation dangereuse sans y être préparé ; il met l'accent sur le facteur surprise ».

[44] Sartre évoque (*TE*, p. 81) une « liberté monstrueuse » ; nous préférons l'expression qui fait immédiatement suite de « liberté vertigineuse ». Selon nous en effet, il faut justement *distinguer* la série spontanéité monstrueuse-destin-terreur, et la série liberté vertigineuse-possibilité-angoisse.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience transcendantale lui ordonnant de se mettre à la fenêtre et de proférer des obscénités.

Mais il y aussi l'angoisse. De fait, on peut interpréter tout différemment le cas de Janet. Prise de vertige, la malade sent au contraire qu'elle *pourrait* se mettre à la fenêtre *ou qu'elle pourrait tout aussi bien ne pas le faire* : vertige de la possibilité[45]. « C'est cette angoisse absolue et sans remèdes (...) qui nous paraît constitutive de la conscience pure et c'est elle qui nous donne la clé du trouble psychasthénique ». Si l'on tire le fil de l'angoisse, il faut souligner qu'aucune nécessité ne commande la conduite de la malade, qui reste au contraire portée par la spontanéité de recréation de soi, *la conscience humaine s'angoissant précisément devant ce pouvoir sans limite* – je pourrais littéralement à ce moment faire n'importe quoi, se dit la malade, y compris cet acte provocant de jouer en public à la prostituée[46]. Rien, absolument rien, ne lui impose d'agir conformément à son statut de jeune mariée pudique et obéissante, car selon Sartre le passé est sans force pour une conscience habitée par cette insuppressible recréation de soi *ex nihilo* qu'« est » la spontanéité transcendantale[47]. « La liberté vertigineuse de la malade, écrit Sartre, lui apparaissait à l'occasion de ce geste qu'elle avait peur de faire. Mais ce vertige n'est compréhensible que si la conscience s'apparaît soudain à elle-même comme débordant infiniment dans ses possibilités le Je qui lui sert

---

[45] *TE*, p. 81. « Il y a quelque chose d'angoissant pour chacun de nous, à saisir sur le fait cette création inlassable d'existence dont *nous* ne sommes pas les créateurs » (*TE*, p. 79). La terreur est liée à la fatalité d'une puissance, l'angoisse à la liberté comme recréation *ex nihilo* (mais Sartre mélange toujours plus ou moins ce que nous distinguons soigneusement ici. C'est encore plus flagrant dans les œuvres littéraires).

[46] *TE*, p. 83. Souvenons-nous (cf. *supra*, p. 229) de cette séquence de *La Nausée* (*OR*, p. 94) où Roquentin, pris de terreur, balbutie en s'enfuyant à travers les rues de Bouville : « Tout peut se produire, tout peut arriver ». Cette expérience métaphysique de la menaçante indétermination de la spontanéité hante les pages de l'article que nous commentons, bien que le pas ait été franchi de la littérature métaphysique à la phénoménologie transcendantale. Rappelons aussi (cf. *supra*, p. 123-124, 131-133) que dans *Les Mots*, l'angoisse de l'enfant est toujours le signal de l'expérience de sa liberté sans limites, de son indétermination radicale, faute d'une loi à intérioriser en raison de la mort prématurée père.

[47] L'analyse beaucoup plus poussée par *L'être et le néant* des rapports entre angoisse et liberté (*EN*, p. 66-82) peut éclairer les quelques lignes à peine esquissées de notre Conclusion (en gardant à l'esprit la non identité des deux problématiques).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'unité à l'ordinaire »[48]. Le vertige est vertige devant la possibilité qui toujours menace de se réaliser, *car si rien ne pousse la conscience vers elle, rien non plus ne lui interdit de s'y jeter.*

Pourquoi cet ultime tournant de l'article vers un mode de révélation de la spontanéité transcendantale de type affectif ? Plusieurs raisons peuvent être envisagées. La première a été déjà évoquée. Sartre a placé toute son entreprise de pensée sous les auspices de la phénoménologie. Ce qui implique le devoir de prolonger Husserl en renouvelant sa doctrine sur les points où il s'est trouvé placé devant d'insurmontables difficultés. Or l'idée d'une révélation affective du transcendantal permet justement de résoudre un problème selon Sartre non résolu de la phénoménologie husserlienne : celui des *motivations* de la réduction transcendantale.

Il y a une seconde raison possible. La conception selon laquelle l'angoisse, en tant que sentiment non psychologique, constitue un mode de révélation de l'existence non empirique, esquisse une convergence – assez lointaine, reconnaissons-le – entre l'article sur l'*Ego* et *Sein und Zeit*. Or, pour Sartre à l'époque, Heidegger représente déjà un penseur dont il faut chercher à se rapprocher ; il est ce phénoménologue qui a su prendre en compte fort heureusement, à la différence de son maître, les « problèmes existentiels » (*TE*, p. 17-18), c'est-à-dire qui a su sortir la phénoménologie de l'ornière d'une philosophie trop purement théorique. Bien entendu, on ne saurait pousser le rapprochement trop loin : un abîme de sens sépare ce dont l'angoisse assure la révélation chez nos deux penseurs : le *Dasein* facticiel et fini, et la spontanéité transcendantale anonyme infinie. Si la Conclusion de *La transcendance de l'Ego* fait signe vers la problématique de l'angoisse d'*Être et temps*, il ne s'agit pas plus que d'un clin d'œil puisque à Berlin Sartre, comme nous l'avons vu, n'a pas réussi à lire sérieusement Heidegger[49]. La rédaction du factum sur

---

[48] *TE*, p. 81. (Soulignement modifié).

[49] Cf. *supra*, p. 535-536. La « Note sur l'intentionnalité » et *La transcendance de l'Ego*, œuvres entièrement tournées vers la discussion critique du transcendantalisme husserlien, ne font que de rares allusion à *Être et temps*. Venant à Heidegger à partir d'une philosophie transcendantale issue de Husserl, Sartre a une nette tendance à comprendre *Sein und Zeit* comme une œuvre anthropologique – par opposition à : phénoménologique-transcendantale. *C'était exactement la tendance de Husserl à la même époque*, en particulier dans la Conférence « Phénoménologie et anthropologie » (1931), où Heidegger était vivement pris à partie. « Durant les dix dernières années,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la contingence atteste toutefois que Sartre est attiré à l'époque par une conception de la conscience humaine dans laquelle l'angoisse jouerait le rôle d'affect révélateur fondamental de son fondement métaphysique. Il n'est donc pas très étonnant de voir l'angoisse réapparaître dans l'article sur l'*Ego* lorsqu'il s'agit de décrire cette conscience humaine dans ses rapports avec son fondement transcendantal sous attracteur métaphysique.

Dans notre première Partie, nous avons déjà analysé de près les différences profondes séparant les deux interprétations de l'existant que nous sommes, par-delà la commune affirmation que l'angoisse est bien plus qu'un simple sentiment psychologique parmi d'autres – c'est pour Heidegger une affection fondamentale-ontologique[50] et pour Sartre une affection fondamentale-métaphysique. Dans *La Nausée* l'angoisse représente une expérience métaphysique d'ébranlement radical du monde familier de la conscience humaine, relatée dans un roman. Dans *Sein und Zeit* l'angoisse est, au cœur de l'analytique existentiale, l'expérience que le *Dasein* fait, dans de rares circonstances, de son pur être-jeté – d'abord dans le monde (*SUZ*, § 40) et ensuite dans son pouvoir-mourir (*SUZ*, § 50). Si l'on se reporte maintenant à notre Conclusion générale de *La transcendance de l'Ego*, les différences sont tout aussi flagrantes en ce qui concerne le problème des affects révélateurs fondamentaux. Nous en voyons trois.

La première remarque obvie c'est que, du côté de Sartre, l'angoisse a partie liée désormais avec une expérience du transcendantal. C'est une première différence nette avec *Sein und Zeit*, qui développe une analytique existentiale du *Dasein* en rupture avec toutes les philosophies transcendantales (que ce soit dans un style kantien ou husserlien).

D'autre part (*TE*, p. 87), la spontanéité transcendantale n'est pas jetée dans le monde, elle *constitue* plutôt ce dernier à distance, en même temps que l'*Ego*-homme, et comme deux transcendances se rapportant l'une à l'autre – le transcendant *purement et simplement*

---

la plus jeune génération philosophique allemande a témoigné d'une inclination croissante pour l'anthropologie philosophique (...). Le « mouvement phénoménologique » lui-même est saisi par cette nouvelle tendance. Le véritable fondement de la philosophie reposerait exclusivement en l'homme et dans une doctrine de son *Dasein* mondano-concret » (E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, trad. fr. D. Franck, Paris, éd. de Minuit, 1993, p. 57).

[50] Une « *Grundbefindlichkeit* » (*SUZ*, § 40).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chosique (externe) et le transcendant intime *quasi*-chosique. Par voie de conséquence, l'angoisse est déliée de toute relation à la facticité de l'être toujours-déjà-jeté dans le monde. Pour qu'un dialogue fructueux puisse s'établir entre Sartre et Heidegger, il faudra que *L'être et le néant* élabore une ontologie phénoménologique de l'ipséité facticielle et finie, bien au delà donc de la théorie de la spontanéité transcendantale constituante quasiment infinie sur laquelle se fonde la phénoménologie transcendantale de la conscience à Berlin.

Enfin, la spontanéité transcendantale est sans rapport avec une quelconque révélation de la mort comme attestation de l'impossibilité pour le *Dasein* de faire jamais avec lui-même un tout achevé, c'est-à-dire avec une quelconque *finitude* (l'être-pour-la-mort est, dans *Sein und Zeit*, essentiellement un être en suspens, la mort ne se réalise jamais). Car la spontanéité transcendantale sartrienne, comme nous l'avons vu, tend à être pensée sous l'attraction de l'*illimitation* de la substance spinoziste ou de *l'infinité* du Dieu libre cartésien. Ce point est réaffirmé fortement dans la Conclusion de l'article (*TE*, p. 79), lorsque Sartre établit le contraste entre la volonté finie de l'homme et cette spontanéité quasi-infinie qui le déborde parce qu'au fond il ne la maîtrise absolument pas. Il n'y de ce point de vue aucun rapprochement possible entre la révélation angoissée de sa propre mort par le *Dasein* facticiel et fini, et l'épreuve terrifiée par la conscience humaine finie de l'hyperpuissance de la spontanéité transcendantale monstrueuse ou de l'angoisse devant une création qui fulgure à chaque instant de manière totalement imprévisible. Le thème proprement sartrien est bien celui de la révélation affective de la spontanéité transcendantale de recréation de « soi » *ex nihilo*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CONCLUSION GÉNÉRALE

LE PHILOSOPHE DANS LE PALAIS DES GLACES

1. Bilan des travaux de Sartre en 1933-1934

Nous pouvons maintenant faire le bilan de l'activité de Sartre écrivain, philosophe et psychologue à l'époque où, à Berlin, il rédige une deuxième version de son « factum sur la contingence » tout en se plongeant dans la lecture de Husserl. Nous esquisserons ensuite l'évolution de la pensée sartrienne après Berlin.

À Berlin, donc, Sartre écrit dans deux registres apparemment bien distincts, mais dont nous avons essayé de montrer comment ils se relient en profondeur. Considérons les deux œuvres de phénoménologie. Entrer en phénoménologie[1], c'est accepter pour l'essentiel la démarche descriptive, c'est-à-dire la volonté de toujours puiser la pensée aux sources vives de l'intuition, ainsi que le principe de réduction de l'attitude naturelle permettant seule de libérer le champ transcendantal. Par voie de conséquence, Sartre prend ses distances avec ses premières convictions métaphysiques, qu'il n'avait jamais développées en un système cohérent et conceptuellement articulé, mais plutôt exposées dans le registre de nombreuses œuvres littéraires généralement inachevées et imparfaites (*Jésus la Chouette*, *Une défaite*, *Er l'Arménien*, *La Légende de la vérité...*) – ou bien déployées dans son Diplôme d'Études Supérieures en tant que fondement d'une psychologie de l'imagination. On peut donc considérer que les travaux de Berlin achèvent une période de travail dominée par la métaphysique : d'une part, sous la forme d'une *littérature* métaphysique ; d'autre part, sous la forme de travaux de *psychologie* à fondement

[1] Avec la rédaction de la « Note sur l'intentionnalité » et de *La transcendance de l'Ego*, œuvres dont nous avons admis avec V. de Coorebyter, M. Contat, et M. Rybalka, qu'elles avaient été rédigées simultanément à Berlin.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

métaphysique. Et qu'ils ouvrent une période d'intenses recherches placées sous le signe de la phénoménologie – transcendantale (les deux articles de Berlin), psychologique (les œuvres sur l'imagination et l'émotion), ontologique (*L'être et le néant*).

Tirons deux fils, celui de la métaphysique et celui de la psychologie.

1.1 La métaphysique

Nous avons montré que les convictions métaphysiques d'avant Berlin s'organisaient autour de quatre expériences fondamentales[2].

Celle de l'affaissement de l'existence chosique, d'où naît la conscience humaine comme spontanéité inchoative, et corrélativement de l'engluement de cette conscience dans la vie inerte des choses dont elle est issue.

Celle du désir, consubstantiel à toute conscience humaine, d'être Dieu (*ens causa sui*).

Celle de la spontanéité absolue comme recréation de soi *ex nihilo*, qui habite au cœur de toute conscience humaine.

Celle de l'existence brute et purement contingente des choses.

L'analyse précise de *La Nausée* nous a permis de démontrer que ce roman mettait en intrigue (pour reprendre une expression de P. Ricœur), *via* les crises existentielles de Roquentin, l'expérience horrifiante de la dégradation de la spontanéité de conscience par l'extériorité d'inertie – symétriquement : l'expérience d'une extériorité laissant entrapercevoir une vie captive, maladive et muette, éprouvée dans ce sentiment singulier de dégoût qui donne son nom à l'œuvre. Mais la complexité des crises configurées dans la fiction littéraire laisse aussi apercevoir l'*angoisse* devant l'imprévisible recréation de « soi » qui ébranle une conscience arrachée aux repères rassurants de la quotidienneté, ainsi que la *terreur* saisissant l'homme en proie à une monstrueuse spontanéité pesant sur lui comme un destin, et enfin la *joie* d'un possible salut par l'art.

Les premières convictions métaphysiques ont joué un rôle certain dans les études « classiques » qui devaient mener Sartre à l'agrégation de philosophie en 1929 – études qui en retour ont donné à l'écrivain

[2] Cf. *supra*, Introduction, p. 21 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

métaphysicien des éléments de conceptualisation qui lui faisaient totalement défaut au début de son chemin de pensée. Elles ont réglé le cours des admirations et des antipathies. C'est ainsi que l'idée d'une conversion à l'existence infinie (*via* la création artistique) entra en résonance avec l'idée spinoziste de salut. Lorsque Sartre n'était pas loin de croire à la possibilité d'accéder par l'art à une nécessité quasi-divine, il se rapprochait de la thèse spinoziste de la présence de l'*ens causa sui* éternel et infini en tous les modes finis. En outre, le caractère créateur de la conscience, éprouvé dans le sentiment d'une liberté quasi totale, le poussait à se réapproprier (de manière très personnelle) la conception cartésienne du Dieu absolument libre, en la rapatriant pour ainsi dire dans la conscience humaine. Par ailleurs, il était conduit à recevoir favorablement la thèse bergsonienne identifiant liberté et créativité. La conviction de la présence en l'homme d'une telle liberté le conduisit en outre à lire de près Kant, très probablement sur les conseils de R. Aron. Si le concept de liberté nouménale de la *Critique de la raison pure* avait jusqu'à un certain point quelque chose d'attirant en ceci qu'il permettait de penser une spontanéité hors de toute problématique de la motivation rationnelle (renvoyée à la psychologie), en revanche les œuvres morales de Kant dérivaient vers une inacceptable identification de la liberté avec l'autonomie comme obéissance à la loi, alors qu'il eût fallu penser la liberté comme spontanéité de recréation de soi gratuite et sans raison – hors-loi. Cependant, toutes les rêveries sur une possible divinisation-infinitisation de la conscience humaine ne pouvaient pas réellement s'établir ni se consolider, en raison d'une conviction très tôt agissante, celle d'une radicale inconsistance de la spontanéité en l'homme, qui aboutit à l'identification de ce dernier au rien-néant en manque d'être et cherchant à s'emprisonner dans le monde.

Ces convictions métaphysiques persistant encore à Berlin, il n'est pas étonnant que la phénoménologie transcendantale qui s'y élabore s'écarte largement de celle de Husserl, dont elle se réclame pourtant sans cesse. C'est qu'elle subit l'attraction de notions issues du champ de l'onto-théologie – *ens causa sui*, recréation de soi *ex nihilo*, contingence de l'existence chosique, etc. – mais non conceptualisées, configurées au sein d'intrigues littéraires et par le biais de métaphores. Les attracteurs du champ transcendantal de la première phénoménologie sartrienne ne sont pas comme tels visibles – du moins en principe – *dans* ce champ, *ils sont donnés dans les déformations mêmes*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que ce dernier subit par rapport aux exigences canoniques husserliennes : 1) disparition de l'*Ego* transcendantal au profit d'une spontanéité impersonnelle de récréation de soi *ex nihilo*[3]. (C'est le cœur de l'article sur l'*Ego*). 2) Refus de constituer *dans* cette nouvelle instance transcendantale l'être de tout étant concevable, car l'être du transcendant chosique excède radicalement et par principe le sens phénoménal qu'il a pour la conscience pure (comme l'affirme la « Note sur l'intentionnalité »). 3) Doutes sur l'absoluité pour ainsi dire absolue de la conscience transcendantale : non substantielle, cette dernière semble n'être qu'un absolu foncièrement relatif à l'être-au-monde humain où elle « s'emprisonne » en se « dégradant ». (Toutefois ces doutes restent relativement discrets dans *La transcendance de l'Ego*, ce qui contraste avec l'omniprésence dans *La Nausée* du thème de la conscience dégradée en chair repoussante). 4) *Isolement* radical de chaque spontanéité transcendantale, dont l'expérience ne s'ouvre aucunement sur l'expérience des autres spontanéités. 5) *Individualité* de la conscience transcendantale, qui n'est toutefois pas un sujet concret (un *ipse* ou une monade) ; la spontanéité transcendantale,

---

[3] L'interprétation de la conscience transcendantale comme « créatrice » – nous l'avons vu avec l'article de Fink des *Kantstudien*, que Sartre utilise dans son article sur l'*Ego* – peut se légitimer de manière proprement phénoménologique (et non pas métaphysique). La quatrième Section des *Ideen... I* justifie incontestablement l'expression de « moi créateur », apparue dans la Section précédente, pour qualifier l'*Ego* transcendantal (*Ideen... I*, *Hua* III/1, p. 281-282, trad. fr. *Idées... I*, p. 414). Husserl en effet montre dans cette ultime Section du livre que le destin de la référence du noème à l'objet réel, c'est-à-dire à l'être même, c'est d'être *constitué dans* l'évidence rationnelle. G. Berger, dans son livre : *Le cogito dans la philosophie de Husserl* (Paris, 1941, Aubier-Montaigne, p. 107 ; l'ouvrage est cité par Sartre dans *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 514, avec une erreur d'intitulé), affirme fort justement que la « constitution » husserlienne doit s'interpréter comme « intuition créatrice ». Nous maintenons pourtant que dans l'article sartrien, le sens de la création comporte un surplus de sens – issu de l'attraction du Dieu libre au sens de la théologie cartésienne – par rapport à la simple exigence d'élucidation phénoménologique-transcendantale de la création ; *la conscience transcendantale sartrienne ne constitue pas seulement l'être de l'étant, elle crée l'étant à partir de rien – plus exactement : elle tend à être interprétée comme créant l'étant à partir de rien*, cette interprétation étant d'ailleurs combattue par cette autre selon laquelle elle est toujours-déjà dégradée dans la réalité chosique où elle s'est engluée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'étant ni *Ego* ni même *ipse*, n'est *pas du tout sujet ; le champ transcendantal est sans sujet transcendantal.*

Toutes ces singularités du champ transcendantal sont l'effet d'attracteurs métaphysiques pour l'essentiel mis en intrigue dans des récit de fictions (comme *La Nausée*). Les deux registres littéraire et philosophique ne se mélangent pas. Le récit de fiction explore une expérience métaphysique concrète fortement marquée existentiellement, qui ne passe pas telle quelle dans les deux œuvres phénoménologiques. Ces dernières pour ainsi dire la *réduisent* en libérant une conscience proprement philosophante, spectatrice de son existence concrète (pour reprendre la métaphore husserlienne). Mais Sartre, tout en mettant à Berlin ses pas dans ceux de Husserl, manifeste les plus extrêmes réserves à l'égard d'un pur idéalisme de la conscience constituante – allant jusqu'à affirmer (*TE*, p. 86) une parenté entre la phénoménologie et le « matérialisme historique » ; la ligne anti-idéaliste de sa philosophie, poursuivie avec une grande cohérence, le conduit même à refuser d'éliminer de sa méditation (principalement dans sa forme métaphysique) sa propre vie concrète et singulière qui porte pour ainsi dire sa pensée – d'où le fait que les thèses développées à Berlin sont existentiellement assez marquées (tout comme les développements de la quatrième partie de *L'être et le néant*).

L'attraction que la pensée du Dieu de la théologie rationnelle exerce sur la phénoménologie transcendantale de Berlin relève d'une conviction qui s'est étayée, non seulement sur l'activité d'écrivain, mais aussi sur le travail psychologique de grande ampleur sur l'image qu'a constitué le Diplôme d'Études Supérieures. En effet, ce dernier vise à établir que la fonction psychologique appelée « imagination » se fonde métaphysiquement sur l'« esprit » humain (DES, p. 270) réinterprété comme imagination créatrice. Nous avons montré comment cette conviction selon laquelle la concience humaine est portée par une spontanéité d'autodétermination ou de recréation de soi se configurait dans une *matrice existentielle* singulière, centrée sur un sentiment orgueilleux d'auto-suffisance et de toute puissance, qui constitue la source vive du projet de devenir un « grand écrivain »[4]. Écrire c'est

[4] Ce projet, dont nous avons retracé la genèse depuis les *Mots* jusqu'au séjour à Berlin, date de la mise au net décisive du factum sur la contingence. Les *Carnets de la drôle de guerre* constituent un remarquable portrait en pied de Sartre par lui-même, tel qu'il vivait avant le cataclysme de 1939 ; ils sont rédigés dans une perspective de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'absoudre de la nauséeuse contingence dans laquelle nous sommes pris et se reconquérir comme conscience quasi-créatrice d'un quasi-monde.

1.2 La psychologie

La nouvelle philosophie transcendantale de Berlin permet de *refonder à neuf les sciences psychologiques*, puisque *La transcendance de l'Ego*, pour une part essentielle, explicite la constitution du psychique dans la conscience transcendantale (et non plus dans l'« esprit » créateur au sens métaphysique, comme dans le Diplôme). Mais en même temps elle permet une *critique* de ces sciences, qui n'ont pas nécessairement travaillé en se conformant au sens d'être dégagé par le phénoménologue. Il faut redire que la fondation – ou la critique – des travaux des psychologues ne repose pas encore à Berlin sur l'intuition de l'*essence* du psychique. La distinction capitale entre psychologie empirique et psychologie éidétique (thématisée à partir de la distinction entre expérience du « fait » et expérience de l'« es-

---

virulente autocritique de l'ancienne inauthenticité, et d'une conversion à l'authenticité constituant le socle existentiel de l'élaboration d'une nouvelle philosophie destinée à remplacer la phénoménologie transcendantale de Berlin. S. Doubrovsky interprète remarquablement, d'un point de vue psychanalytique, cet autoportrait en le confrontant aux lettres à S. de Beauvoir (« Sartre : retouches à un autoportrait », Communication au Colloque *Lectures de Sartre*, *op. cit.*, p. 99-134 ; nos réserves par rapport à ce texte portent sur l'articulation de l'interprétation existentielle et du contenu philosophique). Les notations éparses des *Carnets* convergent pour dessiner le style d'existence singulier que Sartre cherche à dépasser en 1939 : se suffire à soi-même, orgueilleusement, « dans la solitude néantisante du pour-soi » (*CDG*, p. 487) et dans une indifférence totale aux situations de la vie – stoïcisme sournois (*CDG*, p. 240). Affirmer sa liberté absolument absolue et sa translucidité de conscience purement spectatrice de ses avatars intramondains ; face aux accidents de l'existence, écrit Sartre le 11 Mars 1940 (*CDG*, p. 575), je me réfugie – comme au sommet d'une tour quand le bas est attaqué – au sein d'une conscience « suprême, absolue et contemplative » que les coups ne peuvent aucunement atteindre. Refuser la mort – « Castor dit que je me crois immortel » (*CDG*, p. 45). Sartre avant-guerre envisage d'autant moins de mourir qu'il est certain de survivre par son œuvre. Vivre sans racines et comme abstraction pure – « je suis (...) le produit monstrueux du capitalisme, du parlementarisme, de la centralisation et du fonctionnarisme » (*CDG*, p. 537). S. Doubrovsky résume d'un trait acéré : autoportait de l'artiste en courant d'air (« Sartre : retouches à un autoportrait », *op. cit*, p. 106).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sence »), qui fonde les œuvres ultérieures sur l'émotion et l'imagination, est absente des deux travaux de 1933-1934. À Berlin, Sartre phénoménologue s'essaye à fixer le *sens d'être* du psychique – mais non pas son *essence* – à partir de la constitution de ce dernier dans la conscience transcendantale impersonnelle[5].

En l'absence d'un concept de psychologie *éidétique*, l'article sur l'*Ego* ne peut pas donner de statut clair à ce que pourrait être une « psychologie phénoménologique », distinguée de la psychologie comme science empirique. On peut supposer que ces deux disciplines auraient en commun de décrire « le psychique », par opposition d'une part à la phénoménologie transcendantale de la conscience absolue, et d'autre part aux disciplines traitant, malgré leurs prétentions, du corps seul (behaviorisme, psycho-physiologie). Pour le reste, on ne voit pas la place que pourrait occuper la psychologie phénoménologique dès lors que la psychologie introspective a pour domaine la spontanéité dégradée. Ou alors il faudrait faire une hypothèse nullement explicite dans l'article. La psychologie en tant que science pourrait utiliser l'introspection comme une véritable *observation* intérieure, tandis que la psychologie phénoménologique devrait décrire les vécus en se rapprochant de la réflexion pure et non objectivante du phénoménologue transcendantal. (Husserl évoquerait ici un « parallélisme » des deux réflexions). Peut-être pourrait-on dire que la réflexion psycho-phénoménologique serait non objectivante mais naturelle, tandis que la réflexion transcendantale serait non objectivante et non naturelle

[5] De ce point de vue, *L'imagination* constitue un texte de transition, non dépourvu d'ambiguïtés. D'un côté, l'ouvrage est entièrement tourné vers la défense de la psychologie « phénoménologique » ou « éidétique » de Husserl (*Ion*, p. 103). En même temps, il s'ouvre sur une description, non pas de l'« essence » de la perception d'une feuille de papier blanc (opposée à l'« essence » de l'imagination de cette même feuille), mais bien du *sens d'être* de la conscience percevante, en tant qu'il se distingue principiellement du *sens d'être* de la chose transcendante. La perception, explique Sartre, c'est la spontanéité de conscience se faisant exister en présence de l'en soi et sur le mode de la réceptivité. Comme il n'y a ici aucune description *éidétique* de la conscience perceptive, on est dans le prolongement direct des œuvres de Berlin. Le sens ontologique de la transcendance chosique, c'est l'inertie, l'incapacité à se créer dans l'être, « l'existence en soi » (*Ion*, p. 1). Le sens ontologique de la conscience, c'est l'« être pour soi », c'est-à-dire la spontanéité de recréation de soi dans l'« existence ». Exister, pour une conscience, dit Sartre, « c'est avoir conscience de son existence » (*Ion*, p. 1).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(mais c'est une pure supputation). Même l'image de la psychologie empirique reste assez floue dans les deux textes de Berlin, qui ne citent guère que Titchener et Janet, et convoquent finalement surtout des écrivains – La Rochefoucauld, Amiel, Proust, Balzac ; de sorte que lorsque l'introspection est analysée (*TE*, p. 68-72), on peut se demander si ce qui est visé, c'est bien la démarche d'une psychologie scientifique, ou s'il ne s'agirait pas plutôt de la démarche propre à l'auto-analyse d'un écrivain (tel qu'Amiel dans son Journal intime)[6]. En outre, on ne sait pas très bien comment Sartre situe l'introspection du point de vue de sa nouvelle philosophie transcendantale.

L'introspection, chez les auteurs les plus utilisés par Sartre dans son Diplôme, était tirée vers une quasi-observation d'un psychisme choséifié, comme par exemple chez Ribot et même dans l'École de Würzbourg (fortement marquée par l'idéal expérimentaliste de la psychologie wundtienne). *La transcendance de l'Ego* confère une incontestable légitimité à cette compréhension du psychique puisque cet essai, comme son titre l'indique assez, affirme fortement en plusieurs passages la quasi-transcendance chosique de l'*Ego* psychique. (À trop insister toutefois sur le caractère de quasi-chose du psychique, on finit par ruiner cette légitimité). Mais par ailleurs d'autres psychologues – on pense à Brentano – tendaient à affirmer la spécificité de la réflexion interne (introspection) par rapport à tout idéal d'observation en troisième personne. L'article sur l'*Ego* légitime aussi cette manière de voir en affirmant que le psychique est la spontanéité transcendantale même, mais aliénée. Sartre n'a à l'évidence pas lu directement Brentano, mais par la présentation qu'en fait Husserl dans les *Recherches logiques*, il peut s'être fait une idée de ce que pouvait être une description psychologique tendant à une élucidation non réifiante du psychisme. En effet, Brentano apparaît comme un psychologue qui a su décrire réflexivement le psychique pour lui-même (comme différent des choses matérielles) – sans toutefois, bien entendu, s'élever

[6] Il paraît difficile de saisir correctement l'essence de la psychologie empirique en consultant simplement La Rochefoucauld, Balzac, Amiel, Proust. C'est sur les travaux scientifiques de Binet, des würzbourgeois, etc., qu'on peut appréhender l'introspection comme démarche empirique, et les travaux scientifiques de Piéron, Watson, qu'on peut appréhender une psychologie empirique en troisième personne. C'est la position du Diplôme d'Études Supérieures, et ensuite des œuvres de psychologie phénoménologique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à la pureté d'une description phénoménologique rigoureusement non naturaliste.

Les œuvres littéraires que Sartre utilise dans ses œuvres d'avant-guerre pour illustrer la démarche psychologique introspective n'éclairent guère le statut qu'il donne à cette dernière. Que signifie la démarche « introspective » chez Proust ?[7] Si la « psychologie » de ce dernier peut être qualifiée sommairement de « psychologie de l'inerte » (*TE*, p. 50), elle n'aligne quand même pas le psychisme sur la chose matérielle, comme tendent à le faire les travaux scientifiques d'un Ribot ou d'un H.-J. Watt. Et peut-on vraiment dire de Balzac (*TE*, p. 50) que sa psychologie fait usage d'une explication complètement naturaliste en termes de forces quasi-physiques ?

Dans le Diplôme de 1927, la situation de la psychologie n'était déjà pas absolument simple ; il s'agissait essentiellement d'une science empirique et le projet de Sartre était principalement de délégitimer la démarche des psychologues visant à réduire l'image à une représentation psychique inerte, afin de libérer une doctrine de l'imagination créatrice exprimant directement dans le registre psychique la spontanéité créatrice de l'« esprit » compris métaphysiquement. Le Diplôme relevait donc de manière très conséquente les limites de l'introspection lorsqu'elle était mise au service d'une psychologie scientifique naturaliste et objectivante. Sartre pointait les descriptions erronées des psychologues introspectionnistes de Würzbourg et doutait de la capacité de l'introspection à *saisir* l'imagination créatrice (toute saisie impliquant substantialisation). Toutefois *certains* travaux de psychologie introspective trouvaient malgré tout grâce à ses yeux, par exemple les travaux sur le « schème symbolique » d'A. Flach s'approchaient selon lui de la conception juste de l'imagination créatrice. Et, pour sa part, Sartre faisait un large usage de l'introspection dans son Diplôme. L'article de Berlin sur *l'Ego* est tout aussi complexe. À première vue, Sartre semble donner quelque fondement à une psychologie qui considérerait le psychique comme quasi-transcendance chosique – toute la critique de la phénoménologie husserlienne repose en effet sur l'idée

[7] *CDG*, p. 351 : « La psychologie d'introspection me semblait avoir donné son meilleur avec Proust (...) ». Les *Carnets* qualifient Amiel au même endroit de « maniaque de l'analyse », ce qui nous rapproche bien d'une démarche introspective, puisque pour Sartre l'introspection est essentiellement conçue comme une analyse du psychique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que si l'*Ego* n'est pas une structure de la conscience transcendantale, il est bien une structure du psychique. Par là – en négligeant l'orientation comportementaliste ou psycho-physiologiste qui se fourvoient complètement –, les travaux scientifiques de psychologie introspectionniste, c'est-à-dire utilisant la démarche d'*observation* interne du psychique, semblent légitimés. Si le psychique est donné dans une réflexion impure-objectivante et comme chose, alors il paraît tout à fait légitime de tenter de l'*observer* intérieurement, comme le fait la psychologie introspectionniste[8]. À une réserve près, très importante.

Dans *La transcendance de l'Ego,* il faut rappeler une fois encore que les affirmations sur l'*Ego*-chose sont rectifiées par celles touchant au psychique comme spontanéité dégradée. Or l'*observation* interne, dans le cadre d'une caractérisation du psychique comme spontanéité dégradée, perd l'essentiel de sa légitimité. On peut en effet douter

---

[8] La psycho-physiologie (Piéron, Pavlov, Lapicque...) et le behaviorisme restent, comme on l'a dit, invalidées, car pour Sartre elles n'objectivent pas le psychique, mais le ratent purement et simplement. (Cf. *TE*, p. 72 : le « psycho-physique », c'est le *corps* comme remplissement illusoire du Je-concept). Sartre n'ignore nullement que la démarche introspective n'est pas la seule en psychologie – il fait allusion dans *La transcendance de l'Ego* à la psychologie des « comportements » (note « d », p. 54), ce qui constitue une allusion assez claire à l'orientation behavioriste et purement naturaliste d'un Watson. Mais pour lui, le behaviorisme et la psycho-physiologie ratent le psychique. Dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, même la psychologie des « conduites » d'un Janet ou d'un Guillaume, valorisée par rapport à un behaviorisme strictement naturaliste, demeure inadéquate dans la mesure où elle néglige le *sens intérieur de la conduite pour la conscience*. Par là, l'introspection manifeste encore ses droits inaliénables. Mais, comme nous le disions au début de notre seconde Partie, si la psychologie behavioriste ou physiologique *ignore* le psychique parce qu'elle est strictement chosiste et naturaliste là ou l'introspection prend réellement en vue le psychique, cela ne signifie aucunement que l'introspection constitue une démarche parfaite et sans défaut. En réalité, son statut reste ambigu *et cette ambiguïté reflète exactement celle du psychique*. Si l'on met l'accent sur le fait que ce dernier est la dégradation de la spontanéité, l'introspection peut apparaître comme relativement inadéquate en raison de son souci d'objectiver à distance ce qu'elle observe (c'est p. ex. frappant dans l'introspection « expérimentale » de Würzbourg). En même temps, l'introspection reste quand même la meilleure démarche des sciences psychologiques pour décrire une telle spontanéité dégradée – toutes les démarches en troisième personne sont absurdes. Si l'on envisage le psychique plutôt comme quasi-transcendance chosique – et en admettant toujours que le behaviorisme et la psycho-physiologie ratent le psychique –, l'introspection se heurte à une difficulté peut-être insurmontable, puisqu'elle veut appréhender en intériorité l'extériorité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'elle constitue une démarche adéquate pour connaître le psychisme appréhendé de cette seconde manière. De fait, Sartre affirme dans son article que l'introspection est alors grevée d'une insurmontable contradiction. D'un côté, son projet est en principe d'*observer* les faits de la vie intérieure pour les étudier scientifiquement en les analysant et en les reconstruisant synthétiquement, mais en même temps le psychique par sa nature même *se refuse à ce traitement.* Il échappe en effet à l'observation par son « intimité », et à l'analyse par son « indistinction » – d'un mot : il échappe à la connaissance objective par son caractère de quasi-spontanéité (*TE*, p. 68-69). Sur cette ligne de pensée, Sartre continue donc à Berlin d'émettre de sérieuses réserves par rapport à l'introspection comme démarche de la psychologie, dès lors qu'elle est comprise comme prétention à *observer* le psychique. Ces hésitations sur le statut de l'introspection vont perdre de leur importance dès lors que Sartre – à partir de la publication de *L'imagination* – entreprend de « réduire » toute la psychologique empirique-naturaliste pour libérer une description purement éidétique du psychique.

Après avoir fait le bilan du chemin de pensée sartrien touchant à la psychologie et à la métaphysique jusqu'à Berlin, il nous reste à esquisser l'évolution de Sartre après 1933-1934.

2. Vers la psychologie éidétique

Dans les trois œuvres publiées sur l'émotion et sur l'imagination[9], l'idée capitale émerge que la psychologie empirique ne traite que de « faits », par opposition à la psychologie phénoménologique qui traite d'« essences », Sartre exploitant manifestement ici la distinction

[9] Rappelons que l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, publiée en 1939, est un fragment d'un vaste ouvrage de psychologie phénoménologique intitulé *La Psyché*. La rédaction de cet ouvrage était très avancée lorsque Sartre l'abandonna « très près de son achèvement » fin 1938-début 1939 (M. Contat, M. Rybalka, *ES*, p. 71). Selon S. de Beauvoir (*FA*, t, 2, p. 363-64), cet ouvrage prolongeait la conception du psychique proposée par *La transcendance de l'Ego* – ce qui, au vu de l'esquisse publiée, nous paraît en effet très probable. Les *Carnets de la drôle de guerre* contiennent quelques indications sur l'œuvre perdue. La plus importante (*CDG*, p. 405-406, cf. aussi *CA*, p. 255-256) montre que Sartre pensait encore dans ce texte au sein de l'horizon husserlien, donc effectivement dans le prolongement des œuvres de Berlin. La raison

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

husserlienne (*Ideen... I*, première Section, chapitre 1) entre « sciences du fait » – ou sciences de la nature – (physique, psycho-physique, sciences historiques, etc.), et « sciences de l'essence », parmi lesquelles, en un sens éminent, la phénoménologie (science de l'essence de la conscience). Par rapport aux œuvres de Berlin, on peut dire que désormais les relations entre phénoménologie transcendantale, psychologie phénoménologique et psychologie empirique sont beaucoup plus clairement dessinées. En particulier, les premières pages du chapitre consacré par *L'imagination* à Husserl sont fort bien maîtrisées[10]. La phénoménologie transcendantale, explique

---

de l'abandon de l'ouvrage, ce fut donc (outre la volonté de terminer *Le mur*), fondamentalement, la prise de distance critique par rapport à Husserl à la fin des années trente : « sa philosophie évoluait au fond vers l'idéalisme, ce que je ne pouvais admettre, et surtout, comme tout idéalisme ou toute doctrine sympathisante, sa philosophie avait sa *matière passive*, sa *hylé*, qu'une forme vient façonner (catégories kantiennes ou intentionnalité » (*CDG*, p. 405). Il y a en effet des traces, dans l'*Esquisse*, de l'acceptation par Sartre du schéma husserlien selon lequel la *forme intentionnelle* anime une *matière* (*ETE*, p. 41 : « il faut que le cadre formel de la conduite soit rempli par quelque chose de lourd qui lui serve de matière »). Sur un point important toutefois, *La Psyché* progressait par rapport à l'article sur l'*Ego* : « J'essayai dans *La Psyché*, écrit Sartre (*CDG*, p. 437), de tirer dialectiquement le temps de la liberté ». En outre, par rapport à l'évolution de la pensée sartrienne nous dessinons, *La Psyché* intégrait sans doute, si l'on se fie du moins à l'*Esquisse*, la distinction capitale entre psychologie « empirique » et psychologie « éidétique » (*ETE*, Introduction).

[10] En revanche l'Introduction de *L'esquisse d'une théorie des émotions* est beaucoup plus confuse, par son souci de faire converger artificiellement la phénoménologie transcendantale husserlienne et l'analytique existentiale de *Sein und Zeit*. Ce qui revient à effacer, c'est assez évident, l'abîme de sens séparant une philosophie de la conscience pure d'une pensée qui interprète l'étant que nous somme dans son être facticiel et fini : le *Dasein* – ou, comme le dit Sartre en anthropologisant l'analytique existentiale : la « réalité-humaine » –, interprété comme être-au-monde et anticipation de sa propre mort, mais aucunement comme conscience absolue constitutive du monde. Ce télescopage malheureux rend difficilement lisible l'élucidation des rapports entre phénoménologie transcendantale (assimilée à l'exploration de la réalité-humaine comme être-au-monde), psychologie phénoménologique (qui devient le dégagement de l'essence de telle ou telle conduite factuelle de la « réalité-humaine »), et psychologie empirique (définie comme observation des conduites de fait de cette « réalité-humaine »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sartre[11], qui s'établit par réduction de l'attitude naturelle et libération de la réflexion transcendantale, doit s'achever en intuition des structures essentielles de l'*Ego* transcendantal. La psychologie phénoménologique, elle, dégage par réflexion l'essence pure de telle ou telle fonction psychique en tant qu'invariant de l'infinité des variations possibles des faits psychiques où cette fonction est observée. La psychologie empirique, enfin, observe les faits psychiques par introspection ou comme de quasi-choses extérieures.

Que deviennent dans ce nouveau contexte les distinctions fondatrices de l'article sur l'*Ego*, entre spontanéité pure, spontanéité dégradée, et simple extériorité d'inertie ? Laissons de côté la conscience transcendantale et concentrons notre analyse sur le psychique. La toute nouvelle interprétation de ce dernier rend très difficile la comparaison avec la *Transcendance de l'Ego*. Désormais il y a une essence pure de spontanéité psychique, distincte en principe de la spontanéité transcendantale absolue, qui porte tous les actes et définit le domaine de la psychologie phénoménologique. Il y a en outre une matière psychique factuelle : des *analoga*, dont la détermination hérite de l'ambiguïté de l'*Ego* à Berlin, car ils sont des transcendants soit intérieurs soit extérieurs. Considérés dans leur ensemble, les *analoga* ont donc une parenté ontologique tout en présentant des différences. Examinons ce point.

Les analoga sont tous des *faits*, de sorte que leur sens ontologique semble bien être le même : celui de l'extériorité d'inertie. Sartre en effet, dans *L'imaginaire* (*Iaire*, p. 111), après avoir décrit de manière certaine l'essence de la conscience imageante, revient, pour étudier la nature de l'*analogon* dans l'image mentale, à la psychologie expérimentale, en commentant ainsi ce tournant : « comme dans les sciences expérimentales, nous devons faire des hypothèses et chercher des confirmations dans l'observation et l'expérience. Ces confirmations ne

[11] *Ion*, p. 139-143. À la p. 143, les expressions : « psychologie phénoménologique » et « psychologie éidétique », sont utilisées comme des expression synonymes. La formule « psychologie éidétique » apparaît dans les *Ideen... I* (*Hua Bd* III/1, p. 178 ; trad. fr. *Idées... I*, p. 268, 269). Les *Méditations cartésiennes* parlent de « psychologie purement intentionnelle » et de « psychologie interne pure » (*Hua Bd* I, p. 86 ; trad. fr. *MC*, p. 42).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous permettrons jamais de dépasser le domaine du probable »[12]. Toutefois, précise Sartre, une distinction ontologique doit être préservée entre des faits relevant de la quasi-transcendance chosique et des faits relevant de l'intimité, de sorte qu'au total les *analoga nous ramènent finalement aux anciennes équivoques de la doctrine du psychique*.

L'élucidation – par intuition éidétique – de la spontanéité de conscience portant l'intention imageante soulève des problèmes complexes, qui ne peuvent être dénoués qu'en distinguant entre l'ouvrage sur l'émotion et les deux œuvres sur l'imagination. L'*Esquisse d'une théorie des émotion*, que l'on peut considérer comme un échantillon de psychologie phénoménologique, aborde le phénomène : émotion, en tant que forme de spontanéité dégradée – donc de manière tout à fait conforme aux résultats de *La transcendance de l'Ego*. La conscience émue se fait être dans un rapport au monde où elle se prend (à la manière de la conscience qui s'endort)[13], comme si sa créativité s'amortissait dans la production de l'état émotionnel où elle commence de se perdre dans l'extériorité d'inertie. Ainsi dégradée, la conscience se faisant émue peut venir habiter la corporéité, comme sens incorporé à la matérialité des faits respiratoires, circulatoires, nerveux, etc., qui la symbolisent[14].

---

[12] *L'imaginaire* est, dans ses deux premières Parties, clairement construit sur la distinction entre une *phénoménologie* de l'image (*op. cit.*, p. 15) qui dégage l'essence pure de l'intention imageante, et une *psychologie empirique* de l'image (*op. cit.*, p. 111) qui observe les « *analoga* » transcendants sur lesquels s'édifient l'intention.

[13] Cf. *ETE*, p. 43. Dans l'émotion, la conscience « est prise à sa propre croyance, exactement comme dans le rêve, l'hystérie. La conscience de l'émotion est captive, mais il ne faut pas entendre par là qu'un existant quelconque extérieur à elle l'aurait enchaînée. Elle est captive d'elle-même, en ce sens qu'elle ne domine pas cette croyance qu'elle s'efforce de vivre, et cela, précisément parce qu'elle la vit, parce qu'elle s'absorbe à la vivre ». (Nous supprimons une virgule intempestive). Reprenant une distinction fondamentale de l'article sur l'*Ego*, Sartre ajoute que la conscience émue, si elle est bien « spontanée », n'est nullement « libre » (*ibid.*).

[14] *ETE*, p. 41. L'*Esquisse* reprend clairement les analyses de l'article de Berlin sur la conscience « envoûtée » – le terme est présent dans les deux textes (*TE*, p. 65 ; *ETE*, p. 41). La formule décisive est à la p. 42 : « Ainsi l'origine de l'émotion c'est une dégradation spontanée et vécue de la conscience en face du monde ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais *L'imagination* et *L'imaginaire* s'écartent de ce chemin en suggérant que, dans le cas de la conscience d'image au moins, *le psychique est, non pas spontanéité dégradée, mais bien spontanéité pure*. Ce qui revient, semble-t-il, à se placer cette fois, non pas dans le sillage de l'article sur l'*Ego*, mais bien du Diplôme d'Études Supérieures. (Moyennant bien sûr la différence essentielle de statut entre un texte de psychologie métaphysique et deux œuvres de psychologie phénoménologique). Revenons au tout début de *L'imagination*, lorsque Sartre décrit la perception d'une feuille de papier blanc. « Elle apparaît, dit-il, comme une *pure* spontanéité, en face du monde des choses qui est pure inertie »[15]. Ce que l'article de Berlin paraissait réserver à la conscience *transcendantale* – l'absolue spontanéité – est réinvesti ici dans la conscience *psychologique* perceptive. Il est douteux que la conscience perceptive soit spontanéité pure, mais nous laisserons ce problème de côté[16]. Dans l'étude de la conscience imageante qui se développe ensuite, l'intention imageante est pour sa part clairement caractérisée comme une spontanéité qui n'est aucunement limitée par les choses, qui est indépendante des processus corporels, tout entière « active » et « translucide »[17]. Dans un passage décisif de l'ouvrage, Sartre, après avoir rappelé la grande « loi ontologique de la conscience » – « la seule façon d'exister pour une conscience c'est d'avoir conscience qu'elle existe » (autrement dit : la conscience, dans son sens ontologique le plus propre, est spontanéité pure) –, *applique directement cette loi à la conscience psychologique imageante* : « Si donc l'image est conscience, dit-il, elle est spontanéité *pure*, c'est-à-dire conscience de soi, transparence pour soi et elle n'existe que dans la mesure où elle se connaît. Elle n'est donc pas un

[15] *Ion*, p. 1 (nous soulignons).

[16] Très certainement (cf. *supra*, p. 369, n. 8) *La Psyché* développait une doctrine de la conscience perceptive comme spontanéité, et on ne voit pas comment Sartre pouvait éviter de caractériser cette dernière comme spontanéité dégradée, *i.e.* comportant un moment de passivité. Cf. *Iaire*, p. 20 *sq.* (la conscience perceptive observe la chose, elle apprend progressivement ses déterminations, etc.) ; et p. 34 (affirmation explicite d'une passivité de la conscience perceptive).

[17] *Ion*, respectivement p. 2 ; p. 118 ; p. 120.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contenu sensible »[18]. Tout se passe donc comme si l'attracteur métaphysique de la phénoménologie transcendantale de la conscience - – la spontanéité de recréation de soi *ex nihilo* – exerçait maintenant son influence sur la psycho-phénoménologie de l'imagination. Ce qui attesterait du caractère hors série de la fonction psychique : imagination, puisque par exemple la psycho-phénoménologie de l'émotion ne conduit nullement, comme nous venons de le rappeler, à affirmer la pure activité translucide de la conscience, *au contraire*[19]. Si l'on admet qu'au moment où il rédige *L'imagination*, Sartre à déjà le projet de constituer une nouvelle philosophie transcendantale basée sur sa psycho-phénoménologie de l'image (très novatrice par rapport à celle de Husserl)[20], et reprenant le concept de spontanéité créatrice pure, on peut dire que la psycho-phénoménologie de l'imagination, dans l'ouvrage de 1936, passe dans la sphère d'attraction de la philosophie

---

[18] *Ion*, p. 126 (nous soulignons et ne revenons pas sur le verbe fautif : se connaître). On voit se profiler un problème difficile, celui de la matière de la conscience imageante. En principe, la psycho-phénoménologie à la différence de la phénoménologie transcendantale, fait une place à la *hylé*, mais comme l'intention imageante est pure spontanéité, sa matière ne pourra lui être qu'extérieure. (Nous faisons l'hypothèse que la phénoménologie transcendantale telle qu'elle est projetée dans *L'imaginaire* ne fait pas de place à la *hylé*, en consultant la Conclusion du livre – il est vrai très ambiguë et incertaine. Sartre en effet parle à cet endroit de la conscience pure comme néantisation du réel en totalité sans évoquer une possible opacification de ce néant radical par une *hylé*).

[19] *La Psyché*, dont l'*Esquisse* faisait partie, était un ouvrage dont Sartre nous dit dans ses *Carnets*, qu'il omettait d'élucider les aspects *actifs* de la conscience. Pour le dire autrement : cette œuvre se focalisait sur les aspects les plus passifs du psychique (sentiments, émotions...).

[20] Lorsque Sartre rédige, vers 1934-1935, à la demande d'H. Delacroix, un ouvrage sur l'imagination, il avance dans son travail au delà de la partie retenue et effectivement publiée (en 1936) par Alcan, c'est-à-dire *grosso modo* de l'étude critique à laquelle se réduit essentiellement *L'imagination*. On peut donc tout à fait admettre qu'il a déjà alors le projet d'une étude psycho-phénoménologique positive de la conscience imageante, ainsi que d'une philosophie transcendantale à laquelle pourrait conduire cette étude. Mais il est peu probable que, comme le suggère S. de Beauvoir (*FA*, t. 1, p. 240), il s'agisse déjà d'une esquisse de *L'imaginaire*. Cette dernière œuvre en effet innove fondamentalement au moins sur deux points par rapport à *L'imagination* : 1) en interprétant la conscience imageante comme « néantisation » ; b) en esquissant dans sa Conclusion une doctrine de la « réalité-humaine » comme liberté située constitutive du monde.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendantale de la spontanéité *créatrice* issue de *La transcendance de l'Ego*. Il n'est dès lors pas étonnant que l'affirmation husserlienne de la présence au sein de la *Bildbewusstsein* ou de la *Phantasie* de contenus hylétiques (« phantasmes »), embarrasse Sartre dans *L'imagination*. Car la phénoménologie de la conscience transcendantale comme spontanéité pure (créatrice) et transcendance d'éclatement exclut totalement (comme on le voit dans l'article sur l'*Ego* et dans la « Note sur l'intentionnalité ») qu'on introduise au sein de la conscience pure le moindre germe de passivité – en particulier sous la forme de *hylé*. Si donc la conscience imageante est spontanéité pure tout comme la conscience transcendantale, elle ne doit pas en principe contenir de *hylé*.

L'imagination, d'un côté, rend globalement hommage aux découverte géniales de Husserl – la méthode phénoménologique, la description de l'intention imageante –, mais émet simultanément les plus expresses réserves par rapport à la position *dans* la conscience phénoménologique de contenus hylétiques animés par l'intention imageante, position incompatible précisément avec l'idée que la conscience imageante serait spontanéité *pure*[21]. Ce qui revient à contester l'affirmation husserlienne selon laquelle l'imagination, en tant qu'*intuition* sensible, donnerait véritablement quelque chose « en chair et en os ». (Toutefois Sartre ne franchit pas encore nettement le pas consistant à dire que l'imagination ne donne, pour cette raison, *rien* – et donc qu'elle est *néantisation* du réel). Si l'on tire cette ligne – qui donc prend naissance dans les textes de Berlin – jusqu'au bout, on parvient à la critique radicale de la notion de *hylé* telle qu'elle apparaît dans *L'être et le néant* aux pages 17-18 et 26. Dans *L'imagination*, Sartre n'en est manifestement pas encore là, puisqu'il ne semble pas

[21] La discussion sartrienne de Husserl, dans *L'imagination*, sur cette question de la *hylé*, est très complexe. En admettant – ce point mérite discussion, mais Sartre ne s'y arrête pas – que la matière de la perception sont faite de « contenus figuratifs », en va-t-il de même de l'imagination ? Il faut distinguer alors, selon Sartre, le cas de l'image « matérielle » (« externe ») et le cas de l'image « psychique » (« mentale »). En supposant – ce point derechef mérite discussion, mais on ne s'y engage pas – que pour la *première* sorte d'imagination il y ait bien une matière figurative, on doute qu'il y en aille de même pour la *seconde* sorte d'imagination. (Cf. notre article, « Deux descriptions phénoménologiques de l'imagination », in *Sartre phénoménologue*, *Alter*, N° 10).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

remettre en cause *principiellement* la conception hylémorphique de la conscience défendue par Husserl – tant du côté de la conscience transcendantale que de la conscience psycho-phénoménologique. Il ne relève le caractère problématique de la notion de *hylé* que pour la description de l'« image mentale » et sans tirer la conclusion radicale qu'il faudrait l'éliminer purement et simplement[22]. Il essaye plutôt de *redéfinir* la *hylé* de l'image mentale de telle sorte qu'elle *soit compatible avec l'intention imageante comprise comme spontanéité pure*. Cette compatibilité ne va nullement de soi, comme on pouvait le prévoir ; on est en effet tenté d'objecter immédiatement (ce sera l'argument de *L'être et le néant*) que la spontanéité pure exclut toute passivité. Sartre prévient l'objection en suggérant, dans les dernières lignes de *L'imagination*[23], que la *hylé* de l'image mentale doit être comprise comme un « type inférieur » de spontanéité – entendons : une spontanéité dégradée –, ce qui la rend compatible avec l'intention imageante comprise comme spontanéité (pure). Le statut de cette *hylé* de l'image mentale, ainsi que son rapport avec l'intention restent en blanc dans *L'imagination*. Il revient à *L'imaginaire* d'essayer de préciser les choses.

En reprenant l'idée selon laquelle la conscience imageante serait, dans son essence purement intentionnelle, « spontanéité », *L'imagi-*

---

[22] Cf. *Ion*, p. 151 *sq.* Il y a donc un contraste entre *L'imagination* et les deux textes de Berlin, puisque ces derniers ignorent superbement la *hylé* et font comme si on pouvait décrire la conscience transcendantale, tant dans sa dimension d'immanence (cf. l'article sur l'*Ego*) que de constitution des transcendances (cf. la « Note » de la *N.R.F.*), sans aucune référence à la *hylé*. Ce contraste s'explique par la différence entre une certaine approche phénoménologique-transcendantale où le caractère créateur de la spontanéité semble imposer l'expulsion de toute passivité (donc de toute *hylé*), et une approche psycho-phénoménologique où la spontanéité est décrite en tant qu'« emprisonnée » dans le monde et susceptible d'intégrer en elle une passivité hylétique. Si l'on admet cette interprétation, il faut réaffirmer que la psycho-phénoménologie de l'imagination – plus précisément de l'image mentale – possède un statut tout à fait à part parmi toutes les autres études psycho-phénoménologiques possibles (de l'émotion, du sentiment, de la perception, etc.), puisque l'image mentale, et elle seule, semble n'être que spontanéité pure. Pour ce qui est de la conscience transcendantale, rappelons que jamais Husserl, dans les *Ideen... I*, n'envisage qu'elle pourrait, en raison de son caractère créateur, ne pas contenir de *hylé*.

[23] *Ion*, p. 158.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

naire prolonge *L'imagination*[24]. Mais par ailleurs l'œuvre de 1940 innove en caractérisant clairement cette spontanéité comme *position d'un néant*. Examinons ces deux points, qui vont nous conduire, au delà des problèmes posés par l'évolution de la psychologie phénoménologique après Berlin, aux novations touchant à la philosophie transcendantale elle-même. Observons en premier lieu que Sartre hésite, dans *L'imaginaire*, sur la manière de déterminer cette spontanéité qui constitue l'essence intentionnelle de la conscience imageante. Dans les deux premières parties de l'ouvrage, il s'agit surtout de mettre l'accent sur l'aspect actif de la conscience imageante. Les exemples typiques sont : imaginer Pierre absent, ou tel objet que l'on n'a plus dans son champ perceptif (cube, feuille de papier, arbre). Ou encore : se rappeler Pierre à partir de sa photo ou d'un tableau, imaginer M. Chevalier à partir de son imitatrice Franconville, un coureur à partir d'un dessin schématique... Dans ces exemples la conscience est active – sans cette activité imageante, le dessin schématique ne signifie plus rien, le cube cesse d'apparaître en image, etc. En outre, cette conscience est lucide : le sujet sait que Pierre n'est pas là dans la chambre (mais à Berlin), que c'est l'imitatrice Franconay et non pas M. Chevalier qui est sur scène. On peut donc assez aisément évoquer une spontanéité pure, c'est-à-dire sans trace aucune de passivité (en particulier hylétique). La conscience qui imagine, n'hésite pas à dire Sartre en réinvestissant un très ancien concept « s'apparaît comme créatrice »[25]. Toutefois, comme il s'agit désormais de poser un objet comme un « irréel » (ou comme un « néant »), le concept de création s'identifie maintenant à celui d'*irréalisation* ou de *néantisation*[26] – ce qui écarte à la fois l'interprétation métaphysique du Diplôme d'Études Supérieures (où Sartre était tenté d'affirmer, en prenant appui sur l'exemple de l'artiste de génie, que l'imagination créait un quasi-monde), et l'interprétation transcendantale de la spontanéité pure

[24] « Une conscience perceptive s'apparaît comme passivité. Au contraire, une conscience imageante se donne à elle-même comme conscience imageante, c'est-à-dire comme une spontanéité qui produit et conserve l'objet en image » (*Iaire*, p. 34).

[25] *Iaire*, p. 34 ; cf. aussi, p. 36, 288.

[26] « Néant » : *Iaire*, p. 28. « Irréel » : *Iaire*, p. 240. « Néantisation » : *Iaire*, p. 354. « Poser comme un néant » : *Iaire*, p. 28-33. Rappelons que les deux œuvres de Berlin ne contiennent que deux brèves allusions à la caractérisation de la conscience pure comme néant (cf. *Sit. I*, p. 31 et *TE*, p. 74).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme recréation de soi *ex nihilo*, dans l'essai sur l'*Ego*. À partir de *L'imaginaire*, il est acquis que si la spontanéité de conscience « crée » (en particulier lorsqu'elle imagine), c'est en ce sens très particulier où elle créée du *néant* et non de l'être. Ce qui constitue une autocritique implicite des rêveries sur le salut par l'art (même si l'imagination artistique n'est pas du tout au centre des deux livres sur l'imagination).

C'est-à-dire que *L'imaginaire* reconnaît que la spontanéité imageante, quoique pure, ne peut pas être véritablement absolue et infinie, et qu'elle est bien limitée. Sa limite se présente diversement selon les différentes formes d'imagination. Si par exemple (*Iaire*, p. 104), je regarde un tableau représentant Pierre, ma spontanéité de conscience est « fortement sollicitée », les formes et couleurs sur la toile « s'imposent presque comme une image de Pierre »[27]. Et pourtant la toile demeure, par rapport à ma spontanéité, un transcendant (et même un transcendant extérieur). Lorsqu'on passe à la conscience d'imitation, puis à la conscience du dessin schématique, l'imagination gagne encore en liberté, parce que la « matière » de l'intention imageante perd de sa force de sollicitation en s'éloignant d'une matière de type perceptif[28]. Enfin dans le cas de l'image mentale, la matière est composée d'affectivité et de sensations kinesthésiques[29] : ici encore, rien qui puisse limiter la spontanéité en immanence. On pourrait dire, en s'appuyant sur certains passages de *L'être et le néant* touchant à la liberté, que Sartre dans *L'imaginaire* accepte de conférer des limites à la spontanéité imageante sous la forme des *analoga*, mais que ces derniers demeurant toujours transcendants à la spontanéité, cette dernière n'est pas véritablement limitée et apparaît fort logiquement

[27] *Iaire*, p. 104.

[28] *Iaire*, p. 106-107. Le concept d'*analogon* rappelle évidemment celui de « contenu analogisant » que Husserl, dans la Sixième Recherche, inclut dans la conscience d'image à côté de l'intention proprement dite et qu'il différencie des « contenus présentatifs » inclus dans la conscience perceptive. Les « phantasmes », dit-il aussi, se distinguent des « sensations » (*LU*, *Hua Bd* XIX/1, p 609-610 ; trad. fr. *RL* III, p. 101). Mais Sartre innove radicalement par rapport à Husserl en refusant d'inclure l'*analogon dans* la conscience imageante. En outre, il distingue nettement les *analoga* de la perception (sensations figuratives) et de l'image mentale (non figuratifs : affects, sensations kinesthésiques), en s'éloignant par là de son maître.

[29] *Iaire*, p. 115-164.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme « créatrice ». Reste que ce dernier terme s'entend en un sens très spécial – il s'agit de créer du néant, c'est-à-dire de l'irréel.

Si donc l'imagination, dans les deux premières Parties de *L'imaginaire*, est essentiellement déterminée – du point de vue de l'intention – comme spontanéité pure (sans passivité), il faut en tirer les conséquences de manière plus décidée et moins contournée que dans *L'imagination* : la conscience imageante ne peut *jamais* contenir de *hylé* au sens de ces contenus de sensations inertes auxquels Husserl (selon Sartre) était resté attaché. Dans cette première approche de *L'imaginaire*, cette conscience est pensée comme radicalement purifiée de toute passivité, et c'est la raison pour laquelle elle tend, exactement comme dans *L'imagination*, à s'identifier à la conscience transcendantale. Cependant les deux ouvrages sur l'imagination (à l'exception de la Conclusion de *L'imaginaire*) n'évoquent quasiment pas cette conscience transcendantale qui, en bonne logique phénoménologique, doit *constituer* la conscience psychologique décrite dans ses différentes fonctions. *L'esquisse d'une théorie des émotions* en revanche, fait un effort pour régresser jusqu'à la conscience pure, mais elle tombe dans une grande confusion à cause de la volonté de rapprocher cette dernière de la « réalité-humaine totale » (*ETE*, p. 51) qui n'est autre que le *Dasein* heideggérien anthropologisé. La Conclusion de *L'imaginaire* qui, de son côté, s'oriente aussi vers cette problématique de « l'être-dans-le-monde »[30], abandonne finalement la phénoménologie de la conscience transcendantale qu'on était en droit d'attendre. C'est cette réalité-humaine qui est interprétée comme imagination constitutive de monde par néantisation de l'en soi en totalité. Avant d'en venir à l'analyse de cette Conclusion, examinons rapidement comment la troisième Partie de *L'imaginaire* revient sur le concept de spontanéité imageante purifiée de toute passivité.

Évidemment Sartre ne peut réintroduire la passivité dans la conscience imageante *à la manière de Husserl*, c'est-à-dire en incluant purement et simplement une matière *dans* la conscience imageante, ce qui créerait dans son ouvrage une insupportable contradiction. Il procède en réinvestissant le concept de spontanéité dégradée (forgé, on

[30] *laire*, p. 352, 357.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'a vu, à Berlin et largement utilisé pour élucider l'émotion), afin de rendre compte en particulier de phénomènes comme l'hallucination, l'obsession et le rêve. On observe alors que les deux traits essentiels conférés initialement à l'imagination disparaissent : rêve, hallucination et obsession, d'une part, sont des formes de conscience *passive* (et non pas active) ; en outre ce sont des formes de consciences *confuses* (et non pas lucides : l'imaginaire est plus ou moins confondu avec le réel). Sartre, qui dans ces pages de *L'imaginaire* se trouve confronté à la difficulté d'introduire une passivité *dans* la conscience imageante sans renier totalement l'affirmation de la spontanéité de l'imagination, trouve son salut dans le concept forgé dans l'article sur l'*Ego* (*TE*, p. 62) : celui d'une conscience qui n'est plus au sens fort « créatrice », mais qui apparaît pour ainsi dire « prise » par ce qu'elle « produit »[31]. Dans le rêve, l'hallucination, l'obsession, la conscience imageante qui forge des fictions se prend pour ainsi dire à son jeu au point de ne plus pouvoir l'interrompre – cette impuissance est bien constitutive d'une limitation « en immanence ».

Nous pouvons maintenant, après ce bref tour d'horizon des cheminements complexes du projet de psychologie phénoménologique après Berlin, esquisser l'évolution de la *philosophie* sartrienne entre 1933-1934 et 1943. Cette évolution – jalonnée par des textes aussi différents que l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (qui n'est pas

[31] Production *vs* création authentique, cf. *TE*, p. 59 *sq*. Sartre décrit dans *L'imaginaire* et dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* de manière très variée – il y a de véritables trouvailles expressives – cette spontanéité imageante qui n'a plus la maîtrise d'elle-même. Outre l'image de l'envoûtement qui vient de l'article de Berlin et qu'on retrouve dans *l'Esquisse* (*op. cit.*, p. 41), il évoque une conscience prise de vertige (*Iaire*, p. 270, 298), prise (*Iaire*, p. 297), prisonnière d'elle-même (*Iaire*, p. 318), fascinée (*Iaire*, p. 327). La question qui se pose c'est de savoir si le concept de spontanéité dégradée (envoûtée) permet de rendre compte de manière satisfaisante de la passivité des certains phénomènes psychiques comme l'hallucination, le rêve, le vertige. La passivité est certainement introduite sous la forme de la non-maîtrise de soi propre à ces phénomènes. Mais on peut estimer que ce sens (disons : l'auto-affection) reste en deçà d'un sens plus radical (l'hétéro-affection). Sartre lui-même dit que le vertige devant un objet irréel, tel qu'il le décrit, n'est pas passif au sens ou le serait un sentiment réel, c'est-à-dire *provoqué par une personne ou un objet réels étrangers à soi* (*Iaire*, p. 270). C'est une affection qui pour ainsi dire s'auto-entretient.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

seulement une œuvre de psychologie phénoménologique mais projette une phénoménologie transcendantale de la « réalité-humaine » croisant l'influence de Husserl et de Heidegger), la Conclusion de *L'imaginaire* (centrée sur une philosophie de la liberté située, au statut mal assuré), les *Lettres* à S. de Beauvoir, et enfin les *Carnets de la drôle de guerre* (sorte de Journal intime, mais aussi ensemble de fragments d'une philosophie à venir qui s'éloignerait du transcendantalisme husserlien en se rapprochant de Heidegger) – pose de considérables problèmes d'interprétation.

3. Le philosophe dans le palais des glaces

Résumons les principaux acquis de nos analyses antérieures. Le point de départ de l'évolution de la philosophie sartrienne de la conscience, après 1933-1934, est clair : c'est cette phénoménologie transcendantale de la spontanéité anonyme non substantielle que nous avons reconstituée en commentant la « Note sur l'intentionnalité » et *La transcendance de l'Ego*. Le point d'arrivée est beaucoup plus difficile à interpréter, puisque (nous l'avons montré dans notre Introduction), *L'être et le néant* n'est pas un livre dépourvu de considérables équivoques. C'est, dans son projet explicite, une œuvre d'« ontologie phénoménologique », mais qui subit (de manière plus ou moins avouée) l'attraction de convictions qu'on peut appeler « métaphysiques » pour deux raisons. D'abord, elles appartiennent au champ de l'onto-théologie de la tradition : questions de l'*ens causa sui*, de la contingence de l'existence par rapport à la nécessité de l'essence, de la liberté, etc. En ce premier sens, la métaphysique sartrienne s'est formée, nous l'avons vu, bien avant 1943, elle remonte à des certitudes très archaïques de la plus lointaine jeunesse. Mais, en outre, *L'être et le néant* affirme (dans sa Conclusion) que les deux questions ultimes de l'ontologie phénoménologique (celle du surgissement originaire du pour soi par effondrement de l'en soi, ainsi que celle de l'identité ou de la différence entre l'être pour soi et l'être en soi) échappent à un traitement strictement phénoménologique et relèvent d'une « métaphysique ». Le terme ayant alors un sens spécifiquement sartrien : *discipline qui questionne au delà de l'être* – que l'être soit déterminé comme essence (à la manière de Platon ou du premier Husserl), ou

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme être-constitué (à la manière du second Husserl), ou comme être dans sa différence d'avec l'étant dont il est l'être (à la manière de Heidegger), ou enfin même comme être au sens de l'ontologie phénoménologique sartrienne. De fait, c'est par un dépassement de cette dernière que se profilent les « aperçus métaphysiques » (*EN*, p. 711). En même temps, la « métaphysique » en ce sens spécifiquement sartrien théorise des problèmes qui reconduisent directement à l'onto-théologie – ou, si l'on préfère, à la métaphysique – de la tradition (quitte à prendre le contre-pied des affirmations les plus courantes de cette dernière). De sorte que les deux significations de la métaphysique présentent des rapports étroits.

Dans *L'être et le néant,* le dépassement de l'ontologie phénoménologique vers la métaphysique s'amorce au sein même de la première lorsqu'elle affronte les deux questions que nous venons de rappeler et auxquelles elle ne peut pas répondre armée des seules ressources de sa démarche canonique (la réduction ontico-ontologique)[32]. Alors elle formule, au conditionnel, deux hypothèses par lesquelles elle s'ouvre au questionnement métaphysique. D'abord, l'hypothèse selon laquelle le pour soi pourrait bien avoir surgi d'un effondrement de l'en soi. Ensuite, l'hypothèse selon laquelle cet effondrement pourrait bien être le résultat de l'avortement d'un projet archi-originaire d'auto-fondation de l'en soi (ce dernier donc ne pouvant pas être pensé comme radicalement différent du pour soi). Nous voici, avec ces interrogations, projetés au delà de l'ontologie, forcés à penser problématiquement l'« événement » (*EN*, p. 713) archi-originaire singulier qui a donné naissance à ce monde-ci dans son rapport indéfectible à cet étant singulier que nous sommes (nous autres hommes).

Entre 1933-1934 et 1943, l'évolution philosophique de Sartre est peu aisée à reconstituer. En effet, si la psycho-phénoménologie de l'émotion et de l'imagination en l'homme est correctement maîtrisée, en revanche Sartre hésite tellement sur le sens à donner au projet d'une philosophie de la conscience pure[33] qu'il se retrouve pour ainsi dire

---

[32] Cf. *supra*, p. 14 *sq.*

[33] Cette expression un peu vague désigne un champ de recherches plus fondamentales que la simple psycho-phénoménologie de l'*Ego*-homme, dans le sillage de la phénoménologie transcendantale inspirée de Husserl que Sartre a développée à Berlin,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

prisonnier d'un palais des glaces d'où il ne parvient plus à s'échapper[34]. Le destin de l'enfant des *Mots* affirmant : « J'étais *rien* : une transparence ineffaçable »[35], s'accomplit. *Chaque pensée qui se forme fait lever immédiatement une pensée contradictoire qui l'annule, avant elle-même d'être niée tout aussi immédiatement par une troisième pensée rétablissant la première*[36]. Dans ce jeu de miroirs se démultipliant à l'infini, la pensée s'échappe à elle-même sans espoir de retour ; la métastabilité, portée par une radicale mauvaise foi existentielle, envahit tout le champ du pensable. En admettant même que le « centre » de le la nouvelle philosophie soit quelque chose comme une « métaphysique de la réalité-humaine », ce « centre » se dérobe immédiatement dans un effondrement radical qui projette le penseur dans une infinité de positions contestées aussitôt qu'occupées. Faut-il poursuivre l'entreprise de phénoménologie transcendantale commencée

---

et à laquelle il reste encore attaché au tournant des années quarante. On pourrait aussi employer l'expression d'ontologie de la réalité-humaine (fondatrice de l'anthropologie), si l'on voulait plutôt pointer le rapprochement que tente Sartre à l'époque avec *Sein und Zeit*. En 1943, dans *L'être et le néant*, Sartre comprendra pour la première fois que *Sein und Zeit* développe un véritable projet d'ontologie phénoménologique et non de métaphysique (au sens d'une métaphysique de la réalité-humaine) ; toutefois il conservera la thèse selon laquelle cette ontologie phénoménologique porte une forte marque existentielle (attestée dans la thématique de l'authenticité qui, dira-t-il, déporte cette ontologie vers une éthique). Quoiqu'il en soit, la possibilité de nommer de deux manières aussi différentes le projet philosophique sartrien pendant la dizaine d'années ayant précédé la parution de *L'être et le néant*, suffit à démontrer que ce projet n'est pas clairement fixé.

[34] Nous reviendrons sur ce thème capital de la captation au miroir, présent dans *Les Mots* (*op. cit.*, p. 94-95, 130), et dans le *Saint Genet* (*op. cit.*, p. 58).

[35] *Les Mots*, p. 79.

[36] Sur le complet désarroi du penseur en 1940, cf. la lettre à S. de Beauvoir du 24 Janvier 1940 : « J'ai écrit un peu sur la métaphysique, je crois que vraiment que c'est assez bien, ce que je fais. Je retrouve le dogmatisme en passant par la phénoménologie, je garde tout Husserl, l'être-dans-le-monde, et pourtant j'arrive à un néo-réalisme absolu (où j'intègre la Gestalt-théorie » (*LC*, t. 2, p. 56). On pense à l'enfant des *Mots* (p. 73) : « Dans mon joli bocal, dans mon âme, mes pensées tournaient, chacun pouvait suivre leur manège : pas un coin d'ombre ». Lorsque Sartre dit à S. de Beauvoir le 21 Janvier 1940 (*LC*, t. 2, p. 51) que sa nouvelle métaphysique ne ressemble plus du tout à Husserl, ni à Heidegger, il simplifie : elle ressemble *et ne ressemble pas* à la pensée de ses deux maîtres.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à Berlin et prolongée jusqu'à un certain point par les travaux de psycho-phénoménologie ? Il le faut et il ne le faut pas. Faut-il se rapprocher de l'« ontologie fondamentale » de *Sein und Zeit* ? Il le faut et il ne le faut pas. Faut-il s'engager dans la nouvelle voie d'une ontologie phénoménologique qui aboutira au maître-ouvrage de 1943 ? Il le faut et il ne le faut pas. Faut-il abandonner les convictions métaphysiques de la prime jeunesse exprimées dans le registre littéraire ? Il le faut et il ne le faut pas.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que Sartre choisisse d'exprimer sa nouvelle philosophie, pour partie, dans des textes de statut très ambigu. Certes l'Introduction et la Conclusion de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, de même que la Conclusion de *L'imaginaire*, sont des textes philosophiques très classiques, mais il n'en va pas de même des *Lettres* à S. de Beauvoir et surtout des *Carnets de la drôle de guerre*[37]. Il est n'est pas aisé d'interpréter précisément le sens philosophique de textes ressortissant au genre du Journal intime d'une part, et au genre épistolaire d'autre part. Effectivement, dans ces genres littéraires relevant de l'autobiographie, la marque existentielle est beaucoup plus forte que dans de purs récits de fiction. L'auteur pour ainsi dire s'identifie au narrateur, de sorte que le moment – essentiel à la fiction littéraire[38] – de désengagement du monde réel dans lequel il vit, tend à s'effacer, rendant difficile la constitution d'un sens symbolique qui donnerait à penser. Pour un interprète comme S. Doubrovsky, surtout soucieux de comprendre l'*individu* Sartre dans les avatars de son existence concrète singulière – à l'aide d'une démarche opposant sans cesse le contenu très franc des lettres à S. de Beauvoir et la mauvaise foi du diariste lorsqu'il réécrit sa vie –, le statut autobiographique de nos deux textes constitue plutôt un avantage. Pour nous, qui cherchons à comprendre la *vérité philosophique* qui se

[37] Nous admettons que la philosophie faisant transition chez Sartre entre la phénoménologie transcendantale de Berlin et l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant* est contenue dans ces quatre textes rédigés ou publiés en 1939-1940 : *L'imaginaire* (Conclusion), l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (Introduction et Conclusion), les *Carnets* et les *Lettres* de 1939-1940.

[38] La difficulté d'ouvrir l'écrit littéraire à son sens philosophique était donc beaucoup moins grande lorsque nous analysions quelques uns des innombrables romans, contes, nouvelles, que Sartre écrivit avant la seconde guerre mondiale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

configure dans ce cours de vie singulier, la tâche est beaucoup plus ardue. Il suffit de parcourir quelques pages des *Carnets*, pour s'apercevoir que la recherche tâtonnante d'une nouvelle philosophie s'éloignant de la phénoménologie transcendantale des années trente est indissociable d'une volonté de changer existentiellement, volonté qui revient comme un leitmotiv dans le Journal sartrien. Les lois du genre étant cependant contraignantes Sartre, dans ses *Carnets*, en dépit de ses réticences et de ses ruses pour échapper à l'autobiographie[39], est condamné bon gré mal gré à jouer le jeu du dévoilement existentiel. Dès lors, pour le lecteur soucieux de reconstituer la *philosophie* du diariste, la ressource principale consiste à s'attacher à ces fragments de pure philosophie contenus dans les *Carnets*. Car, en philosophe qui pense aussi naturellement qu'il respire, Sartre se laisse aller très souvent, entre deux descriptions de ses relations amoureuses ou de ses aventures de soldat sur le front de la drôle de guerre, à l'esquisse de brillantes théories philosophiques. Mais il ne faut jamais oublier que ces théories fragmentaires ne peuvent pas être *véritablement* pures, car elles restent prises dans le tissu des événements concrets d'un cours de vie : leur complet flottement porte la marque du désarroi existentiel du penseur.

3.1 Être et ne pas être

Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, l'auteur Sartre se met en scène dans la singularité de ses traits de caractère et de ses habitudes quotidiennes : observer et analyser les moindres faits et gestes de ses camarades soldats, Mistler, Keller, Pieter ; tenir régulièrement son Journal ; écrire presque quotidiennement à S. de Beauvoir... Il relate sa vie amoureuse compliquée, sa passion jamais assouvie de lecture et d'écriture, sa manie de dégager constamment le sens philosophique des

[39] Le projet littéraire sartrien a toujours été de dévoiler le monde et non pas d'exhiber l'intimité de l'auteur – d'où la critique sévère d'Amiel, ce grand enfant qui se caresse et se dorlote (*Sit. I*, p. 32). Mon autobiographie, dit Sartre en substance, n'est pas un Journal intime mais le récit de ma confrontation au cataclysme de la guerre (*CDG*, p. 351-352). Et *CDG*, p. 74 : « ces notes qui ne parlent que de moi n'ont pourtant rien d'intime et je ne les considère pas comme telles ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conduites humaines (les siennes et celles des autres). Dans cette œuvre protéiforme, à la fois Journal de guerre et ensemble de notes philosophiques relativement structurées, écrite pour soi mais aussi pour S. de Beauvoir (et même sans doute destinée à la publication), le diariste se révèle en se masquant sans cesse, affirme telle ou telle thèse philosophique pour la renier quelques pages plus loin, cherche l'authenticité en retombant sans cesse dans l'inauthenticité. Nous sommes bien devant une existence en désintégration radicale, travaillée par un effondrement perpétuel qui la projette au quatre coins de son monde, dans une sorte d'ubiquité foncière et de pure fuite sans point d'arrêt aucun. S. Doubrovsky a raison de pointer ici une posture existentielle de foncière mauvaise foi, et débusque magistralement, grâce aux lettres, les demi-mensonges et demi-vérités de l'écrivain. C'est ainsi qu'au moment même où, dans son Journal (*CDG*, p. 475), Sartre affirme ne pas avoir le moindre sens de la propriété, il laisse entrapercevoir, au détour d'une énigmatique allusion à « quelque chose qui va très mal, là bas, à Paris », un épisode peu glorieux de sa vie amoureuse, sur lequel les lettres à S. de Beauvoir donnent toutes les précisons souhaitables et qui contredit totalement la posture dégagée du diariste. Car voici ce qui se passe dans la capitale : depuis les révélations de Colette X (l'une des maîtresses de notre penseur), Wanda Kosakiewicz (autre élue jalouse) se répand partout en affirmant que notre philosophe soi-disant détaché de tout n'est en réalité qu'un « bouc obscène ». Sartre a beau se scandaliser du qualificatif (*CDG*, p. 476), le fait est que dans sa brillante analyse philosophique de la notion de propriété, il n'a pu passer sous silence sa sexualité fortement marquée par le désir d'appropriation sadique[40] qu'avec la plus parfaite mauvaise foi. Au lecteur futur de ses *Carnets*, il ne ment jamais tout à fait, sans pour cela lui dire toute la vérité ; la situation est l'équivoque même d'une

[40] Car c'est bien de cela qu'il s'agit dans les révélations de Colette X. Cf. *LC*, t. 2, p. 93 : « N'allez pas imaginer des bacchanales, écrit Sartre à S. de Beauvoir, il n'y a rien eu que je ne vous aie dit. Mais c'est l'atmosphère de canaillerie sadique qui ressuscite aujourd'hui et qui m'écœure ». Que le sadisme ait partie liée avec le désir d'appropriation, c'est ce qui ressort en toute clarté de *L'être et le néant*. Cf. *EN*, p. 469 : Le sadique « veut la non-réciprocité des rapports sexuels, il jouit d'être puissance appropriante et libre en face d'une liberté captivée par la chair ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transparence troublée par une impalpable insincérité, d'une opacité qui laisse transparaître la sincérité. Dès l'époque de l'École normale, explique Sartre dans son douzième Carnet (*CDG*, p. 512), « il régna dans mon esprit une clarté impitoyable, c'était une salle d'opération, hygiénique, sans ombres, sans recoins, sans microbes, sous une lumière froide. Et pourtant, comme l'intimité ne se laisse jamais complètement expulser, il y avait tout de même, au delà de cette sincérité de confession publique ou plutôt en deçà, une espèce de mauvaise foi qui était bien à moi, qui était moi, non pas tant dans le fait de garder les secrets que plutôt dans une certaine manière de m'évader de cette sincérité même et de ne pas m'y donner ».

La conséquence, c'est que les positions philosophiques des *Carnets* et des *Lettres* (mais aussi jusqu'à un certain point de *L'imaginaire* et de *L'esquisse d'une théorie des émotions*), portent la marque de la mauvaise foi de leur auteur. *L'être et le néant* éclaire bien la nature de ce qu'on pourrait appeler la croyance auto-destructrice. Dans le monde du penseur de mauvaise foi, explique Sartre en 1943, « un type d'évidence singulier apparaît : l'évidence *non persuasive*. La mauvaise foi saisit des évidences, mais elle est d'avance résignée à ne pas être remplie par ces évidences, à ne pas être persuadée et transformée en bonne foi »[41]. À l'arrière-plan de cette instabilité foncière des convictions philosophiques en 1939-1940, il y a le fait que Sartre vit une crise existentielle marquée par la désagrégation de sa manière de vivre d'avant guerre (qu'il qualifie désormais d'« inauthentique »), sans se résoudre cependant à l'abandonner franchement pour une nouvelle « authenticité », de sorte qu'au final il se retrouve inlassablement ballotté entre valeurs contraires. Le portrait en pied[42] du

[41] *EN*, p. 109. Sartre ajoute (*ibid.*) : la pensée de mauvaise foi possède une « structure métastable ». Selon nous, cette structure caractérise dans son principe même la philosophie sartrienne de 1939-1940.

[42] Pour une interprétation psychanalytique de ce portrait, cf. S. Doubrovsky : « Sartre : retouche à un autoportrait ». Le Carnet XII est très riche en notations autobiographiques qui viennent étayer les considérations philosophiques. Le concept de désir « empoisonné » est dégagé sur le cas Bianca Lamblin (*CDG*, p. 448). La théorie de l'« appropriation » (*CDG*, p. 472-475) révèle bientôt son rapport intime, non seulement avec les avatars du triangle amoureux Sartre-Colette-Wanda, mais aussi avec le côté flambeur du jeune Sartre (« j'ai besoin de dépenser », j'aime voir l'argent « couler hors de mes doigts et s'évanouir » ; *CDG*, p. 478), et enfin avec le projet

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophe-soldat atteste de cette oscillation constante entre authenticité recherchée et retombée dans l'inauthenticité, qui le plonge « dans un état d'angoisse misérable et dissipée » (*CDG*, p. 318). Inauthentique, Sartre l'est principalement par sa constante fuite devant les situations où il se trouve jeté[43]. Soldat au front, il passe l'essentiel de son temps – jusqu'à onze heures par jour ! – à lire et surtout à écrire pour un

---

sartrien très singulier de s'approprier le monde par l'écriture. L'esquisse d'élucidation métaphysique de l'amour comme désir de posséder l'autre pour justifier sa propre existence (*CDG*, p. 492-499) se prolonge par une auto-analyse de l'« impérialisme » amoureux par le diariste (*CDG*, p. 499, 501-509). Sartre par ailleurs suggère que la conception même de la réflexion philosophique comme mise à distance objectivante de soi par un spectateur désintéressé (celle que par exemple Husserl où Descartes théorisent et pratiquent, et Sartre à leur suite, dans l'article sur l'*Ego*), s'enracine dans une attitude existentielle singulière : dans le cas de Sartre, les *Carnets* décrivent une vie marquée par la translucidité pure du régime réflexif qui détruit tout naturel. Remarquons dans le même sens comment, dans le Carnet XIV, Sartre relie la philosophie transcendantale de son article sur *l'Ego* à cette idiosyncrasie qui le pousse à se « réfugier en haut de la tour, quand le bas est attaqué » (*CDG*, p. 576). Tout ceci renvoie à une certaine ambiguïté dans les rapports de Sartre à l'idéalisme à cette époque : il maintient une forme de posture idéaliste (issue de Husserl et inscrite dans la défense d'un transcendantalisme), *mais en même temps et surtout il refuse de passer sous silence la vie concrète ou s'enracine son projet philosophique.*

[43] Le premier aspect de l'« inauthenticité », dans la doctrine des *Carnets*, c'est la non assomption de la *facticité* – la tendance à se penser comme être nécessaire. « L'inauthenticité, affirme Sartre en ce sens, consiste à se chercher un fondement pour « lever » l'irrationalité absurde de la facticité » (*CDG*, p. 495). (Le concept proprement heideggérien de « facticité » fait son apparition dans les *Carnets* où il tend à remplacer celui de « situation » qui domine dans la Conclusion de *L'imaginaire*). Non seulement, en ce sens, la posture de l'écrivain risque de devenir inauthentique – si du moins l'écriture a pour fonction, comme dans les convictions les plus anciennes et les plus enracinées du jeune Sartre, de sauver l'individu de sa contingence et de sa gratuité –, mais aussi le désir de la Valeur, inhérent à tout existant. Cependant l'inauthenticité, selon les *Carnets*, c'est en outre la non assomption de la *liberté* – la tendance à se faire chose : « la réalité-humaine se voile (...) par lassitude le fait qu'elle est condamnée à se motiver elle-même » (*CDG*, p. 318). De ce point de vue, Sartre peut s'accuser d'inauthenticité dans la mesure où il lui arrive de fuir ses responsabilités en cherchant des excuses pour telle ou telle de ses conduites. Cf., plus tard, dans *L'existentialisme est un humanisme* (Paris, Nagel, 1970, p. 84-85), la distinction entre les « lâches » (qui se masquent à eux-mêmes leur « liberté totale ») et les « salauds » (qui se masquent à eux-mêmes « la contingence même de l'apparition de l'homme sur terre »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

public futur (*CDG*, p. 262-63). Aimé – sous le regard attentif de S. de Beauvoir – par Bianca, Wanda, Colette, il évite soigneusement la première lors d'une permission à Paris, tout en fuyant à demi la seconde, et en abandonnant carrément la troisième. « C'est vrai, écrit-il (*CDG*, p. 254) à propos de son incapacité à s'engager réellement dans la moindre relation affective, je ne suis pas authentique, ce que je sens, avant même que de le sentir, je sais que je le sens. Et je ne le sens plus qu'à moitié, alors, tout occupé à le définir et à le penser. Mes plus grandes passions ne sont que des mouvements de nerfs ». L'authenticité[44] ne peut dès lors constituer qu'une exigence toujours renaissante et toujours détruite par la rechute dans l'inauthenticité. Il y a sans doute une cause profonde à ces échecs répétés, c'est que la conversion à l'authenticité, en raison même de la façon dont Sartre caractérise à l'époque la réalité-humaine, se heurte à une redoutable difficulté. Du fait même que la réalité-humaine a pour trait caractéristique le désir d'être cause de soi – ce thème, appelé à un bel avenir dans la future ontologie phénoménologique, apparaît dans les *Carnets*[45] – et que d'autre part ce désir semble tout fait inauthentique (puisqu'il consiste à fuir sa contingence vers l'être-nécessaire), la réalité-humaine paraît bien comporter originairement une dimension d'inauthenticité qui rend très problématique toute « conversion » à l'authenticité. Cette dernière, ne pouvant prendre la forme d'une négation pure et simple d'un désir constitutif de la réalité-humaine, doit plus probablement consister dans une sorte de non participation à ce désir, un peu comme chez Husserl, lors de la réduction transcendantale, le philosophe cesse d'accomplir la position d'existence qui traverse sa croyance au monde[46].

Mais, pas plus qu'il n'y a dans les *Carnets* de conversion effective à l'authenticité – tout au plus nous présente-t-on un individu oscillant

---

[44] Sartre définit ainsi l'authenticité : « l'assomption de ma liberté doit s'accompagner évidemment de celle de ma facticité » (*CDG*, p. 321). Et : « Être authentique c'est réaliser pleinement son être-en-situation (...), avec cette conscience profonde que par la réalisation authentique de l'être-en-situation, on porte à l'existence plénière la situation d'une part et la réalité-humaine d'autre part » (*CDG*, p. 244).

[45] *CDG*, p. 316, 318, 346, 433.

[46] Être inauthentique, ce serait désirer être Dieu *en croyant au caractère réalisable* de ce désir, et donc *en s'engageant dans* ce dernier. Être authentique, comme nous venons de le suggérer, ce serait laisser flotter ce désir *sans s'y engager*, parce qu'on aurait conscience de son caractère principiellement irréalisable.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sans cesse de l'inauthenticité à l'authenticité et inversement –, pas plus dans ce Journal de guerre le projet philosophique ne parvient à cristalliser ni prendre forme.

3.2 L'abandon et le maintien du projet transcendantal.

Les *Carnets* expliquent que l'abandon de *La Psyché* en 1938 a signifié l'adieu à l'idéalisme transcendantal de Husserl[47]. On pourrait donc croire qu'en 1939-1940 la question est réglée, c'est-à-dire que Sartre a tourné définitivement la page de la phénoménologie transcendantale pour essayer d'élaborer cette « métaphysique de la réalité-humaine » dont il croit pouvoir trouver l'anticipation dans *Être et temps*. *Or la page n'est nullement tournée.*

Rappelons d'abord l'origine de l'expression « métaphysique de la réalité-humaine » que nous employons ici. Le 15 Janvier 1940, Sartre note dans son Carnet une phrase capitale d'un passage du livre *Kant et le problème de la métaphysique* de Heidegger, traduit par Corbin dans son anthologie de 1938 ; nous la citons à nouveau[48] : « La métaphysique de la réalité-humaine n'est pas seulement une métaphysique *sur* la réalité-humaine ; c'est une métaphysique venant... à se produire *en tant que réalité-humaine* »[49]. Il y a bien emprunt à Heidegger (anthropologisé), mais Sartre est loin d'adhérer à l'époque sans réserves à *Sein und Zeit*. Le 18 Octobre 1939 par exemple, il écrit dans son Carnet (*CDG*, p. 139) : « Nous ne sommes point seulement, comme le croit Heidegger, réalité humaine. Nous sommes conscience transcendantale qui se fait réalité humaine ». Dans une lettre du 31 Octobre 1939, il explique à S. de Beauvoir qu'il a travaillé dans son Carnet à une conciliation de Husserl et de Heidegger – preuve qu'il espère toujours pouvoir conserver ses anciennes bonnes relations avec

---

[47] *CDG*, p. 405 (1-02-1940).

[48] Cf. *supra*, p. 59, n. 107 ; p. 233, n. 49.

[49] *LC*, t. 2, p. 39. Sur la traduction de *Dasein* par « réalité-humaine » chez H. Corbin, cf. *supra*, p. 44, n. 71 ; p. 59, n. 105 ; p. 233, n. 49 ; p. 633, n. 102. Dans la suite de notre exposé, nous conservons donc le terme de « réalité-humaine » puisque nous ne nous plaçons pas dans la perspective de la restitution de la pensée heideggérienne dans sa vérité, mais dans la perspective de la réappropriation sartrienne de cette pensée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Husserl (tout en lui tournant le dos pour cheminer en compagnie de Heidegger). Il y a de nombreuses traces de ces liens maintenus avec un transcendantalisme d'inspiration husserlienne. Le 10 Octobre 1939, Sartre rédige dans son premier Carnet une réponse à S. de Beauvoir qui l'interrogeait sur le contraste entre la réalité-humaine finie et le monde infini dans lequel elle vit. Nous avons analysé sa réponse[50], très étonnante en ceci qu'elle manifeste *qu'à cette date encore*, Sartre reste attaché au concept de spontanéité transcendantale infinie forgé à Berlin. Mais cette infinité transcendantale, toujours vivante dans la pensée de Sartre, est en même temps contestée par l'émergence du concept de réalité-humaine comprise comme néant fini et facticiel. D'où des formules pour le moins embarrassées comme celle-ci (*CDG*, p. 316) : la recherche de la valeur par la volonté est « la structure transcendantale de la réalité-humaine ». Confirmant son attachement à ses anciennes convictions, Sartre écrit le 21 Décembre 1939 dans son Carnet (*CDG*, p. 365) : « Le Néant est un infini puisqu'il ne saurait être borné que par lui même ». C'est un écho direct de la formule de *La transcendance de l'Ego* (*TE*, p. 23) : « La conscience ne peut être bornée (comme la substance de Spinoza), que par elle-même ». D'une manière générale, on observe dans les *Lettres* et les *Carnets* une fixation à la doctrine de la conscience infinie en l'homme directement issue du transcendantalisme de Berlin, en dépit d'une volonté de penser la finitude insurmontable de la réalité-humaine dans le sillage de Heidegger. Si Husserl d'ailleurs avait été définitivement abandonné en 1939-1940, on ne comprendrait pas qu'il joue un rôle si essentiel dans la construction de l'ontologie phénoménologique de 1943.

En outre, les travaux de psychologie phénoménologique (qui se poursuivent jusqu'en 1940) appellent bien apparemment une phénoménologie transcendantale comme leur fondement nécessaire. La Conclusion de *L'imaginaire* esquisse-t-elle cette phénoménologie transcendantale fondatrice ? On serait tenté de répondre positivement. Et pourtant rien n'est moins sûr, car Sartre y affirme que cette fondation devrait sans doute être assurée par une « métaphysique » (*Iaire*, p. 344). Cependant, il hésite finalement (*ibid.*) à appeler « métaphysique » (comme le feraient, dit-il, « beaucoup de phénomé-

[50] Cf. *supra*, p. 630-635. Cf. aussi *CDG*, p. 115, 123, 126-127, 316, etc.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nologues »), cette discipline fondatrice. L'hésitation envahit tout le champ de pensée.

Lorsque *L'imaginaire* s'achève, le lecteur s'attend en principe à trouver les linéaments d'une nouvelle philosophie transcendantale. D'abord, la démarche d'ensemble de l'ouvrage semble s'inspirer du criticisme kantien puisque Sartre apparemment projette dans sa Conclusion (*Iaire*, p. 343) de dégager la forme de conscience pure qui soit la *condition ultime de possibilité* de l'imagination comme conscience empirique[51]. La condition *première* de possibilité de l'imagination comme fait empirique, ce serait, suggère-t-il, l'« essence » de la conscience imageante décrite par la psycho-phénoménologie. Mais cette essence à son tour aurait comme condition de possibilité la conscience pure déployée par la philosophie transcendantale comme condition *ultime* de possibilité de l'imagination empirique. La question sartrienne (*Iaire*, p. 343) : « Que doit être la conscience en général s'il est vrai qu'une constitution d'image doit toujours être possible ? », résonne incontestablement comme un écho de la question

---

[51] Sartre explique (*Iaire*, p. 345) que la Conclusion de son livre est exposée selon une « méthode régressive », c'est-à-dire « par les procédés ordinaires de l'analyse critique » – cette dernière expression semble bien renvoyer à Kant. Mais, ajoute-t-il (cette fois-ci de manière non kantienne, en hommage explicite à Descartes et implicite à Husserl), l'intuition directe de la conscience pure permet en sens inverse de *progresser* vers la psychologie phénoménologique des fonctions psychiques. Il précise que l'idéal aurait été d'utiliser la méthode progressive phénoménologique, mais que, compte tenu de l'inculture du public français en matière de phénoménologie, il a utilisé la méthode régressive d'inspiration kantienne. L'*Esquisse d'une théorie des émotions* peut être rapprochée de ces remarques cursives. La pensée sartrienne y est plus développée, mais dans une grande confusion due au télescopage des références à la phénoménologie transcendantale husserlienne et à l'analytique existentiale heideggérienne (anthropologisée). Nous allons revenir sur l'*Esquisse*, disons simplement ici que dans son Introduction (*ETE*, p. 11-12), Sartre distingue, dans l'étude de la conscience émue, deux disciplines liées à deux démarches différentes. D'abord il existe une « *phénoménologie* de l'émotion » qui porte sur l'émotion « comme mode existentiel de la réalité-humaine ». Si l'on néglige le parasitage gênant par le vocabulaire de l'analytique existentiale, on retrouve ici la démarche intuitive directe évoquée par *L'imaginaire*. Ensuite, il y a une « *psychologie* pure » de l'émotion (représentée par l'ouvrage publié), qui dégage l'essence de l'émotion à partir des situations concrètes où un homme, aux prises avec son monde, s'émeut – on reconnaît ici la démarche régressive de *L'imaginaire* (parasitée elle aussi par la conceptualité de l'analytique existentiale). (Cf. aussi *ETE*, Conclusion, p. 51-52).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

directrice de la *Critique de la raison pure* : que doit être ultimement la conscience pure pour que la connaissance objective (qui existe de fait sous la forme des jugements synthétiques *a priori* des mathématiques et de la science de la nature) soit possible ? De part et d'autre le questionnement a un tour régressif : du fait à ses conditions pures de possibilité. Toutefois – on connaît les préventions de Sartre par rapport au criticisme kantien et en particulier à sa démarche régressive (*TE*, p. 13-16) – le contenu des deux transcendantalismes (si l'on maintient toujours l'hypothèse selon laquelle la Conclusion de *L'imaginaire* tente de déployer une nouvelle philosophie transcendantale) diverge fortement, malgré une ressemblance apparente. D'un côté, chez Kant, le questionnement sur les conditions de possibilité de la connaissance vraie aboutit à dégager régressivement l'unité originairement synthétique de l'aperception, c'est-à-dire l'*Ego* transcendantal constitutif du champ du champ de l'expérience, dont il n'y a aucune intuition possible. De l'autre, chez Sartre, il existe bien une intuition (par réflexion pure) de la spontanéité transcendantale constitutive de monde, qui permet ensuite de comprendre (toujours intuitivement) l'imagination comme pure fonction psychique. Remarquons en outre que la Conclusion de *L'imaginaire* tend à déterminer cette spontanéité constitutive comme *imagination* (identifiée à la liberté néantisante), ce qui cette foi-ci nous éloigne de Husserl plus que de Kant[52].

---

[52] Cf. *Iaire*, p. 358 : « c'est parce qu'il est transcendantalement libre que l'homme imagine ». Dans le § 111 des *Ideen... I*, Husserl distingue soigneusement la « modification de neutralité » (donc la réduction, qui en est l'exemplification exemplaire) et l'« imagination » (« *Phantasie* »), qui se définit de manière très spécifique comme modification de neutralité appliquée au souvenir. Si donc, dans *L'imaginaire*, l'accès au champ transcendantal tend à être déterminé comme néantisation-irréalisation généralisée, il n'en va pas de même chez Husserl. De son côté, la *Critique de la raison pure*, dans sa première édition, développe une doctrine de l'imagination transcendantale que la seconde édition va plus ou moins recouvrir en redonnant à l'entendement le rôle principal dans la constitution du champ de l'expérience. Ce problème est au centre du livre de Heidegger sur Kant, dont Corbin avait traduit en 1938 les quatre derniers paragraphes. (Sartre relut ces derniers le 15 Janvier 1940, comme en atteste la lettre à S. de Beauvoir déjà évoquée). Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, *op. cit.*, p. 124 ; trad. fr. *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 193), cite cette phrase capitale de la première édition de la Déduction transcendantale (*Kritik der reinen Vernunft*, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1956, p. 182 ; trad. fr. Barni, p. 657) : « Il y a donc en nous une imagination

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Et pourtant cette Conclusion s'inscrit bien par certains aspects dans un horizon husserlien (quoique, comme toujours, dans une certaine infidélité au maître). Sartre, par exemple, affirme d'entrée de jeu (*Iaire*, p. 344) que la question des conditions ultimes de possibilité de l'imagination empirique doit être résolue *par la phénoménologie*. Qu'il s'agisse ici de la phénoménologie transcendantale husserlienne, c'est ce qu'indique sans ambiguïté ce bref passage d'hommage à Husserl (*Iaire*, p. 343-344) : « Après la réduction phénoménologique, nous nous trouvons en présence de la conscience transcendantale qui se dévoile à nos descriptions réflexives. Nous pouvons ainsi fixer par des concepts le résultat de notre intuition éidétique de l'essence « conscience ». Or, les descriptions phénoménologiques peuvent découvrir, par exemple, que la structure même de la conscience transcendantale implique que cette conscience soit constitutive d'*un* monde ». Dans cette présentation de la réduction transcendantale, Sartre réaffirme cette vérité qu'il avait déjà aperçue dans *L'imagination* (*Ion*, p. 140), à savoir que chez Husserl la conscience transcendantale possède une structure essentielle, de sorte que la philosophie transcendantale ne doit pas être une simple science empirique de l'expérience transcendantale factuelle, mais une éidétique. L'allusion, dans notre passage de *L'imaginaire*, à la *constitution* du monde, suggère que Sartre a bien ici en vue les problèmes proprement transcendantaux et non plus seulement psycho-phénoménologiques comme dans l'ouvrage qu'il achève. (Ouvrage dans lequel le style phénoménologique husserlien était très perceptible dans la volonté de produire une description psycho-phénoménologique de l'*intention* imageante avec son mode de

---

pure (*reine Einbildungskraft*), comme faculté fondamentale de l'âme humaine (*Grundvermögen der menschlichen Seele*) servant *a priori* de principe à toute connaissance ». Rappelons que le Diplôme d'Études Supérieures conférait à l'imagination pure – mais c'était alors comme faculté *métaphysique* – la fonction de quasi-création d'un quasi-monde. Il n'est pas impossible que le concept kantien d'imagination « transcendantale » (« pure », « productrice ») ait joué un rôle dans la rédaction de la Conclusion de *L'imaginaire*. Quoiqu'il en soit, cette affirmation pose des difficultés du point de vue phénoménologique (va-t-il de soi que la conscience transcendantale puisse être déterminée comme imagination ?), et elle ne sera pas conservée dans *L'être et le néant*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

croyance spécifique, ainsi que des *contenus analogisants* animés par cette intention)[53].

Par ailleurs, les dernières pages de la Conclusion de *L'imaginaire* assument explicitement un questionnement transcendantal d'inspiration plutôt husserlienne (malgré une conceptualité parfois proche du criticisme). Sartre distingue en effet une liberté (ou imagination) « empirique » et une liberté (ou imagination) « transcendantale ». L'imagination transcendantale constitue le monde par néantisation du réel en totalité, tandis que l'imagination empirique se produit au sein de ce monde pré-constitué dont elle nie « quelque chose » (elle est donc intramondaine, si l'on veut éviter le terme plutôt criticiste d'« empirique »). L'imagination intramondaine est, peut-on dire aussi, une « réalisation » de l'imagination transcendantale (*Iaire*, p. 358-361), tout comme l'*Ego*-homme dans *La transcendance de l'Ego* était une réalisation de la conscience transcendantale par emprisonnement dans le monde. Elle incarne une certaine activité du psychisme humain, celle précisément que tout le livre a essayé de décrire en en dégageant l'essence.

En suivant cette ligne d'interprétation, la Conclusion de *L'imaginaire* proposerait, par rapport aux deux œuvres de Berlin, une nouvelle manière de penser la constitution du monde dans la conscience transcendantale[54]. Mais, à supposer donc Sartre s'engage bien dans l'ébauche d'une nouvelle phénoménologie transcendantale (nous allons voir dans un instant ce que cette hypothèse a de contestable)[55], on

---

[53] Bien entendu, le rapprochement entre les démarches de Husserl et de Sartre n'empêche nullement de fortes divergences dans le contenu de leurs interprétations respectives de l'imagination, la principale étant justement au cœur de ces pages de la Conclusion de *L'imaginaire* : Sartre – et non Husserl – pense la constitution de l'image comme néantisation (*Iaire*, p. 346-348).

[54] Le thème d'une « constitution » du monde par la conscience transcendantale imageante apparaît explicitement aux p. 352 et 357 de *L'imaginaire*. L'idée d'une intuition apodictique de la conscience transcendantale dans la réflexion est issu de Husserl. (Cf. *Iaire*, p. 358 : « intuition apodictique de la liberté »).

[55] C'est l'émergence du projet d'élaborer une « métaphysique de la réalité-humaine » qui éloigne Sartre de sa philosophie transcendantale de Berlin. Il affirme (*Iaire*, p. 344) qu'une élucidation psycho-phénoménologique de l'imagination doit se fonder dans une étude – que « beaucoup de phénoménologues » (mais pas lui) appelleraient volontiers « métaphysique » – de la conscience comme telle, qui viserait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

doit déjà reconnaître que cette phénoménologie s'éloigne considérablement de celle de Berlin. Jamais dans l'article sur l'*Ego* ni dans la « Note sur l'intentionnalité », Sartre n'affirmait que la spontanéité transcendantale de recréation de soi et de constitution de monde était une conscience *imageante* ou *libre* (les deux termes sont synonymes dans notre Conclusion de *L'imaginaire*)[56]. Or maintenant, en 1940, il affirme que l'instance constituante, comme imagination, « constitue » le monde en néantisant le réel en totalité et que cette néantisation « définit » sa liberté. Ces affirmations attestent d'une réelle prise de distance par rapport au transcendantalisme phénoménologique qui inspire les deux œuvres de Berlin. Prise de distance qui conduit Sartre – mais avec quelles hésitations ! – à quitter l'horizon d'une philosophie de la conscience pure pour une « métaphysique de la réalité-humaine ». Examinons comment le concept de liberté néantisante située, introduit à partir de l'analyse psycho-phénoménologique de la conscience imageante, vient miner tout l'édifice de la philosophie transcendantale auquel Sartre reste pourtant attaché.

C'est par une démarche régressive que Sartre parvient à la position d'une liberté de néantisation radicale assimilée à l'imagination transcendantale. L'imagination mondaine constitue une image

---

à dévoiler, non pas l'essence de la conscience transcendantale (voilà Husserl congédié), mais le fait « contingent » qu'il y a telle et telle conscience réelle dans tel et tel monde réel. Par rapport au problème de l'imagination, cela signifie que la nouvelle étude de l'imagination (ici projetée énigmatiquement) s'attacherait à dévoiler, par delà toute description éidétique de la conscience imageante, voire de toute élucidation ontologique de cette dernière, le surgissement de fait d'une réalité-humaine qui imagine un monde – non pas même d'une réalité humaine en général, mais d'une réalité-humaine singulière. La détermination de ce « fait » n'est pas ici claire, car Sartre à la fois reprend l'opposition husserlienne du fait et de l'essence *et* se rapproche de ce que les *Carnets de la drôle de guerre* appellent (*CDG*, p. 440) « l'événement » du surgissement du néant au milieu de l'être. Ce qui est certain, c'est que cette thématique de l'événement ouvre des perspectives non plus transcendantales mais métaphysiques.

[56] *laire*, p. 354. Rappelons avec quel soin Sartre, dans *La transcendance de l'Ego*, s'efforçait de démontrer que la « spontanéité » de la conscience pure ne signifiait nullement sa « liberté ». À l'inverse, la Conclusion de *L'imaginaire* glisse avec une grande désinvolture de l'affirmation que l'imagination est « spontanéité » à l'affirmation qu'elle est « liberté ». Toutefois la « Note sur l'intentionnalité » et l'essai sur l'*Ego* entraperçoivent fugitivement l'interprétation de l'instance transcendantale comme néantisation radicale du réel caractéristique de l'*Imaginaire*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

particulière en niant un secteur du réel (par exemple, l'image de Charles VIII en niant le tableau réel où ce roi est peint). Cette négation suppose à son tour que le monde réel vacille, c'est-à-dire soit nié (Charles irréel ne peut être donné que dans un monde lui-même irréel). Enfin, cette néantisation du monde réel suppose que ce dernier soit préalablement *constitué* par néantisation du réel en totalité[57]. Si c'est

[57] Sartre ne distingue pas assez clairement aux p. 352-353 de *L'imaginaire* deux négations distinctes : celle du *réel* en totalité, (constitutive du *monde réel*), et celle du *monde réel* lui-même (constitutive des *mondes imaginaires*). Lorsqu'il écrit (*Iaire*, p. 354) : « poser le monde comme monde ou le « néantir » c'est une seule et même chose », il s'agit de la constitution du monde *réel*. Mais il y a presque inévitablement confusion avec la constitution des mondes imaginaires *dès lors que le mode de constitution – par néantisation – est essentiellement le même de part et d'autre*. (C'est une conséquence directe de l'interprétation de la constitution comme irréalisation). Sartre en effet énonce (*Iaire*, p. 354) : « l'acte de poser le monde comme totalité synthétique et l'acte de « prendre du recul » par rapport au monde ne sont qu'un seul et même acte ». Dans *L'être et le néant*, la situation sera beaucoup plus claire, d'abord parce que Sartre se sera établi fermement sur le terrain de l'ontologie phénoménologique, ensuite parce qu'il abandonnera la thèse selon laquelle la constitution du monde (réel) au sein du circuit de l'ipséité serait l'œuvre de *l'imagination*. Dans *L'imaginaire*, en revanche, il y a quelque confusion, parce que Sartre assimile la constitution du monde réel et la constitution des mondes irréels (toutes deux étant ramenées à l'imagination néantisante). Ceci revient *de facto* à penser la constitution du monde réel *sur le modèle* de la constitution des mondes irréels, ce qui est très contestable phénoménologiquement. (Cette conception serait refusée par Husserl). Il ne va nullement de soi par exemple, comme Sartre l'affirme (*Iaire*, p. 361), que « toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire ». À notre avis, la différence entre constitution du monde réel et constitution des mondes imaginaires doit être, dans une perspective phénoménologique, fermement maintenue, car la « situation » de la conscience constituante n'est pas du tout la même dans les deux cas. La constitution des mondes imaginaires s'effectue du « point de vue » (*Iaire*, p. 355) d'une conscience *projetant déjà, d'une manière qui lui est propre, son monde réel* (donc « située »). La constitution du monde réel lui-même s'effectue par le surgissement d'une conscience *jetée au milieu du réel brut* – nous sommes alors en deçà de toute « situation » proprement dite, en ce point où le néant fulgure au sein de l'être. Dans *L'être et le néant* aussi, la « facticité » du pour-soi n'a pas une signification univoque, en particulier dans l'étude du corps : ce dernier signifie à la fois (de manière ambiguë et insuffisamment clarifiée) le *point de vue* du pour soi agissant dans son monde environnant et le *surgissement archi-originaire* du pour soi au milieu de l'en soi brut. Nous ne pouvons évidemment pas ici analyser le problème extrêmement difficile du statut de la facticité du pour soi dans le maître-ouvrage de 1943, difficulté qui vient en grande partie d'un manque de définitions claires des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien toujours dans une perspective phénoménologique-transcendantale que la Conclusion est écrite, on en arrive à interpréter la liberté comme définissant de la conscience transcendantale. La liberté qu'il faudrait appeler « transcendantale » serait la capacité de la conscience transcendantale à nier le réel en totalité en le constituant en monde (réel), tandis que la capacité de la conscience empirique à nier un secteur limité du réel serait la liberté qu'il faudrait appeler « empirique »[58]. Si Sartre affirme de la liberté qu'elle est située, c'est pour s'éloigner du transcendantalisme d'inspiration husserlienne qui le guidait à Berlin lorsqu'il était fortement tenté de dire que la conscience transcendantale était infinie. La spontanéité de recréation de soi *ex nihilo*, expliquait-il, n'est bornée que par elle-même et par là même est quasiment infinie. Aussi bien l'introduction du concept de situation correspond à une prise de distance par rapport à Husserl (qui n'équivaut nullement à un congédiement pur et simple), ainsi qu'à une amorce de rapprochement avec l'analytique existentiale d'*Être et temps*[59]. On pourrait dire que le concept de liberté située instaure un écart par rapport au transcendantalisme de Berlin – sans le renier (la loi de métastabilité fonctionne ici à plein). Il n'y a pas reniement parce que, si la liberté mondaine est incontestablement située, ce n'est pas le cas de la liberté transcendantale qui n'est aucunement pensée comme surgissant *de* la réalité qu'elle néantise.

---

concepts fondamentaux (facticité, finitude, situation, contingence). Notre article dans le volume *Sartre phénoménologue* dirigé par J.-M. Mouillie (éd. E.N.S. Font./St.-Cl., 2000), consacré au « corps dans la première philosophie de Sartre », tente de clarifier, sur le cas exemplaire du corps, le statut équivoque de la facticité du pour soi, à la fois simple engagement de ce dernier dans les renvois ustensiles qu'il déploie en monde, *et* insaisissable surgissement de fait (contingence originaire) éprouvé dans la nausée.

[58] L'opposition du « transcendantal » et de l'« empirique » (cf. p. ex. *Iaire*, p. 358-361) est kantienne. Dans la conceptualité husserlienne, il faudrait plutôt opposer le transcendantal au « mondain ». Dans l'état de flottement généralisé où se trouve sa pensée en 1939-1940, Sartre n'est pas à une approximation près.

[59] Rappelons que Corbin traduisait « *Befindlichkeit* » par : « situation-affective ». *Sein und Zeit* utilise aussi le concept de « *Situation* ». Il apparaît à la fin de l'étude de la « résolution » (« *Entschlossenheit* ») qui ouvre le *Dasein* authentique, dans l'angoisse, à son pouvoir-mourir le plus propre, mais aussi à sa « situation » (« *Situation* ») dans le monde (*SUZ*, p. 299 ; trad. fr. *ET*, p. 214).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'*Esquisse d'une théorie des émotions* nous maintient dans cette équivoque d'une pensée qui veut quitter Husserl pour Heidegger, tout en restant attachée indéfectiblement au premier maître ! L'ouvrage développe un projet de phénoménologie transcendantale prolongeant les articles de Berlin, tout en essayant d'intégrer au questionnement phénoménologique une dimension d'analyse existentiale, dans un souci de rapprochement avec *Sein und Zeit*. La difficulté de lecture de cette œuvre tient donc au fait que de nouveau Sartre ne s'y résout pas du tout à congédier la phénoménologie d'inspiration husserlienne – avec son articulation spécifique de la conscience transcendantale, de la conscience psycho-phénoménologique et de la conscience empirique –, tout en commençant de se réapproprier certaines affirmations de l'analytique existentiale heideggérienne. Comme nous l'avons dit, cette réappropriation attire l'élucidation sartrienne dans la sphère d'attraction d'une métaphysique de la réalité-humaine (contresens lié à l'utilisation par Sartre de la traduction anthropologisante d'H. Corbin et surtout au fait que se maintient chez lui une problématique transcendantale issue de Husserl). Quoiqu'il en soit de ce contresens, Sartre reprend en tout cas à son compte dans l'*Esquisse* quelques affirmations essentielles d'*Être et temps* qu'il juge compatibles avec cette phénoménologie transcendantale élaborée à Berlin et dont il se réclame encore en 1939. Nous en retenons quatre.

En premier lieu, il accepte la redéfinition heideggérienne du phénomène, qu'il rappelle par cette citation : « Par phénomène il faut entendre « ce qui se dénonce soi-même », ce dont la réalité est précisément l'apparence. Et cette « dénonciation de soi » n'est pas quelconque... l'être de l'existant n'est pas quelque chose « derrière quoi » il y a encore quelque chose qui n'apparaît pas »[60].

---

[60] *ETE*, p. 9-10. Cf. *SUZ*, p. 36 ; tr. fr *ET*, p. 47 : « « Derrière » les phénomènes de la phénoménologie, il n'y a essentiellement rien d'autre mais ce qui doit devenir phénomène peut très bien être en retrait ». Dans les citations de l'*Esquisse*, la traduction sartrienne s'inspire de celle de Corbin : « l'existant » traduit « *das Seiende* », « réalité-humaine » traduit « *Dasein* ». Noter l'importance de ce passage de *Sein und Zeit* sur l'être et le phénomène, il guidera la premier § de l'Introduction de *L'être et le néant*. Comme par hasard, c'est dans ce passage de *Sein und Zeit* (*op. cit.*, p. 35-36, trad. fr. *ET*, p. 47) que se trouve cette phrase décisive : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie ». Cette affirmation est très certainement à l'origine du sous-titre du livre de 1943 : « Essai d'ontologie phénoménologi-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En second lieu, il retient la thèse selon laquelle l'analytique existentiale doit interpréter l'étant *que nous sommes à chaque fois nous mêmes* – pour le dire autrement, il reprend l'affirmation selon laquelle cette analytique doit se déployer comme auto-interprétation de la réalité-humaine[61]. Ceci parce que, selon lui, cette affirmation est compatible avec un transcendantalisme de la conscience fondé sur le *cogito* (préréflexif).

En troisième lieu, il accepte (*ETE*, p. 9) de déterminer cette réalité-humaine essentiellement comme *compréhension* d'elle-même. En négligeant d'évoquer l'« affection » (« *Befindlichkeit* ») qui dans *Être et temps* co-révèle l'être-au-monde, il maintient l'analytique existentiale dans une certaine proximité à Husserl[62]. Mais en même temps, cette détermination du domaine d'investigation de la phénoménologie (transcendantale et psychologique) comme celui d'une « réalité-humaine signifiante », ouvre la voie à une redéfinition complète du sens et de la tâche de la phénoménologie telle que Sartre la pratiquait à Berlin, c'est-à-dire dans un style encore transcendantal. Comme toutefois le style transcendantal n'est nullement abandonné, une grande confusion s'installe dans la pensée. Notons en passant l'origine de cette redéfinition sartrienne du domaine phénoménologique : dès les premières pages de *Sein und Zeit*, le *Dasein* est abordé comme cet

---

que ».

[61] *ETE*, p. 8-9. Sartre cite *SUZ*, p. 41 : « L'existant dont nous devons faire l'analyse, c'est nous-mêmes. L'être de cet existant est *mien* ». Voici la trad. fr. d'E. Martineau (*ET*, p. 54) : « L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes ». Il y a donc équivalence, pour l'*Esquisse*, entre l'évidence absolue du *cogito* au sens de Husserl et l'auto-compréhension qui porte tout le discours du penseur dans *Sein und Zeit*. D'où par exemple cette formule étrange (*ETE*, p. 52) : la réalité-humaine (c'est-à-dire dans l'esprit de Sartre le *Dasein*), est « décrite et fixée par une intuition *a priori* ».

[62] Étant essentiellement compréhension d'elle-même, la réalité-humaine peut être déterminée comme totalité signifiante – ou « signifié » ultime (*ETE*, p. 12, 52) – de toutes les conduites humaines « significatives ». Cf. *ETE*, p. 27 : la réalité-humaine existe (« fait ») comme ensemble de « significations » visant un « signifié » ultime et hors d'atteinte (elle-même comme totalité). Cette interprétation de la réalité-humaine vient grandement perturber l'édifice « canonique » des disciplines phénoménologiques issu de Husserl, où la phénoménologie transcendantale fonde la psychologie phénoménologique tandis qu'à son tour cette dernière fonde la psychologie empirique. Par ailleurs, elle joue un rôle essentiel dans la fondation de l'anthropologie (c'est-à-dire de la psychanalyse existentielle) dans *L'être et le néant*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

étant hors série dont le « privilège insigne » est de questionner l'être – le sien et celui qu'il n'est pas – quant à son sens. Le *Dasein*, écrit Heidegger, « est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie (...) que le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre plus ou moins expressément en son être (...). *La compréhension de l'être est elle-même une déterminité d'être du* Dasein »[63].

En quatrième lieu, Sartre retient de Heidegger l'idée selon laquelle la réalité-humaine se fait être selon des *modalités existentielles* diverses – dans son interprétation toute personnelle, cela veut dire (*ETE*, p. 9) que la réalité-humaine est « responsable » de ses manières concrètes d'exister[64] ; il emprunte à *Sein und Zeit* l'affirmation selon laquelle les deux modalités fondamentales de l'existence concrétisée sont l'« authenticité » (se faire être, pour le *Dasein*, sur le mode de l'exister en propre) et l'« inauthenticité » (se faire être, pour le *Dasein*, sur le mode de l'être qu'il n'est pas : la « *Vorhandenheit* »)[65]. Dans le cadre de ce rapprochement avec *Être et temps*, l'étude « phénoménologique » de l'émotion prend pour guide l'affirmation selon laquelle cette dernière est la « réalité-humaine elle-même se réalisant sous la forme « émotion » »[66]. Autant dire que la métaphysique de la réalité-humaine se faisant émue, issue du rapprochement avec Heidegger

---

[63] *SUZ*, p. 12 ; trad. fr. *ET*, p. 32.

[64] *ETE*, p. 9. Sartre cite un passage de *Sein und Zeit* qu'il traduit ainsi : « Et comme la « réalité-humaine » est par essence sa propre possibilité, cet existant peut se « choisir » lui-même en son être, se gagner, il peut se perdre ». Cf. *SUZ*, p. 42 ; trad. fr. *ET*, p. 54 : « Et c'est parce que le *Dasein* est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant *peut* se choisir lui-même en son être, se gagner, ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement « en apparence » ». Dans *L'être et le néant*, le choix de soi-même est une dimension fondamentale de l'existence humaine, mais en un sens qui s'éloigne grandement de celui évoqué dans ce passage de *Sein und Zeit*, en raison de son lien étroit avec une théorie de la liberté totale et infinie.

[65] C'est dans les *Carnets de la drôle de guerre* que l'influence des concepts heideggériens d'« authenticité » et d'« inauthenticité » se fait le plus fortement sentir. (Toutefois, nous allons le voir, Sartre en 1939-1940 se fait déjà de l'authenticité et de l'inauthenticité une conception très différente de celle de Heidegger).

[66] *ETE*, p. 11. Cf. aussi p. 10 : « l'émotion c'est la réalité-humaine qui s'assume elle-même et se « dirige-émue » vers le monde ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'oppose fortement, en dépit de l'irénisme affiché, à la phénoménologie transcendantale de l'émotion à laquelle l'*Esquisse* est aussi attachée.

Et pourtant, si l'on se fie au témoignage de Sartre lui-même (*CDG*, p. 405), *La Psyché* (dont l'*Esquisse* faisait partie à l'origine) était une œuvre essentiellement marquée par Husserl. Ce qui conduit à l'hypothèse que l'hommage à Heidegger de l'Introduction du texte publié en 1939 a peut être été rédigée postérieurement à l'achèvement du Traité de psychologie phénoménologique (1938), et qu'il ne correspond pas exactement au contenu réel des analyses de l'émotion dont il vient plutôt gêner la lecture. En particulier, sous l'influence de cette assomption de l'analytique existentiale heideggérienne anthropologisée, les tâches respectives de la « psychologie phénoménologique » et de la « phénoménologie pure » sont curieusement – et assez confusément – redéfinies[67]. La phénoménologie pure devient plus ou moins l'auto-explicitation de la réalité-humaine dans son sens total jamais donné mais toujours exigé (le « signifié »). La psychologie phénoménologique devient cette discipline qui dégage les significations des conduites et questionne régressivement depuis ces significations partielles vers ce signifié exigé et toujours absent. « Nous tenterons en développant la signification des conduites et de la conscience émue, d'expliciter le signifié. Ce signifié, nous savons dès l'origine ce qu'il est : l'émotion signifie *à sa manière* le tout de la conscience »[68]. Ce tout, pour la psychologie phénoménologique, n'est jamais donné mais exigé (comme terme, situé à l'infini, de ses recherches) ; en revanche il est donné pour la phénoménologie transcendantale (comme son point

[67] Le sens husserlien étant par ailleurs à peu près maintenu – avec quand même une accentuation (proprement sartrienne) de la différence entre démarche régressive et progressive. Selon l'*Esquisse*, La psycho-phénoménologie dégage régressivement l'essence de telle ou telle fonction psychique à partir des faits donnés dans l'expérience empirique (*ETE*, p. 7-8) ; la phénoménologie pure ou transcendantale décrit par intuition directe et *a priori* (*ETE*, p. 52) la structure de la conscience pure et, de là, progresse vers toutes les formes d'intentionnalité psychologique concevables. Bien entendu, comme Sartre le rappelle (*ETE*, p. 8), la phénoménologie transcendantale doit s'exposer elle même dans la forme d'une éidétique – elle élucide donc une structure idéale de la conscience pure ; dans le langage de l'anthropologie inspiré *Sein und Zeit* : elle appréhende le signifié idéal total inatteignable (purement exigé) de la réalité humaine.

[68] *ETE*, p. 11.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de départ). La « psychologie phénoménologique », explique Sartre, tend asymptotiquement vers ce que la « phénoménologie » seule donne intuitivement.

3.3 La pensée heideggérienne comme guide et comme repoussoir

De combien d'hésitations sont marqués les rapports entre la « métaphysique de la réalité-humaine » sartrienne des années 1939-1940 et Heidegger ! Cette métaphysique est explicitement *inspirée* de celle que déploie *Sein und Zeit*. Le premier Février 1940 Sartre, dans son Carnet, qualifie de « providentielle » l'influence de Heidegger sur sa propre pensée. « Elle est venue m'enseigner l'authenticité et l'historicité juste au moment où la guerre allait me rendre ces notions indispensables. Si j'essaie de me figurer ce que j'eusse fait de ma pensée sans ces outils, je suis pris de peur rétrospective. Que de temps j'ai gagné. J'en serais encore à piétiner devant de grandes idées closes, la France, l'Histoire, la Mort »[69]. La terminologie de la Conclusion de *L'imaginaire* atteste clairement de cette influence : « dépasser », « être-dans-le-monde », être « au-milieu-du-monde », « situation-dans-le-monde ». Quant aux *Carnets de la drôle de guerre,* ils portent la marque évidente d'une rédaction où, pour ce qui est des parties proprement philosophiques, *Sein und Zeit* est presque toujours présent à l'esprit de Sartre (même si Heidegger n'est pas toujours explicitement cité). Nous allons voir que le rapport à Heidegger est plus particulièrement insistant lorsque Sartre s'essaye à penser, d'une part, *l'historicité* de la réalité-humaine ; d'autre part, ce qu'on pourrait désigner (par opposition à l'illimitation de la spontanéité transcendantale dans l'article sur l'*Ego*) comme la *limitation* de l'existence humaine, exprimée de manière assez tâtonnante par trois concepts : « finitude », « facticité » et « situation ». Ces concepts font signe vers *Sein und Zeit* où ils apparaissent respectivement comme : « *Endlichkeit* » ; « *Faktizität* » ; « *Befindlichkeit* » (Corbin : « situation-affective ») et « *Situation* ».

Mais en même temps, dans le moment où elle prétend s'en inspirer, la nouvelle métaphysique sartrienne prend déjà ses distances par rapport à *Être et temps*. C'est ainsi que Sartre explique à S. de

[69] *CDG*, p. 403.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Beauvoir le 20 Janvier 1940, dans la lettre évoquée au tout début de ce livre, qu'il cherche à élaborer une « métaphysique » qui ne soit plus du tout une « ontologie », ni dans le style de Husserl (science des possibilités éidétiques), *ni même dans le style de Heidegger* (réactivation de la question du sens de l'être de l'étant)[70]. Dans le langage de Heidegger, précise-t-il, cette métaphysique est une « ontique », une exploration de l'étantité de l'étant (il dit : « de l'existence concrète »). En Juillet de la même année, alors qu'il est prisonnier, Sartre écrit à S. de Beauvoir qu'il a commencé à écrire un « traité de métaphysique » intitulé : *L'être et le néant*[71]. Le terme de « métaphysique » n'a pas ici de sens très assuré, mais il peut tout à fait s'agir de ce dont Sartre parlait dans sa lettre du 20 Janvier, de sorte qu'il serait, en ce milieu de l'année 1940, en train de s'atteler à un traité d'« ontique » dans lequel l'être et le néant ne seraient pas appréhendés comme des concepts ontologiques, mais bien comme des dimensions de l'existence concrète, c'est-à-dire des déterminations de l'*étant* que nous sommes et de l'*étant* que nous ne sommes pas. Dans la conceptualité heideggérienne, Sartre en 1940 travaillerait à une doctrine de *l'étantité de l'étant* et non pas (comme c'est le cas dans *Sein und Zeit*) à l'élaboration d'une pensée de l'*être de l'étant* : celui que nous sommes sur le mode de l'avoir-à-être (l'*ipse*) et celui que ne nous sommes pas tout en nous transcendant vers lui (*le monde*), avec pour ultime perspective d'élucider le sens de l'être en général dans sa différence avec l'étant. Si cette hypothèse est exacte, Sartre serait encore loin en 1940 d'envisager d'étudier l'« être » et le « néant » par une véritable démarche d'ontologie phénoménologique comparable à celle pratiquée par Heidegger dans *Sein und Zeit* (et par lui-même dans *L'être et le néant*)[72]. Il serait plutôt aiguillonné par ce questionnement « métaphysique » qui occupera, comme nous l'avons vu, une bonne partie de la Conclusion de *L'être et le néant* et qui projettera le penseur résolument *au delà de l'être*. Où ? Pour reprendre langage de l'ontologie phéno-

---

[70] *LC*, t. 2, p. 50. Cf. *supra*, p. 13, n. 11 ; p. 18, n. 22.

[71] *LC*, t. 2, p. 285-286.

[72] Le rapport de Sartre à *Sein und Zeit* à l'époque est donc complexe. Il n'a pas conscience que sa lecture anthropologique serait récusée par Heidegger ; en revanche il a conscience d'esquisser, dans une infidélité à Heidegger, non pas une ontologie mais une ontique de l'homme dans ses rapports au monde.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ménologique de 1943 : dans cet « événement » qui a fait surgir le pour soi de l'en soi par décompression de ce dernier ; autrement dit (dans le langage du transcendantalisme de Berlin) : au lieu de la fulguration de la conscience spontanée au milieu de la réalité chosique inerte ; ou enfin, dans le langage portant vers 1939-1940 la marque du rapprochement souhaité avec Heidegger : dans le néant de la réalité-humaine jetée au milieu de l'étant qu'elle néantise en monde. Pour esquisser l'analyse – qui mériterait d'être poussée beaucoup plus loin dans le cadre d'un autre ouvrage – du rapport ambigu de Sartre à Heidegger en 1939-1940, examinons d'un peu plus près la Conclusion de *L'imaginaire,* puis les *Carnets de la drôle de guerre.* Avant de commencer, une remarque s'impose sur la difficulté de confronter nos deux penseurs. Du côté de Heidegger, cela tient à la nécessité de mobiliser trois œuvres dont les problématiques sont sensiblement différentes (*Sein und Zeit*, *Was ist Metaphysik ?*, *Vom Wesen des Grundes*)[73]. Du côté de Sartre, les problèmes viennent d'abord du flottement généralisé de sa réflexion, attesté (comme nous l'avons vu) par la persistance chez lui d'un horizon phénoménologique *transcendantal* de pensée ; mais aussi de l'utilisation, lorsqu'il veut se rapprocher de l'idée heideggérienne d'une limitation indépassable de l'existence humaine, de *plusieurs* concepts distincts dont la signification n'est guère précisée (« finitude », « facticité », « situation ») ; et enfin de l'emploi, lorsqu'il veut déterminer cette existence en elle-même, de concepts derechef très différents – « transcendance », « liberté », « imagination » , « néantisation » – qu'on aimerait voir beaucoup mieux définis.

Reportons-nous tout d'abord à *L'imaginaire.* Admettons, en simplifiant quelque peu, que la Conclusion de ce livre rend hommage

[73] Dans les *Carnets* et dans *L'imaginaire*, *Sein und Zeit* ne constitue pas la seule référence de Sartre. Si cette dernière œuvre dessine l'horizon principal à l'intérieur duquel se situe le tournant de la pensée sartrienne en 1939-1940, il faut se souvenir que grâce à H. Corbin, Sartre dispose aussi de traductions de *Was ist Metaphysik ?* (source certaine de l'émergence chez lui de la question du néant à cette époque) ; de *Vom Wesen des Grundes* (Corbin : *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*), texte qui l'a guidé dans la détermination de la réalité-humaine mondanéisante comme « liberté » ; et de fragments de *Kant und das Problem der Metaphysik* (source de sa conception de la métaphysique comme ce qui advient dans et par la réalité-humaine).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à l'interprétation (issue de la première Section d'*Être et temps*) du *Dasein* comme « projet » (« *Entwurf* ») de monde, « jeté » dans le monde projeté (« *Geworfenheit* »), et potentiellement menacé d'« échoir » dans ce monde (« *Verfallen* »)[74]. Sartre affirme explicitement (*Iaire*, p. 354) qu'il reprend à son compte le concept heideggérien de dépassement – c'est-à-dire en fait de « transcendance », si l'on se reporte à la manière la plus constante de déterminer le projet-de-monde dans *Vom Wesen des Grundes*[75]. Le propre de la réalité-humaine, explique-t-il (*Iaire*, p. 304) , c'est de « dépasser le réel en le constituant comme monde ». Cette phrase (si l'on passe sur l'emploi du terme plus husserlien que heideggérien de « constitution »), est à vue de pays assez fidèle à *Sein und Zeit* et à *Vom Wesen des Grundes* (surtout quand la traduction de Corbin est prise comme guide)[76]. Dans ces deux œuvres en effet, Heidegger affirme qu'il y a dans le phénomène de mondanéisation, d'une part un « projet » du *Dasein* par lequel ce dernier dépasse l'étant qui lui fait encontre vers son être (son ustensilité) ; d'autre part une « facticité » de ce projet, c'est-à-dire son « être-jeté » dans le monde même qu'il projette.

Dans *L'imaginaire*, la reprise sartrienne du concept heideggérien de « facticité » s'effectue en partie à l'aide du concept de « situation »[77].

---

[74] Cf. la définition du « souci » ou se totalisent les trois déterminations constitutives du *Dasein* comme être-au-monde : « être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde), en tant qu'être-auprès (de l'étant faisant encontre à l'intérieur du monde) » (*SUZ*, p. 317 ; trad. fr. *ET*, p. 224).

[75] « Transcendance (*Transzendenz*) , dit Heidegger, signifie dépassement (*Überstieg*) » (*Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 135 ; trad. fr. H. Corbin : *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, *Questions I*, *op. cit.*, p. 104). Dans la suite du texte de Heidegger, l'équivalence est constante entre « projet-de-monde », « transcendance », et « dépassement ». Cf. *WG*, p. 163-164 ; trad. fr. *EF*, p. 145 : « La transcendance signifie le pro-jet et l'ébauche d'un monde... ».

[76] Heidegger, *WG*, p. 154 ; trad. fr. *EF*, p. 131 : « La réalité-humaine – cet existant qui se sent au milieu de l'existant, qui entretient des rapports avec l'existant – existe (...) de telle sorte que l'existant lui est toujours manifesté dans son ensemble ». En modifiant cette traduction de H. Corbin, on pourrait écrire : « Le *Dasein* humain – cet étant qui se sent *au milieu de* l'étant, qui se rapporte *à* l'étant – existe (...) de telle sorte que l'étant en totalité est toujours manifeste ».

[77] « Situation » apparaît p. ex aussi dans les *Carnets* (*op. cit.*, p. 229), œuvre où il est très marginal par rapport à un concept de facticité omniprésent. La « *Befindlichkeit* » (ou « affection ») désigne chez Heidegger la révélation affective de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sein und Zeit affirme : « Le projet est la constitution existentiale d'être de l'espace de jeu du pouvoir-être factice. Et en tant que jeté, le *Dasein* est jeté dans le mode d'être du projeter »[78]. Pour le dire autrement : le pouvoir-être du *Dasein*, dans lequel le monde est en suspens, ne signifie aucune liberté absolue, bien plutôt le *Dasein* est-il « remis » à ce monde qu'il projette[79]. Sartre de son côté énonce (en s'appuyant sur l'assimilation déjà notée de la réalité-humaine à la conscience imageante et libre par néantisation du réel en totalité) : la réalité-humaine est *engagée dans* ce monde qu'elle projette. Le dépassement du réel vers le monde « ne peut pas être opéré de n'importe quelle façon, et la liberté de la conscience de doit pas être confondue avec l'arbitraire. Car une image n'est pas le monde nié, purement et simplement, elle est toujours le monde nié *d'un certain point de vue*, précisément celui qui permet de poser l'absence ou l'inexistence de tel objet qu'on présentifiera 'en image' »[80].

« *Geworfenheit* » (ou « être-jeté ») du *Dasein* ; dans la mesure où ce terme était traduit chez H. Corbin par « situation-affective », il représente l'une des origines possibles de l'apparition du concept de « situation » chez Sartre en 1939-1940 pour désigner l'engagement dans le monde de la réalité-humaine projetant le monde. Toutefois il n'y a dans la Conclusion de *L'imaginaire* aucune dimension affective dans cet être-situé, pas plus que n'est perceptible ce trait essentiel chez Heidegger *d'être jeté* dans la situation. Comme toujours, Sartre repousse Heidegger au moment même où il affirme adhérer à sa pensée. Nous suivons la traduction par E. Martineau de « *Befindlichkeit* » par « affection » ; F. Vezin (*Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986) traduit par « disposibilité » ; R. Boehm et A. de Waelhens par « sentiment de la situation ».

[78] Heidegger, *SUZ*, p. 145 ; trad. fr. *ET*, p. 120.

[79] *SUZ*, p. 135 ; trad. fr. *ET*, p. 114 : l'être-jeté, c'est « la facticité de la remise (*Faktizität der Überantwortung*) ».

[80] *Iaire*, p. 354-355. Nous avons déjà évoqué ces pages (cf. *supra*, p. 875, n. 57) en soulignant que, dans cette fin de *L'imaginaire*, toute la théorie de la « constitution » du monde (cf. Husserl) ou du « projet » de monde (cf. Heidegger), est attirée dans la sphère d'attraction de la constitution ou de la projection des mondes *irréels*, ce qui n'est pas sans créer des difficultés et des obscurités. En quel sens la conscience d'une image peut-elle être dite « située » ? Sans doute en ceci que, par exemple, j'imagine Charles VIII à partir de tel portrait en peinture qui se trouve dans tel musée, devant lequel je suis placé en tel moment, etc. D'autres points de vue sur ce roi sont possibles (à partir d'un livre d'histoire, etc.). Cela peut se comprendre. Mais la constitution du *monde* (réel) par contraste, semble relever d'une imagination *non située*, ce qui est contestable précisément du point de vue de Heidegger dont pourtant Sartre se réclame.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

D'où (*Iaire*, p. 355) : « Nous appellerons « situations » les différents modes d'appréhension du réel comme monde ». On remarque donc que chez Sartre, c'est au fil conducteur de la conscience imageante que la « situation » du transcender est pensée – l'avoir-conscience dans notre Conclusion de *L'imaginaire* tend à s'identifier à l'imagination (comme nous l'avons déjà observé). Cette approche de la situation est sans équivalent du côté de Heidegger.

On doit aussi remarquer que l'idée de déterminer le projet de monde comme « liberté » (située) pourrait, semble-t-il, constituer un écho de *Vom Wesen des Grundes*, où Heidegger énonce : « Ce dépassement (*Überstieg*) qui s'effectue vers le monde, c'est la liberté (*Freiheit*) elle-même »[81]. Mais il est clair que le rapprochement ne peut être que très superficiel, en raison justement de l'abîme de sens séparant la situation au sens de Sartre et la facticité au sens de Heidegger.

Le problème est que, entre *L'imaginaire* et la problématique heideggérienne de la mondanéisation, le pont tend à s'effondrer à peine jeté. Car...

a) L'interprétation du projet de monde comme *néantisation* du réel en totalité est propre à Sartre. Elle est issue directement de son interprétation de ce projet comme *imagination* fondamentale[82]. Heidegger certes affirme dans *Être et temps* que le *Dasein* entretient un rapport intime au néant, mais ce n'est pas dans le cadre de sa problématique de l'être-au-monde comme transcendance – c'est dans le contexte de l'élucidation de l'être-pour-la-mort[83]. Dans *Qu'est-ce*

---

[81] Heidegger, *WG*, p. 161 ; trad. fr. *EF*, p. 142. Quelques lignes plus loin se trouve un passage sur lequel Sartre s'est à l'évidence appuyé : « Seule, la liberté peut faire que pour la réalité-humaine un monde règne et se mondifie. Le monde n'est jamais, le monde se mondifie » (*WG*, p. 162 ; trad. fr. *EF*, p. 142, soulignement modifié). Dans *Sein und Zeit* en revanche, Heidegger ne pose pas de lien, au sein du *Dasein*, entre le projet de monde et la liberté. Cette dernière n'est thématisée que dans le rapport du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre dans le devancement de sa mort.

[82] Nous évitons le terme d'imagination « transcendantale », que Sartre emploie bien (*Iaire*, p. 358), mais qui ferme toute possibilité de dialogue véritable avec Heidegger – l'analytique existentiale de ce dernier correspondant manifestement à une volonté de congédier toute forme de transcendantalisme.

[83] Dans *Être et temps*, le lien entre *Dasein* et néant n'apparaît que dans la seconde Section, plus précisément lorsque Heidegger aborde la question de l'attestation existentielle (*SUZ*, § 54) du pouvoir-être authentique envers la mort (c'est-à-dire du « devancement » de la mort : *SUZ*, p. 267 ; trad. fr. *ET*, p. 194). Il montre alors que l'attitude existentielle qui exprime ce devancement, c'est la compréhension par le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que la métaphysique ?, on est très éloigné de la Conclusion de *L'imaginaire*, mais pour d'autres raisons : c'est que l'expérience du rien/néant signifie dans cette œuvre l'effondrement du monde qui glisse dans son ensemble[84], alors que chez Sartre le surgissement du néant est configurateur du monde par *recul* devant la réalité brute.

b) L'affirmation sartrienne du caractère « situé » de la liberté fondamentale, si elle est relativement fidèle à ce que dit *Être et temps* (dans sa Section 1) de la transcendance mondanéisante, reste très en retrait des perspectives de *Vom Wesen des Grundes*. Dans cette dernière œuvre en effet, la liberté qui « institue » (« *stiftet* ») le monde s'enracine dans un « sol » (« *Boden* ») qui est n'est pas le simple engagement du projet dans les renvois ustensiles constitutifs du monde comme chez Sartre, mais bien le proto-étant au milieu duquel (cf. « *inmitten von jedem Seienden* ») le *Dasein* se sent et est jeté[85].

c) La transcendance chez Sartre, si elle comporte bien les deux aspects, essentiels pour Heidegger, du projet et de la facticité, ne comporte nullement le trait, tout aussi important dans *Sein und Zeit*, de « l'être-en chute » où s'inscrit la *possibilité* de l'inauthentique mondanéisation abandonnée au On.

d) Il n'y a aucune allusion chez Sartre au fait que la « situation » serait révélée à la réalité-humaine dans une tonalité affective, alors que dans *Sein und Zeit* c'est bien la *Befindlichkeit* – en particulier sous la forme de l'angoisse – qui révèle de manière privilégiée la *Geworfenheit* (l'*Entwurf*, de son côté, étant essentiellement « compris »).

Quittons maintenant *L'imaginaire* et déplaçons-nous vers les *Carnets de la drôle de guerre*. Nous y retrouvons, dans le rapport de Sartre à la pensée heideggérienne, la même situation d'assomption sur le mode de la fuite et de fuite sur le mode de l'assomption. En simplifiant

---

Dasein de son « être-en-dette », autrement dit de son caractère de « fondement d'une nullité » (« *Grundsein einer Nichtigkeit* ») (*SUZ*, p. 283 ; trad. fr. *ET*, p. 204). Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, le néant se révèle dans l'angoisse, succédant à l'ennui qui fait glisser tout l'étant dans une radicale indétermination ; en conséquence le néant ne transit pas le *Dasein* comme projet de monde, mais bien comme jeté au milieu du proto-étant.

[84] Cf. *supra*, p. 264 *sq.*

[85] Heidegger, *WG*, p. 163 ; trad. fr. *EF*, p. 144-145. Sur l'expérience de l'existence brute chez Sartre, cf. *supra*, Introduction, p. 48 *sq.* Dans *L'imaginaire*, la liberté fondamentale n'est pas prise dans le proto-étant, elle se dégage du réel brut en le néantisant.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

encore une fois beaucoup, on pourrait dire, en premier lieu, que les *Carnets* sont proches de certains aspects de la *seconde* Section d'*Être et temps*. En effet, cette Section, consacrée à la constitution du *Dasein* comme ipséité et temporalisation, s'intéresse assez vite (à partir de son second chapitre) à ce qui justement est au centre des préoccupations de Sartre dans ses *Carnets* : les questions, disons, « existentielles ». À supposer, se demande en effet Heidegger[86], que la structure *existentiale* de l'ipséité soit le « devancement » de la mort, disposons-nous d'une attestation *existentielle* de cette structure ? La réponse, positive, est donnée au cours d'un exposé sinueux et complexe, d'où il ressort que la « conscience » (« *Gewissen* ») est le phénomène existentiel recherché, dans lequel l'*ipse* comprend l'« appel » (« *Ruf* ») qui le « convoque » à l'assomption de son « être-en-dette » (« *Schuldigsein* »), c'est-à-dire de son statut de fondement d'une nullité[87]. Ces analyses sont intimement liées à la question de l'inauthenticité et de l'authenticité de l'*ipse*, puisque le *Dasein* peut choisir ou bien d'assumer sa nullité ou bien de la fuir. Pour le dire autrement, il peut se rapporter à son pouvoir-mourir en tant que sa possibilité « la plus propre, absolue, indépassable, certaine et comme telle indéterminée »[88] *soit* dans une attitude existentielle d'assomption, *soit* dans une attitude existentielle d'esquive et de fuite[89]. Dans les *Carnets*, l'un des buts essentiels de Sartre est d'élaborer une morale de la conversion à l'authenticité dont le point de contact évident avec *Être et temps*

---

[86] « Est recherché, écrit Heidegger (*SUZ*, p. 267 ; trad. fr. *ET*, p. 195), un pouvoir-être authentique du *Dasein*, qui soit attesté par celui-ci même en sa possibilité existentielle ».

[87] Heidegger, *SUZ*, p. 282 ; trad. fr. *ET*, p. 203-204.

[88] *SUZ*, p. 263 ; trad. fr. *ET*, p. 192.

[89] Dans *Être et temps*, les occurrences de l'opposition entre l'« authentique » (« *eigentlich* ») et l'« inauthentique » (« *uneigentlich* ») son extrêmement nombreuses (ce qui a contribué certainement au fait que les *Carnets de la drôle de guerre* s'appuient beaucoup sur ce livre pour essayer d'élaborer une morale de l'authenticité). Schématiquement, on peut dire qu'en dépit des contextes très variés dans lesquels apparaît cette opposition (l'étude du souci, de l'être-pour-la mort, de la culpabilité, de l'ouverture, de l'historialité, du pouvoir-être-soi, du pouvoir-être-un-tout, etc.), il s'agit toujours pour Heidegger de distinguer, au niveau existentiel, une manière pour le *Dasein*, de possibiliser son être *en propre*, et une manière pour le *Dasein* de se décharger sur le On de cette possibilisation.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

consiste dans la définition de l'authenticité comme « assomption » de son existence propre (cf. Heidegger : « *Übernahme* ») et de l'inauthenticité comme « esquive » ou fuite » de cette même existence (cf. Heidegger : « *Flucht* », « *Ausweichen* »)[90]. Mais le *contenu* que Sartre donne à la notion d'authenticité – c'est-à-dire, pour la réalité-humaine s'assumer comme liberté située – nous éloigne irrémédiablement de la problématique heideggérienne à laquelle il semble pourtant être rendu hommage. Après avoir examiné le concept sartrien de « situation », nous pouvons passer aux concepts de « facticité » et de « finitude » des *Carnets*. En effet, le concept de situation, dont nous avons analysé le rôle essentiel dans la Conclusion de *L'imaginaire*, se retrouve dans les *Carnets* désormais associé aux concepts de facticité et de finitude, sans pour cela que le rapprochement avec Heidegger ait réellement avancé (en dépit de l'emprunt terminologique évident)[91].

Au niveau de la notion de « finitude », la divergence principale tient à ce que Sartre tend à en faire une détermination de l'action dans le monde, étrangère au néant de la réalité-humaine, là où *Être et temps*

---

[90] « *Das Ausweichen* » (l'esquive), cf. *SUZ*, p. 253, 255, 258. « *Fliehen* », « *Flucht* » (fuir, fuite), cf. *SUZ*, p. 186, 254, 258, 276, 278. « *Ausweg* » (échappatoire), cf. *SUZ*, p. 278. « *Abkehr* » (détournement), cf. *SUZ*, p. 186. « *Sich verlieren* » (se perdre) cf. *SUZ*, p. 42, 271. « *Sich gewinnen* » (se gagner), cf. *SUZ*, p. 42. « *Übernehemen* », « *Übernahme* » (s'assumer, assomption), cf. *SUZ*, p. 284, 287, 382, 383. Pour l'« assomption », comparer p. ex. *SUZ* à *CDG*, p. 296-297, 319-321 ; la réalité-humaine authentique, dit Sartre, « assume » son existence dans son double aspect de liberté et de facticité. C'est-à-dire qu'elle *reprend à son compte* cette liberté factice reçue avec l'exister lui-même. « Non pas *accepter* ce qui vous arrive. C'est trop et pas assez. *L'assumer* (quand on a compris que rien ne peut vous arriver que par vous-même), c'est-à-dire le reprendre à son compte exactement *comme si* on se l'était donné par décret... » (*CDG*, p. 296). (Sans pouvoir développer ce point, notons que Sartre est très loin ici du concept heideggérien d'assomption par le *Dasein* de son existence finie et facticielle). En ce qui concerne les concepts de « fuite » et d'« échappement », ils apparaissent très souvent dans les *Carnets* (*op. cit.*, p. 315, 316, 317, 319, etc.) pour caractériser l'existence inauthentique : qu'il s'agisse pour le pour soi de fuir la contingence de son surgissement (facticité) en s'identifiant illusoirement à un être fondement de soi, ou de fuir sa liberté en se fantasmant en quasi-chose.

[91] « Facticité », cf. *CDG*, p. 314 *sq.*, 317, 320, 321, 345, 432, 439-440. « Finitude », cf. *CDG*, p. 224, 229, 461, 472. Le terme de « délaissement » apparaît p. 225 des *Carnets*, pour traduire très probablement l'« être-jeté » (*Geworfenheit*), c'est-à-dire la « facticité » du projet-de-monde.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

évoque la finitude principalement au niveau du rapport existentiel du *Dasein* à sa propre mort et comme temporalisation finie[92]. Les *Carnets* sont loin d'être en pleine possession de la théorie de *L'être et le néant* reliant la finitude de l'*ipse* à la structure ontologique du manque. Certes Sartre esquisse une doctrine du manque qui préfigure celle de 1943, *mais qui reste disjointe de celle de la finitude.* Il écrit en effet dans son douzième Carnet (*CDG*, p. 461) : il ne faut pas confondre « le néant existentiel de la conscience avec sa finitude. Or la finitude, étant une limite extérieure de l'être, ne peut être à l'origine du manque, qui se trouve au cœur même de la conscience »[93].

En ce qui concerne le concept de « facticité », Sartre dans les *Carnets* fait un abondant usage de la géniale trouvaille d'*Être et temps*. Mais cet usage transforme profondément le concept heideggérien, pour au moins deux raisons – malheureusement plus où moins mélangées lorsque ce concept fait son apparition au cours d'un début d'élucidation du problème moral[94]. La facticité dans les *Carnets* présente deux aspects. Elle désigne d'abord le « fait » de l'inaliénable liberté de la réalité-humaine toujours pleinement responsable de ses actes. « La réalité-humaine n'est jamais rien, affirme-t-il, sans qu'elle se motive à l'être »[95]. Il y a là un « fait de l'échappement au fait », comme le dira très clairement *L'être et le néant*[96]. La morale de l'authenticité consiste, de ce premier point de vue, dans la condamnation de la lâcheté de ceux qui nient ce « fait ». Mais en outre la facticité est le

---

[92] Nous allons avoir à expliquer une ultime complication : les *Carnets* ne déploient pas seulement une métaphysique de la réalité humaine, mais esquissent déjà, dans certaines de leurs parties, des fragments d'ontologie phénoménologique (p. ex. esquissant un traitement du problème de la volonté). Chez Heidegger, le *Dasein* « existe de manière finie » (*SUZ*, p. 329 ; trad. fr. *ET*, p. 231) en tant qu'il devance authentiquement sa propre mort. Cf. *SUZ*, p. 264 ; trad. fr. *ET*, p. 193. « Libre pour les possibilités les plus propres, déterminées à partir de la *fin* (*Ende*), c'est-à-dire comprises comme *finies* (*endliche*), le *Dasein* expulse le danger de méconnaître à partir de sa compréhension finie de l'existence les possibilités d'existence d'autrui qui le dépassent (...) ». Cf. aussi *SUZ*, p. 331 ; trad. fr. *ET*, 232 : « Le temps originaire est fini ».

[93] Cf. aussi *CDG*, p. 472.

[94] *CDG*, p. 314-315.

[95] *CDG*, p. 314. Cf. p. 343 : « La facticité de l'homme, c'est d'être celui qui néantise sa facticité ».

[96] *EN*, p. 565.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« fait » du surgissement même de la liberté comme néantisation du réel – Sartre dit dans son Carnet III (*CDG*, p. 314) : « le fait qu'il y [a] dans le monde une réalité-humaine »[97]. Il précise plus loin (*CDG*, p. 432) que la facticité du pour soi comme néantisation de l'en soi, c'est le fait que cette néantisation surgit de l'en soi qu'elle néantise sans pouvoir s'en arracher réellement. « L'en-soi ressaisit ce qui lui échappe dans la néantisation en donnant à cette néantisation même la valeur d'un *fait* apparu au sein de l'en-soi. Par la *facticité* la conscience, dans sa néantisation de l'en-soi, est ressaisie par l'en-soi qu'elle néantise, c'est ce qu'il faut entendre lorsque je dis que l'en-soi est son propre néant. Non qu'il soit lui-même fondement pour le Néant mais, pour que le Néant néantise l'en-soi, il faut qu'il sorte de l'en-soi même, il faut qu'il *soit-été*. Et cette mince pellicule d'existence par quoi l'en-soi recouvre sa propre néantisation, c'est précisément la facticité ou limite à la transparence de la conscience. Non pas qu'il y ait rien *derrière* cette transparence mais simplement le *fait* d'être-comme-pour-soi est la limite opaque de cette translucidité. Autrement dit, c'est un fait *en soi*, échappant à toute néantisation, qu'il existe en ce moment un *pour-soi*, qui est néantisation de l'en-soi ». Sartre propose le terme de « gratuité » pour désigner ce fait[98]. L'authenticité, de ce second point de vue, consiste pour la réalité-humaine à assumer sa faiblesse consubstantielle, liée au « fait » qu'elle n'est pas sa propre origine. Et l'inauthenticité à croire illusoirement que la réalité-humaine est sa propre origine.

Tout ceci est complètement étranger à *Être et temps*. D'abord la théorie de la facticité, dans ce dernier ouvrage, s'en tient – au moins au niveau des intentions explicites de Heidegger – à l'ontologie du *Dasein* en mettant entre parenthèses tout questionnement éthique. C'est

---

[97] *CDG*, p. 314.

[98] On pourrait préférer le terme de « contingence », comme le fera la doctrine de la liberté dans *L'être et le néant*. Sartre proposera d'appeler (*EN*, p. 565) « contingence » le fait *qu'il y a* liberté ; ce fait, source de tout choix, ne saurait faire lui-même faire l'objet d'aucun choix. *L'être et le néant* appellera d'autre part « facticité » le fait que la réalité-humaine est condamnée à la liberté et ne peut pas ne pas être libre. (Cf. *supra*, Introduction, p. 40-41). Quelles que soient les incertitudes terminologiques gênantes, les *Carnets* anticipent ici sur certaines analyses de la quatrième Partie de *L'être et le néant* consacrées précisément à l'élucidation de la réalité-humaine libre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

surtout net, il est vrai, dans la première Section du livre. Pas la moindre trace de préoccupations éthiques dans un passage comme celui-ci : « Le concept de facticité inclut ceci : l'être-au-monde d'un étant (...) capable de se comprendre comme lié en son « destin » à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde »[99]. En outre Heidegger se garde bien d'interpréter la facticité comme « fait » – en particulier comme fait du surgissement de la réalité-humaine néantisante –, ce qui pour lui réintroduirait des perspectives métaphysiques étrangères à son analytique existentiale. « *Faktizität* », affirme-t-il nettement, ne signifie pas « *Tatsächlichkeit* »[100]. Or, de même que les *Carnets* attirent l'ontologie vers les considérations morales, de même ils l'attirent sur le terrain métaphysique. « L'irruption du pour-soi dans l'Être comme néantisation de l'en-soi, écrit par exemple Sartre dans son onzième Carnet, se caractérise comme un mode existentiel irréductible à l'en-soi »[101]. L'explicitation de cet « événement » métaphysique[102] est loin d'être maîtrisée à cette date, mais la conviction est déjà assez assurée que le pour-soi comme néant *naît au cœur de l'en soi*[103]. La thématisation de cet

---

[99] *SUZ*, p. 56 ; trad. fr. *ET*, p. 63. La question de l'infiltration de considérations éthiques dans la seconde Section de *Sein und Zeit* peut être posée, mais avec une grande prudence, car selon les intentions explicites de Heidegger et surtout conformément aux exigences de la démarche pratiquée de réduction des considérations existentielles, on ne saurait cautionner des lectures où le *Gewissen* est assimilé sommairement à la conscience morale, l'être-en-dette rabattu sans précautions sur la culpabilité, l'authenticité coupée de son fondement existential-ontologique, etc. Dans ses *Carnets*, Sartre ne fait pas preuve de cette prudence en raison de sa lecture anthropologisante de *Sein und Zeit*. Dans *L'être et le néant*, il perçoit mieux la visée onto-phénoménologique de l'ouvrage, mais c'est alors pour affirmer que Heidegger y a été infidèle. (Cf. *EN*, p. 122, 614).

[100] Cf. p. ex., *SUZ*, p. 56 ; trad. fr. *ET*, p. 63.

[101] *CDG*, p. 439.

[102] *CDG*, p. 440. Et p. 400 : « L'événement pur qui fait que l'Être est son propre néant fait apparaître le monde comme totalité de l'En-soi dépassée par l'être qui se néantise ».

[103] Dans *L'être et le néant*, comme nous l'avons vu, l'explicitation progresse – sans éclaircir toutes les zones d'ombre – grâce à la distinction entre le questionnement ontologico-phénoménologique et les « aperçus métaphysiques » se profilant au delà de ce questionnement. Dans le Carnet XI (*CDG*, p. 439-441), l'exposé manque singulièrement de clarté. Sartre est pris dans une de ces structures métastables de pensée qui font s'effondrer ses croyances à cette époque. Il suggère en effet, d'un côté,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

événement donne à l'élucidation de la « facticité » des *Carnets* un caractère beaucoup plus radical que l'analyse de la « situation » dans la Conclusion de *L'imaginaire*. Car dans cette dernière œuvre, la « situation » ne signifie pas plus que l'engagement de la liberté dans les renvois constitutifs de monde qu'elle déploie. La liberté néantisante est assignée à un point du monde, c'est ce qui définit le caractère « situé » du transcender. Mais précisément dans les *Carnets*, Sartre affirme qu'il faut creuser plus profond que cette transcendance assignée à un point de vue, jusqu'à penser un néant surgissant *au sein de l'être* s'effondrant sur lui-même. « Le mouvement de néantisation du pour-soi, dit-il en analysant les rapports de la conscience à l'étendue (*CDG*, p. 399), n'est pas un recul. Si la néantisation s'accompagnait de recul, elle serait néantisation de rien et retomberait dans l'en-soi ». La conscience néantisante est « investie » par l'être, ce qui signifie qu'elle « recèle au plus profond de son être une relation unitaire avec cette étendue qu'elle n'est pas »[104]. Même si « l'investissement » fait écho manifestement à la « *Durchstimmung* » de *Was ist Metaphysik ?* et de *Vom Wesen des Grundes*[105], nous sommes dans

---

que le pour soi surgit « *à l'intérieur* de l'en soi comme un ver rongeur » (*CDG*, p. 440), de sorte qu'il y a, entre l'en soi et le pour soi, une « unité synthétique venant (...) de l'en soi » (*ibid.*), impliquant un « ressaisissement » (*ibid.*) *véritable* de ce dernier par l'en soi. Mais en même temps, il affirme que le pour soi n'est *pas véritablement* ressaisi, l'unité avec l'en soi reste extérieure au pour soi, comme un reflet sur une vitre reste à la surface de cette dernière. (Observons en passant l'apparition d'une conceptualité – pour soi, en soi – qui sera celle de *L'être et le néant*).

[104] *CDG*, p. 398. Incontestablement Sartre ici progresse par rapport à *L'imaginaire*.

[105] Voici la traduction par Corbin (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, in *Questions I*, *op. cit.*, p. 56-57), d'un passage significatif de *Was ist Metaphysik ?* (in *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 110) : « Semblable *tonalité*-affective (*Gestimmtsein*), dans laquelle on « est » dans tel ou tel « état », fait que nous nous sentons (*befinden*) au milieu de l'existant en son ensemble (*inmitten des Seienden im Ganzen*), dont le *ton* nous pénètre (*von ihm durchstimmt*). La situation-affective (*Befindlichkeit*) que nous fait sentir cette *tonalité* (*Stimmung*) (...) nous dévoile chaque fois à sa manière l'existant en son ensemble (*das Seiende im Ganzen*) (...) ». Dans *Vom Wesen des Grundes* (in *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 163 ; trad. fr. Corbin, *Questions I*, *op. cit.*, p. 145), on lit : « *Ce-qui-transcende* (*Das Übersteigende*), et qui de la sorte s'exhausse, doit, en tant qu'être qui transcende, *se sentir* au milieu de l'existant (*im Seienden sich befinden*). La réalité-humaine, dans cette situation-affective (*als befindliches*), est si bien *investie*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un contexte de pensée étranger à Heidegger par son caractère franchement métaphysique. Il s'agit pour ainsi dire de renverser la question métaphysique traditionnelle : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », dans cette autre question : « pourquoi y-a-t-il du néant plutôt que de l'être à l'infini ? » On pourrait dire aussi : à l'affirmation de la théologie selon laquelle Dieu crée l'être à partir du néant, répond l'affirmation des *Carnets* selon laquelle le néant a surgi de l'être en soi[106]. Il est très possible que Sartre ait été mis sur la voie de cette question de l'origine du néant par la lecture de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* À la question : « Qu'en est-il du néant ? »[107], Heidegger répond en recherchant une manifestation *originaire* du néant dans l'angoisse, prolongeant l'« ennui profond » où tout l'étant sombre dans une indifférenciation radicale[108]. Aussi bien s'agit-il chez Heidegger d'un phénomène originaire et non d'un fait métaphysique originel[109], comme celui que Sartre évoque dans ce passage (*CDG*, p. 346) : « L'être-pour-soi est une désintégration de l'être-en-soi. L'être-en-soi transi par le Néant devient l'être-pour-soi ».

Si l'on examine maintenant ce « néant » ou cette « liberté »[110] de la réalité-humaine pour eux-mêmes (et non plus par rapport au

---

(*eingenommen*) par l'existant que, lui appartenant (*zugehörig*), elle est *accordée au ton* de cet existant qui la pénètre *(von ihm durchstimmt ist)* ».

[106] Ici, et ici seulement, vaut la remarque de la *Lettre sur l'humanisme :* « Le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique » (*UH*, p. 325 ; trad. fr. *LH*, p. 71).

[107] Heidegger, *WM*, p. 112 ; trad. fr., *QM* , *Sit. I*, p. 52.

[108] *WM*, p. 110 ; trad. fr. *QM*, *Sit. I*, p. 56.

[109] Dans la traduction Corbin, le passage décisif (*WM* p. 113 ; trad. fr. *QM*, *Sit. I*, p. 61) où Heidegger explicite la manifestation originaire du néant dans l'angoisse n'est guère intelligible. Nous avons utilisé ce passage en étudiant le statut de l'angoisse dans *La Nausée* (cf. *supra*, p. 269-271). Voici un fragment de la traduction remarquable de R. Munier (« Cahier de l'Herne » *M. Heidegger*, *op. cit.*, p. 52). « Il y a, dans l'angoisse, un mouvement de retraite devant... Ce retrait devant... prend son issue du rien. Celui-ci n'attire pas à soi ; il est, au contraire, essentiellement répulsif. Mais la répulsion qui écarte de soi est comme tel le renvoi, provoquant la dérive, à l'étant qui s'abîme dans son ensemble ».

[110] Le lien entre ces deux concepts peut être considéré comme un résultat de *L'imaginaire* : imaginer, c'est néantiser *et* c'est l'attestation d'une liberté en l'homme. Dans les *Carnets*, c'est une réflexion sur l'angoisse (*CDG*, p. 342-345) qui est à l'origine du rapprochement des deux notions. Sur l'interprétation de l'angoisse, Sartre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

problème de leur origine), on remarque d'évidentes divergences entre ces concepts sartriens et leurs homonymes heideggériens (en dépit de certaines convergences apparentes). Inutile de nous attarder sur ce fait évident, rappelé à plusieurs reprises au cours de ce livre : le concept de « réalité-humaine » représente une interprétation anthropologique du *Dasein* qui s'est imposée à Sartre sans doute sous l'influence de la traduction de H. Corbin, mais surtout pour des raisons internes à sa propre pensée : pour un phénoménologue transcendantal – que Sartre est encore bon gré mal gré en 1939-1940 – *Sein und Zeit* incarne inévitablement (voir la Conférence de Husserl déjà évoquée : « Phénoménologie et anthropologie ») une chute de la phénoménologie dans l'anthropologie.

Lorsque Heidegger, dans *Être et temps*, affirme le caractère de néant – ou si l'on veut de « nullité » (« *Nichtigkeit* ») – du *Dasein*, c'est exclusivement lorsqu'il interprète ce dernier comme « devancement » authentique de sa mort et réponse à l'« appel » de la « conscience » en tant attestation existentielle de ce devancement. Rien de tel dans les *Carnets*, pour qui la réalité-humaine « est » néant, c'est-à-dire se néantise continûment, hors de toute référence à sa propre mort. « Le pour-soi, dit Sartre en utilisant le concept qui va bientôt se substituer à celui de réalité-humaine, est l'être qui dans son être n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas »[111]. Par voie de conséquence, la temporalisation, qui dans *Être et temps* s'interprète originairement comme temporalisation finie de l'être-pour-la-mort[112], est déployée dans les *Carnets* sans aucunement évoquer un quelconque pouvoir-mourir de la réalité-humaine. La temporalité, affirme Sartre, (thèse qu'il abandonne-

---

remarque la divergence entre Kierkegaard (*Le concept d'angoisse)* et *Sein und Zeit.* « Angoisse devant le Néant, avec Heidegger ? Angoisse devant la liberté, avec Kierkegaard ? À mon sens, c'est une seule et même chose, car la liberté c'est l'apparition du Néant dans le monde » (*CDG*, p. 343).

[111] *CDG*, p. 439. Cf. aussi p. 345 : « L'existence pour la conscience, c'est néantisation de soi ».

[112] Cf. *SUZ*, § 65. La temporalité une fois dégagée comme « sens ontologique du souci », c'est-à-dire comme « en-avant-de-soi » (*SUZ*, p. 327 ; trad. fr. *ET*, p. 230) revenant sur « l'être-été » (*SUZ*, p. 328 ; trad. fr. *ET*, p. 230), pour « être échéant auprès » de l'étant faisant encontre (*SUZ*, p. 328 ; trad. fr. *ET*, p. 231), Heidegger ajoute cette précision décisive : « Le souci est être pour la mort » (*SUZ*, p. 329 ; trad. fr. *ET*, p. 231).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ra dans *L'être et le néant*) est simplement (*CDG*, p. 438) la « facticité » du pour soi.

Quant à la liberté, elle possède dans les *Carnets de la drôle de guerre* deux traits qui sont loin de se retrouver chez Heidegger. En premier lieu (c'est assez évident) Sartre, en identifiant la liberté au néant surgissant de l'effondrement de l'être, en fait un concept nettement métaphysique. En second lieu, cette liberté incarne pour Sartre ce qu'il y a de plus fondamental dans la réalité-humaine, ce qui pour ainsi dire la *constitue*. Heidegger pour sa part n'affirme pas avec autant de certitude que la liberté est constitutive du *Dasein* – du moins dans *Être et temps*. Dans cette dernière œuvre elle ne figure pas parmi les existentiaux, et occupe une position relativement dérivée dans l'analytique existentiale. C'est toujours par rapport à des possibilités existentielles (authenticité ou inauthenticité)[113] que le *Dasein* est dit libre. Heidegger écrit par exemple au tout début de la première Section de l'ouvrage : « C'est parce que le *Dasein* est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant *peut* se « choisir » lui-même en son être, se gagner, ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement « en apparence » »[114]. C'est seulement dans *Vom Wesen des Grundes*, comme nous l'avons rappelé, que la liberté vient s'identifier avec la transcendance constitutive de l'existence du *Dasein*. Il y aurait bien alors un point de contact avec les *Carnets*, si ces derniers ne pensaient pas encore largement la liberté néantisante dans l'horizon de l'onto-théologie, faute d'une démarche phénoménologique suffisamment assumée et maîtrisée. Manquent en particulier des descriptions précises de modalités concrètes de conscience (qui

[113] L'inauthenticité consistant dans le choix de la non-liberté, Heidegger dit le plus souvent du *Dasein* qu'il est libre pour l'authentique possibilité et seulement pour elle. Cf. p. ex. *SUZ*, p. 344 ; trad. fr. *ET*, p. 241 : « Celui qui est résolu ne connaît aucune peur, mais il comprend justement la possibilité de l'angoisse comme de *cette* tonalité qui ne l'inhibe ni ne l'égare. Elle libère *de* possibilités « nulles » et laisse devenir libre *pour* des possibilités authentiques ». D'où ces multiples affirmations qui se recoupent : le *Dasein* est libre pour sa mort (*SUZ*, p. 264, 266, 384 ; trad. fr. *ET*, p. 192, 194, 265). Il est libre pour son pouvoir-être le plus propre (*SUZ*, p. 144, 191, 193, 199 ; trad. fr. *ET*, p. 119, 147, 148, 151). Il est libre pour être coupable, cf. *SUZ*, p. 288 ; trad. fr. *ET*, p. 207 : « Ce qui est choisi, c'est *l'avoir*-conscience en tant qu'être-libre pour l'être-en-dette le plus propre ».

[114] Heidegger, *SUZ*, p. 42, ; trad. fr. *ET*, p. 54.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

apparaîtront dans *L'être et le néant*) – conscience d'absence, de répulsion, d'altération, d'altérité, de regret, d'irréel, etc. –, descriptions sur la base desquelles le phénoménologue pourrait dégager régressivement la néantisation comme leur condition existentiale-ontologique de possibilité[115].

L'écart entre les *Carnets* et *Sein und Zeit* se manifeste enfin dans l'élucidation de *l'historicité*. Le 9 Janvier 1940, Sartre écrit à S. de Beauvoir que dans ses *Carnets* il n'a fait « que développer laborieusement ce que Heidegger dit en dix pages sur l'historicité »[116]. Et pourtant ! On pourrait tout aussi bien dire qu'il a surtout cherché à contester l'analytique existentiale de l'« historialité » (« *Geschichtlichkeit* »)[117] du *Dasein*, en tentant une interprétation de l'historicité *concrète et ontique* de l'humanité en guerre en 1939-1940. (Ce qui recoupe son projet de métaphysique de la réalité-humaine comme interprétation de l'étant-homme dans sa concrétude ontique). Il y a donc un écart considérable entre cette exploration de l'historicité concrète et l'analytique de l'historialité du *Dasein*. A. Renaut a parfaitement raison de rappeler que l'anthologie de Corbin (dont Sartre s'est servi) contenait une traduction de l'essentiel des paragraphes de *Sein und Zeit* consacrés à l'« historicité »[118]. Au vu des six Carnets retrouvés, on peut affirmer que Sartre, pendant les presque dix mois qu'il passe comme soldat sur le front avant d'être fait prisonnier (le 21 Juin 1940), n'a lu que très superficiellement ces pages denses et difficiles de *Sein und Zeit*. Il voit surtout dans les analyses heideggériennes de l'historialité-historicité un guide possible pour ce à quoi il s'attelle dès sa mobilisation : penser philosophiquement la guerre, non pas dans sa généralité, mais en tant que bouleversement dramatique de son existence propre, comme aussi de la vie des millions de soldats

---

[115] Évidemment le texte est très lacunaire et des descriptions servant de base à l'élucidation du néant ont été peut-être perdues ; deux passages subsistent cependant décrivant concrètement la conscience de contact (*CDG*, p. 401-402) et la conscience d'absence (p. 409-411).

[116] Cf. *LC*, t 2, p. 27.

[117] E. Martineau, mais aussi F. Vezin et P . Ricœur (*Temps et récit III*, *op. cit.*), traduisent « *Geschichtlichkeit* » par « historialité ». Corbin traduit : « historicité ».

[118] A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.*, p. 46-52. Il est certain que, p. ex., le 15 Janvier 1940, c'est l'anthologie d'H. Corbin que Sartre relit (*LC*, t. 2, p. 38-39).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mobilisés aux quatre coins du monde. Son projet est donc totalement différent de celui de Heidegger, puisqu'il s'agit d'abord pour lui de tenter de comprendre l'humanité concrète emportée dans les violents soubresauts des premiers combats de la seconde guerre mondiale. Son souci, pourrait-on dire, en reprenant la distinction faite dans sa lettre du 20 Janvier 1940 à S. de Beauvoir, est plus « métaphysique » (ou « ontique ») qu'« ontologique ». La guerre, écrit-il le 21 Octobre 1939 (*CDG*, p. 180) dans une formule décisive pour la compréhension de ses *Carnets*, « m'a découvert mon historicité ». Dans le même sens, au début de ce même mois d'Octobre, il explique comment dans les années vingt il était totalement aveugle au caractère historique de le guerre de 14-18 et au rapport lui-même historique de la France de l'entre-deux-guerres au premier conflit mondial : « Ce *mythe*, note-t-il, me masqua toujours l'*Histoire* » et mon antimilitarisme ne fut donc « jamais constructeur, pas plus que mon horreur de la guerre ne fut jamais un pacifisme »[119].

Il n'est pas étonnant alors qu'en 1939 Sartre vive son incorporation sous les drapeaux bardé d'un stoïcisme et d'un optimisme (*CDG*, p. 20) de mauvais aloi, teinté d'indifférence coupable à la situation et d'une certitude magique de sortir vivant de l'épreuve pour pouvoir en faire un livre (*CDG*, p. 26). Mais, rapidement, il s'efforce de changer et veut désormais, en se laissant pour ainsi dire couler dans sa condition historique nouvelle de soldat au front, *comprendre* cette dernière dans sa *réalité événementielle concrète*. Il tente par exemple de décrire, en dépassant l'abstraction existentiale de l'être-au-monde, les changements *réels* ayant affecté *ce monde-ci* lorsqu'il est passé de la paix à la guerre en Septembre 1939 (*CDG*, p. 21-32). Effacement de l'importance de l'argent et de la propriété privée. Disparition de la liberté. Transformation de l'ustensilité : le sens dernier des ustensiles n'est plus la vie, mais la destruction de l'homme. Modification profonde des possibilités d'existence chez « l'homme de troupe » (*CDG*, p. 27-32) : rouage de l'immense machine de guerre, il devient « captif de la politesse militaire » (*CDG*, p. 28) et perd toute dignité en s'asservissant à une entreprise de destruction ; harcelé constamment dans sa solitude, nulle part il n'y a pour lui de *querencia* (*CDG*,

[119] *CDG*, respectivement p. 83 ; p. 84.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

p. 29) ; assigné à une attente passive avilissante, à aucun moment il ne peut être en propre ses possibilités ni être en souci de ces dernières, comme le *Dasein* authentique de Heidegger ; ces possibilités, elles lui sont délivrées par le *fatum* du Haut Commandement auquel il se soumet comme à une puissance sacrée ; une camaraderie très spécifique se développe au sein de la troupe, faite d'indifférence à la personne et de communication élémentaire « par la nudité et les faiblesses humaines » (*CDG*, p. 32)[120].

Les paragraphes de *Sein und Zeit* consacrés à l'historialité, à l'inverse, délaissant toute analyse concrète de la réalité-humaine, que Heidegger qualifierait d'ontique et donc d'anthropologique, tendent à se déployer comme élucidation d'un ultime *existential*[121]. L'historialité (« *Geschichtlichkeit* ») dépasse l'existential : « temporalité »

---

[120] D'une certaine façon, l'essentiel des *Carnets* est constitué de ces innombrables notations concrètes où Sartre saisit sur le vif et rend compréhensibles, en quelques formules étincelantes, les événements historiques marquants de la « drôle de guerre » dans laquelle il est embarqué. Pour souligner son souci de *décrire concrètement* l'être-en-guerre, Sartre écrit le 23 Octobre 1939 (*CDG*, p. 167) : « Ce n'est pas une théorie de la guerre que je veux faire, ce sont des découvertes ». Le 26 du mois suivant, il ajoute (*CDG*, p. 233) : « ce journal est le journal d'un homme en guerre ». Relevons quelques notations qui savent faire pressentir l'essence dans quelques faits significatifs précis remarquablement décrits. Cf. p. ex. *CDG*, p. 35, 50-53 (la « guerre-fantôme ») ; p. 38-39 (incurie et désordre de la bureaucratie militaire) ; p. 48-49 (l'officier qui rit avec ses hommes « tempère toujours légèrement la mimique du rire par celle du dégoût ») ; p. 56-58 (« une préoccupation chez tous : ne pas être dupes ») ; p. 78-91 (la guerre a été pour moi un désordre inhumain elle est devenue une modalité de mon être-dans-le-monde) ; p. 91 (la montée en ligne, sentiment d'aventure) ; p. 102 (« La guerre ne détruit pas les classes. Elles les renforcerait plutôt ») ; p. 124-125 (refuser la guerre quand on est en paix, l'accepter quand elle est déclarée) ; p. 141-145 (la guerre comme projet de destruction) ; p. 151-155 (l'incertitude des motifs de guerre) ; p. 156-160 (la seconde guerre mondiale préparée par la première) ; p. 356 (une guerre sans honneur) ; p. 382 (les soldats « refusent » la guerre « avec mauvaise foi ») ; p. 450-455 (« cette guerre de patience, sans art militaire, sans sacré, sans tueries ») ; p. 456 (« l'ère des guerres nationales a rendu l'art de la guerre impossible ») ; p. 533-537 (notre « anti-héroïsme ») ; p. 558 (« la guerre en 38 pouvait être l'occasion d'une révolution. En 40 elle est l'occasion d'une contre-révolution ») ; p. 549-558, 560-562, 566-569 : Guillaume II « n'est rien d'autre que la façon dont il s'historialise »). Le caractère très concret de beaucoup de descriptions des *Carnets* n'est pas sans évoquer les *Souvenir de guerre* d'Alain.

[121] Heidegger, *SUZ*, p. 382 *sq.* ; trad. fr. *ET*, p. 264 *sq.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(« *Zeitlichkeit* ») en l'enrichissant de traits nouveaux : « l'*extension* du *Dasein* entre naissance et mort »[122], avec la possibilité y afférente pour lui de « changer » – tout en « se maintenant » – dans ce cours de vie[123]. L'historialité relève bien de la constitution fondamentale-ontologique du *Dasein*. « Facticement, écrit Heidegger, le *Dasein* a à chaque fois son « histoire », et, s'il peut l'avoir, c'est parce que l'être de cet étant est constitué par l'historialité »[124]. Interpréter cette historialité, c'est d'abord montrer en quoi elle signifie pour le *Dasein* la « transmission » (« *überliefern* », « *überkommen* ») d'un « héritage » (« *Erbe* »)[125] de possibilités d'existence passées, qu'il lui faut « assumer » (« *übernehmen* ») dans l'existence authentique comme anticipation résolue de la mort. C'est ensuite expliciter le « devenir-historial » (« *Geschehen* ») constitué par cette assomption, en tant que « destin » (« *Schicksal* »), « destinée-commune » (« *Geschick* »), « histoire » (« *Geschichte* ») authentique[126]. L'authenticité signifiant, pour la communauté destinale des *Dasein*, la « répétition » (« *Wiederholung* ») de l'avoir-été historique qui rouvre au sein de ce dernier, du fond de l'avenir résolument anticipé comme pouvoir-mourir, des possibilités initialement non développées[127]. Lisant ces textes, d'une part sur le front – la guerre, devenue son destin réel et concret du moment, est alors pour lui tout sauf une abstraction à théoriser –, et d'autre part dans la traduction anthropologisante de Corbin, Sartre ne

---

[122] *SUZ*, p. 373 ; trad. fr., p. 258.

[123] *SUZ*, p. 373 ; trad. fr. *ET*, p. 259. Cf. P. Ricœur, *Temps et récit III*, *op. cit.*, p. 107-108.

[124] *SUZ*, p. 382 ; trad. fr. *ET*, p. 264.

[125] « *Überliefern* », « *überkommen* », cf. *SUZ*, p. 383. « *Erbe* » « *Erbschaft* », « *ererben* », cf. *SUZ*, p. 383, 384, 385, 386 ; trad. fr. *ET*, p. 264, 265, 266.

[126] Nous traduisons, en nous inspirant de J.-F. Courtine et de P. Ricœur, « *Geschehen* » par « devenir-historial » ; cf. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J.-F. Courtine (Paris, Gallimard, 1985), p. 334, où « advenir-historial » traduit « *Geschehen* » ; et P. Ricœur, *Temps et récit III*, *op. cit.*, p. 108. Sur « *Schicksal* », « *Geschick* » et « *eigentliche Geschichtlichkeit* », cf. *SUZ*, p. 384-385 ; trad. fr. *ET*, p. 265.

[127] P. Ricœur note très justement ici (*Temps et Récit III*, *op. cit.*, p. 112, n. 1) une transposition à l'histoire des peuples de catégories existentiales-ontologiques forgées sur l'interprétation du *Dasein* singulier, transposition qui conduit à une « philosophie politique héroïque et tragique offerte à tous les mauvais usages ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pouvait qu'être fortement poussé à se réapproprier dans un registre existentiel et concret l'élucidation ontologique-existentiale de l'historialité des communautés de destin, c'est-à-dire comme interprétation fournissant une clé pour déchiffrer l'histoire réelle dans laquelle il était jeté. Par exemple pour élucider la valorisation, chez certains protagonistes du conflit mondial, d'un certain héroïsme des peuples assumant leur destin en se jetant dans la guerre – héroïsme qui, observe-t-il le 6 Mars 1940, existe bien dans l'Allemagne nazie mais aucunement dans les démocraties coalisées[128].

En s'éloignant d'une élucidation de l'historialité existentiale à la manière de Heidegger pour se rapprocher d'une description ontique de l'historicité concrète de l'humanité en guerre, tout en essayant de se placer dans le sillage de *Sein und Zeit*, Sartre se retrouvait une fois encore dans une posture radicalement instable parce qu'auto-destructrice.

3.4 Entre deux métaphysiques

La « métaphysique de la réalité-humaine » de 1939-1940 est à première vue très différente de celle qui s'élaborait dans le Diplôme d'Études Supérieures et dans les œuvres littéraires de jeunesse. Si la « seconde » métaphysique est bien fondée sur le concept d'homme comme néant et liberté située, elle ne peut pas s'identifier avec cette métaphysique d'*avant* la publication de *L'imaginaire,* faite de convictions peu conceptualisées et fortement marquées existentiellement – métaphysique dont nous avons montré qu'elle était essentiellement en suspens dans les premiers écrits de fiction, et qu'elle avait exercé son attraction sur le grand travail psychologique du Diplôme, puis ensuite sur la phénoménologie transcendantale de Berlin. En premier lieu, ces deux métaphysiques s'opposent par leurs *démarches :* la seconde métaphysique tend à se construire en un véritable système

[128] *CDG*, p. 533-537. Voici la synthèse par A. Renaut (*Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.* p. 48) de la traduction des p. 382-385 de *Sein und Zeit* par Corbin : « Libre pour la mort », la « réalité humaine se décide pour une possibilité dont elle hérite, mais que pourtant elle choisit » : ce que nous appelons le « destin » est ainsi la « décision-résolue » de la « réalité humaine », qui « sait se présenter à la face de la mort pour assumer totalement, dans sa déréliction, l'existant qu'elle est elle-même ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophique (même si ce dernier est encore très imparfait en 1939-1940), alors que la première conserve la forme de convictions non théorisées. En second lieu, ces deux métaphysiques s'opposent du point de vue de leur *contenu* : si je m'éprouve simplement comme homme, situé dans le monde où j'agis librement, *je ne m'éprouve pas précisément comme* spontanéité dégradée m'abîmant dans l'existence brute – ce qui me fait chuter en deçà de l'humain –, *ni non plus comme* m'arrachant à l'inertie chosique pour planer au-dessus d'elle comme une conscience infinie quasi-divine, *ni enfin comme* oscillant interminablement de l'état quasi-animal à l'état quasi-divin.

Et pourtant la première métaphysique n'a pas du tout disparu de l'horizon de la pensée de Sartre au sens où elle aurait été en quelque sorte chassée par la seconde, puisqu'elle réapparaît (comme nous l'avons démontré) en 1943 sous la forme d'attracteurs du champ onto-phénoménologique. On voit bien en particulier que l'affirmation, propre à la seconde métaphysique, de la limitation foncière de la liberté humaine irréductiblement située dans le monde qu'elle institue, reste fragile. La nostalgie de la spontanéité infinie parce que bornée seulement par elle-même s'exprime par exemple dans cette affirmation de Décembre 1939 : « Tout ce qu'elle [la conscience] est, elle se le fait être. Tout ce qui lui arrive doit lui arriver par elle-même, c'est la loi de sa liberté » (*CDG*, p. 319). L'embarras de Sartre pris au jeu de miroirs des positions contraires simultanément assumées éclate dans cette phrase du mois précédent : « Je suis un être fini profondément et totalement responsable de moi-même » (*CDG*, p. 229). Ou dans ce passage qu'il se prépare à recopier à S. de Beauvoir en Octobre de la même année : « La conscience finie ne peut exister que par sa transcendance infinie. Il n'y a pas ici priorité de l'infini mais ces deux moments s'impliquent réciproquement comme la thèse et l'antithèse » (*CDG*, p. 114).

Enfin, un ultime flottement vient brouiller encore un peu plus la lecture des *Carnets* : le projet d'une métaphysique de la réalité-humaine est miné par l'esquisse – encore très hésitante – d'une ontologie phénoménologique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

3.5 L'ontologie phénoménologique esquissée et raturée

Certains fragments des *Carnets* semblent déjà adopter la démarche de la future ontologie phénoménologique, qu'on pourrait appeler (en hommage à *Sein und Zeit*) : la réduction ontico-ontologique, c'est-à-dire le dégagement du sens ontologique des conduites concrètes de l'homme comme leur condition de possibilité[129]. En outre, si le projet principal qui porte les *Carnets* est bien, comme nous venons de le montrer, celui d'élaborer une « métaphysique de la réalité-humaine », cela n'empêche pas Sartre de s'essayer en quelques endroits à ébaucher des analyses (en particulier de la volonté libre) qui annoncent incontestablement l'ontologie phénoménologique de 1943 – même si l'expression d'« ontologie phénoménologique » n'apparaît pas explicitement dans les *Carnets*. De ce point de vue, on est apparemment fondé à envisager les *Carnets* (mais pour partie seulement) comme une sorte d'esquisse préparatoire du chef-d'œuvre de 1943. En 1974 (donc il est vrai à une époque si tardive que les souvenirs de la guerre se sont largement estompés), Sartre explique à S. de Beauvoir (*CA*, p. 246) que les idées de *L'être et le néant* se sont formées « à partir » des *Carnets*, mais que, comme il n'avait pas ces derniers en sa possession lors de la rédaction du livre, il dut « tout réinventer »[130]. Cette affirmation corroborerait les deux lettres à la même S. de Beauvoir dans lesquelles il écrit que ses dans ses *Carnets* il commence un « ouvrage de métaphysique » dont le titre serait : *L'être et le néant*[131]. *On nage en pleine équivoque :* le projet initial (purement métaphysique) contredit la réalisation finale (un livre d'ontologie phénoménologique mettant entre parenthèses la métaphysique). Cette

---

[129] Sur cette démarche, cf. *supra*, notre Introduction, p. 11-13.

[130] Dans sa « Présentation » de la réédition des *Carnets* en 1995, A. Elkaïm-Sartre montre (*op. cit.*, p. 10) qu'en 1953, Sartre feuillette le premier de ses Carnets – il est donc en possession d'au moins certains des ces derniers. Elle ajoute que quelques Carnets ont sans doute été détruits en 1961 ou en 1962 (lors du plasticage de l'appartement de Sartre par l'O.A.S.), mais ne dit rien de ce dont dispose Sartre en matière de *Carnets* de guerre lorsqu'il commence au début des années quarante la rédaction de *L'être et le néant*. Si ces *Carnets* ont été utilisés, c'est essentiellement selon nous pour rédiger les passages d'ontologie phénoménologiques les plus influencés par la métaphysique.

[131] Lettres du 22 et 23 Juillet 1940, *LC*, t. 2, p. 285 et 286.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

foncière équivocité caractérise tout particulièrement les fragments consacrés dans les *Carnets* à l'interprétation de la volonté libre[132]. Cette interprétation, mobilisant plusieurs concepts fondamentaux de la future ontologie phénoménologique (ipséité, valeur, finitude, facticité, transcendance, être-au-monde), constitue une bonne pierre de touche pour compare la problématique des *Carnets* et celle de *L'être et le néant.*

La démarche de Sartre dans son étude de la volonté annonce par certains aspects la future réduction ontico-ontologique de 1943. Le premier Carnet élucide les « motifs » et les « mobiles » de l'action libre à partir – c'est assez normal dans un Journal, mais c'est surtout impératif dans un échantillon d'onto-phénoménologie – *d'une observation concrète* : Sartre a eu une altercation avec son camarade Mistler à propos de son paquetage, et il essaye d'analyser après-coup quels ont pu être les motifs et les mobiles de chacun dans la querelle. Car il ne considère nullement que chacun s'est jeté contre l'autre par une décision gratuite et immotivée, ou si l'on veut par une sorte de *fiat* créateur. Bien plutôt tente-t-il de comprendre comment la décision de chacun de chercher querelle à l'autre a jailli d'une situation à la fois objective (les motifs) et intériorisée en mobiles. De sorte que ce qu'il dégage comme structure ontologique du phénomène observé se rapproche de cette transcendance facticielle en suspens dans une ipséité finie qui constitue bien la clé d'une onto-phénoménologie de l'action volontaire. Un projet fini anticipe un « *pragma* »[133] – un quelque-chose-à-faire –, à partir d'une situation vécue comme motivante, pour réaliser une valeur idéale. Analysons successivement l'étude de la valeur, de l'ipséité, de la facticité et de la volonté libre.

Le concept de « valeur » est explicité plus loin, essentiellement dans les troisième et onzième Carnets[134]. D'une manière qui préfigure *L'être et le néant* (en dépit de quelques flottements) Sartre définit ainsi la valeur : « C'est un en-soi qui est à soi-même son propre fondement, comme la conscience est à elle-même sa propre motivation, un en-soi

[132] Sur la volonté libre, cf. *CDG*, p. 168-179 ; 224-230 ; 312-321.
[133] Cf. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1949.
[134] *CDG*, p. 316-318, 346, 433-434

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui enveloppe, dépasse et retient en ses flancs la facticité. Un en-soi qui est à lui-même un pour-soi »[135].

L'« ipséité », pour sa part, est éclairée par l'élucidation de la temporalisation du pour soi dans le Carnet onze[136]. Il faut reconnaître qu'appréhender le pour soi comme temporel constitue une novation majeure par rapport à cette « première philosophie » que nous avons suivie tout au long de ce livre et qui se définissait résolument comme une philosophie de l'instant[137]. Nous sommes bien sur le seuil d'une *autre* pensée – encore hésitante et qui se cherche. « J'ai une espèce de vergogne, écrit Sartre (*CDG*, p. 436), à aborder l'examen de la temporalité ». Ce qui frappe tout de suite, dans la brève étude du sens ontologique du temps qui suit immédiatement cette déclaration, c'est le refus d'identifier l'être du temps et celui de l'*ipse* – Sartre prenant explicitement ses distances avec *Sein und Zeit*. « Dans la mesure où nous *sommes* temps, nous *sommes* quelque chose sur un mode autre que celui du pour soi »[138]. Cette affirmation ne sera pas conservée

---

[135] *CDG*, p. 433. Une des meilleures définitions de la valeur est dans une lettre à S. de Beauvoir du 9 Décembre 1939 : « être-pour-soi-son-propre-fondement » (*LC*, t. 1, p. 472). Certaines définitions de la valeur dans les *Carnets* sont moins satisfaisantes parce qu'elles accentuent unilatéralement en elle la présence de l'en soi au détriment de celle du pour soi. Cf. *CDG*, p. 317 : la valeur, c'est « la substantialité ou nature de l'être qui est son propre fondement ». Un peu loin (*CDG*, p. 318), Sartre écrit : toute conscience ne peut « chercher d'autre valeur que la substantialité, sinon elle cesserait d'être conscience *humaine* ». La formule n'est pas tout à fait exacte, car elle masque la présence nécessaire du pour soi au sein de la valeur, en suggérant à tort que dans cette dernière la dimension de conscience disparaîtrait totalement au profit de la seule « substantialité » – en vérité, comme le dira *L'être et le néant*, le pour soi dans le circuit de l'ipséité ne désire pas tant sa propre disparition que sa transfiguration en en soi (son éternisation, pourrait-on dire, plutôt que sa mort).

[136] *CDG*, p. 436-444. (Le concept d'« ipséité » apparaît déjà dans l'étude de la volonté à la p. 228 des *Carnets*).

[137] En négligeant *La Psyché*, œuvre dont Sartre nous dit (*CDG*, p. 437) qu'elle tentait déjà de dériver dialectiquement le temps de la liberté.

[138] *CDG*, p. 438. Dans *Sein und Zeit*, la temporalité est déterminée comme « sens ontologique du souci » (titre du § 65), le souci étant ce qui totalise les moments constitutifs de l'être du *Dasein*. Voici comment Heidegger décrit l'unité des trois ek-stases temporelles dans le souci, description qui est peut-être le point de départ des analyses de Sartre dans ses *Carnets*. « Re-venant à soi de manière a-venante, la résolution se transporte dans la situation en présentifiant. L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » (mieux encore : « étant-été ») dé-laisse de soi le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en 1943, puisque Sartre démontrera alors que l'ipséité et la temporalité s'impliquent réciproquement. D'une part, écrira-t-il : « le Pour-soi ne peut être, sinon sous la forme temporelle » (*EN*, p. 182). Et inversement : « la temporalité doit avoir la structure de l'ipséité. C'est seulement en effet parce que le soi est là-bas hors de soi, dans son être, qu'il peut être avant ou après soi, qu'il peut y avoir en général de l'avant ou de l'après »[139]. Qu'est-ce qui empêche les *Carnets* d'identifier purement et simplement l'être du pour soi et l'être du temps ? La raison en est qu'il faut, selon Sartre, *distinguer soigneusement* – selon une différence de modalité existentielle (*CDG*, p. 438) –, d'une part la « translucidité » (*CDG*, p. 437) du pour soi (c'est-à-dire son caractère de pur néant), et d'autre part son assignation à l'en soi, c'est-à-dire sa facticité ou encore son être temporel. La temporalité se situe strictement du côté de la facticité et non du néant[140].

Pour le reste, la description des trois dimensions temporelles des *Carnets* annonce celle qui sera faite dans *L'être et le néant*. Sartre saisit déjà assez bien cette *dynamique* temporalisante par laquelle le pour soi surgit de l'en soi d'ou il tente de s'arracher, *pour* s'identifier à l'irréalisable valeur. Même si les aperçus métaphysiques parasitent l'élucidation phénoménologique, et même si la conceptualité est encore très flottante, on a déjà une anticipation de la détermination du temps comme unité ontologique de trois dimensions : 1) arrachement au passé, 2) vers le futur, 3) dans la volatilisation pure du présent. La dimension du passé se constitue dans et par la surrection originaire du pour soi, surrection qui pour ainsi dire laisse derrière elle le pour soi originel ressaisi par l'en soi. « Le pour soi rejeté, écrit Sartre, posé

---

présent. Or ce phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant, nous l'appelons la *temporalité* » (*SUZ*, p. 326 ; trad. fr. *ET*, p. 229). Ensuite Heidegger redéploie temporellement toutes les structures de l'être-au-monde du *Dasein*, de sorte que l'existence de ce dernier apparaît au total comme temporelle de part en part.

[139] *EN*, p. 182.

[140] Donc la facticité, pas plus que la finitude, ne sont en 1940 pensées comme véritablement immanentes au pour soi. Cf. *CDG*, p. 438 : « je suis mon propre néant et (...) je ne suis pas mon propre temps. Si l'on préfère, il n'y a aucune différence entre la néantisation et la temporalisation si ce n'est que le pour-soi *se* néantise et *est* temporalisé. Et pourtant néantisation et temporalisation sont données dans un seul et même mouvement quoique existentiellement distinctes. Le temps est la facticité de la néantisation. Notre temporalité et notre facticité sont une seule et même chose ».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme ayant été, est d'un même bloc ressaisi et totalement englué par l'en-soi »[141]. Dans *L'être et le néant,* l'analyse est évidemment beaucoup plus poussée, mais dans le prolongement de cette esquisse des *Carnets*. La nécessité pour l'*ipse* d'avoir un passé c'est, dira Sartre, la nécessité d'avoir surgi de manière tout à fait contingente dans le monde. « Il ne faudrait pas croire que le Pour-soi existe d'abord et surgit au monde dans l'absolue nouveauté d'un être sans passé, pour se constituer ensuite et peu à peu, un Passé. Mais quelle que soit la surrection dans le monde du Pour-soi, il vient au monde dans l'unité ek-statique d'un rapport avec son Passé »[142]. Quant au présent, il est pour les *Carnets* ce nouveau pour soi qui surgit en coexistence avec la totalité de l'en soi. « Le pour-soi ne saurait faire irruption dans le monde sans coexistence dans le présent avec la totalité de l'en-soi et sans une liaison précise avec un ayant-été qu'il *est* et n'*est pas* à la fois »[143]. La constitution du présent n'est donc pas dissociable de ce « bond » (*CDG*, p. 440) qui projette le pour soi présent vers son futur irréalisable en essayant (vainement) de l'arracher au passé. « Le pour-soi ne peut être investi par l'en-soi qu'en le dépassant vers la « *causa sui* » qu'il est-pour-être. La *causa sui* est donnée (...) comme ce vers quoi le pour-soi fuit sa facticité »[144]. L'idée essentielle qui guidera la dynamique de la temporalité en 1943 est acquise : la temporalisation ne signifie nullement que quelque chose de futur devient présent, puis s'enfonce dans le passé (comme l'affirment les descriptions husserliennes du temps originaire rétention-nel-protentionnel). L'*ipse* se produit *ex nihilo* vers le futur dans la fulgurance de l'instant où il laisse sur place ce qu'il n'est déjà plus. Il faut penser *ensemble* l'arrachement du nouveau présent à lui-même vers le futur, et la passéification brusque de l'ancien présent laissé sur place (avec les modifications en cascade que cela entraîne de proche en proche pour le passé antérieur au tout juste passé, et pour le futur

[141] *CDG*, p. 441. Sartre souligne l'équivocité du rapport du pour soi à son passé : il l'est et il ne l'est pas (*ibid.*).

[142] *EN*, p. 184. Pour une analyse détaillée de cette problématique de *L'être et le néant*, cf. notre article, « Ipséité et temporalité » (paru dans : *Sartre. Désir et liberté*, sous la dir. de R. Barbaras, Paris, P.U.F., 2005, p. 59-84).

[143] *CDG*, p. 443.

[144] *CDG*, p. 443 (Sartre écrit : « le *causa sui* »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus lointain que le futur imminent). En revanche, en refusant d'identifier l'être du pour soi et l'être du temps, Sartre dans les *Carnets* montre qu'il n'a pas encore complètement intégré l'idée d'une finitude immanente au pour soi. En effet, si l'*ipse* était pensé comme radicalement temporel, alors il serait pensé comme nécessairement fini – il ne pourrait jamais faire avec lui-même une totalité achevée. Or, par rapport à cette question de la finitude de ce que Sartre commence d'appeler « pour soi », les *Carnets* sont encore loin d'atteindre le niveau de l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant.* Reportons-nous au Carnet III pour le comprendre.

Ce Carnet part d'un événement concret. Sartre note que Paul a eu une crise de somnambulisme (*CDG*, p. 223) et il décide alors brusquement de reprendre son étude de la volonté libre. (L'association sous-jacente d'idées qui règle cette séquence, c'est que la conscience endormie en proie au rêve est pour Sartre *captive*, et l'idée de captivité à son tour motive la reprise de l'analyse de la liberté). Quelle est, se demande alors Sartre, la structure ontologique d'une volonté libre (ou, à l'inverse, d'une conscience captive incapable d'action volontaire) ? C'est, répond-il (en se réappropriant un concept heideggérien) la conscience comme « transcendance »[145]. Sartre précise immédiatement que cette transcendance est nécessairement *finie* parce qu'elle néantise un réel prédonné particulier. Autrement dit, elle est située dans le monde, elle ne projette une action que depuis son point de vue intramondain (le corps propre), et pour transformer son *Umwelt.* Ici il écrit (*CDG*, p. 224) : toute « transcendance suppose un donné à transcender. La volonté a besoin du monde et de la résistance des choses ». Dieu rêve, il ne saurait « vouloir », du fait qu'il créé le monde par l'infinité de sa puissance. « Il n'est de volonté, conclut Sartre, que finie et chez un être fini, et la finitude de la volonté ne lui vient pas d'une limitation extérieure mais de son essence même »[146]. C'est-à-dire que la conscience ne peut viser une transformation possible du réel qu'en étant *engagée dans* le réel actuel. « La résistance d'un monde est contenue dans la volonté comme le principe de sa nature. (...) Il n'y a de volonté que d'un être jeté dans le monde.

[145] *CDG*, p. 224.
[146] *CDG*, p. 224.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est le monde qui libère la conscience investie par ses propres rêves, par sa totale liberté »[147]. *On notera un flottement*[148] : dans le moment même où Sartre tente de penser une finitude inscrite dans la nature même de la volonté, il glisse une allusion à la liberté totale, ce qui nous ramène à l'affirmation selon laquelle la finitude est extérieure au néant ; c'est qu'il ne possède pas encore de doctrine suffisamment bien établie de la finitude « immanente » du pour soi, telle que la développera *L'être et le néant* (impossibilité pour le pour soi de faire avec lui-même une totalité achevée en raison de la structure du manque)[149]. De fait, il est tenté par une assimilation (peu satisfaisante) de la finitude et de la situation : la volonté serait finie parce qu'engagée dans les résistances du monde réel. Si l'on prend ce chemin, il est clair qu'on s'éloigne de la doctrine de la finitude purement immanente à la volonté (que pourtant les *Carnets* cherchent par ailleurs à établir)[150]. Tout ceci se relie à l'insuffisance de l'analyse de la temporalité du pour soi.

En ce qui concerne la facticité du pour soi, les *Carnets* en restent, du point de vue onto-phénoménologique, à des esquisses encore imparfaites[151]. La facticité originaire du pour soi est déjà pensée (jusqu'à un certain point) dans les pages où Sartre évoque le pour soi

---

[147] *CDG*, p. 224-225.

[148] Cf. *supra*, p. 511.

[149] D'ailleurs, nous avons montré *qu'encore en 1943*, la conception d'un pour soi fini dans son immanence même recule lorsqu'on aborde l'étude de la liberté humaine. Soit la réalité-humaine a des limites réelles, mais elles ne sont rien pour elles (elle lui sont extérieures) ; soit ces limites sont réelles (elles sont internes), mais elles ne sont pas des limite réelles. La liberté est alors dite infinie. Sur la conception d'une finitude interne, Cf. *EN*, p. 127-149, description de la structure du « *manque* » : l'existant manque de .. pour... Le « pour » ou « manqué » – l'ultime désiré si l'on préfère, c'est-à-dire la valeur –, c'est d'être pour soi dans la forme de l'en soi. Le « manquant », c'est ce dont manque l'existant pour, justement, être soi dans la forme de l'en soi. L'ensemble de ce projet possède certainement une dimension de *finitude* – même si ce n'est pas dit explicitement –, puisque précisément l'*ipse* se projette vers tel possible dont il manque *à l'exclusion de* tous les autres.

[150] Cf. *CDG*, p. 461-466.

[151] Le concept de facticité apparaît à plusieurs reprises dans l'étude de la liberté humaine à la fin du Carnet trois (*CDG*, p. 314, 315, 317, 320, 321). Ensuite, on peut admettre que l'étude de l'« investissement » du pour soi par l'en soi dont il surgit est encore une élucidation de la facticité (*CDG*, p. 398-400 ; cf. aussi, p. 432, 439-444).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

surgissant de la décompression de l'en soi[152] ; on peut toutefois se demander s'il ne s'agit pas de métaphysique pure et simple plutôt que d'ontologie phénoménologique sous attracteurs métaphysiques. La facticité seconde – celle de l'engagement du pour soi dans les renvois de l'*Umwelt* (en particulier ustensiles) est, de son côté, plutôt exprimée par le concept de situation, et ce concept à son tour est pensé dans le contexte de considérations concrètes (sur l'expérience de la drôle de guerre, des relations amoureuses, etc.) plutôt que théorisé comme concept ontologique[153]. Une bonne définition de la situation est donnée toutefois à propos de la volonté : « être jeté dans le monde »[154].

Si l'on revient, pour finir, au concept de volonté libre, on dira que les *Carnets* sont capables d'en ébaucher – mais de nouveau de façon sommaire et mal assurée – une interprétation ontologico-phénoménologique qui le fonde dans l'ipséité finie et facticielle et le projet-jeté de monde[155]. En particulier, Sartre semble avoir relativement bien intégré l'idée (après des années d'hésitations) que la valeur est un irréalisable principiel, de sorte que la réalité-humaine peut bien désirer être Dieu, c'est-à-dire un être infini et cause de soi, elle est condamnée, comme liberté néantisante, d'une part à la *finitude* et d'autre part

---

[152] « Le *pour-soi* ne peut surgir qu'en liaison avec la totalité de l'en-soi qui l'enserre. Le pour-soi retient devant lui et autour de lui l'en-soi comme ce qu'il n'est pas. Il a besoin de l'Être pour ne pas être. Le pour-soi se néantit par rapport à la totalité de l'en-soi » (*CDG*, p. 399). « La néantisation de l'en-soi en pour-soi n'est pas un *recul* en face de l'en-soi : c'est plutôt un effondrement, une décompression » (*CDG*, p. 443). « L'événement pur qui fait que l'Être est son propre néant fait apparaître le monde comme totalité de l'en-soi dépassée par l'être qui se néantise » (*CDG*, p. 400).

[153] Cf. *CDG*, p. 244 : ce qui définit la « condition humaine », c'est d'être jeté dans une situation.

[154] *CDG*, p. 225. Cet engagement dans le monde est si radical que Sartre reproche à Heidegger (*CDG*, p. 226) d'affirmer à tort que le *Dasein* s'attend originairement *lui-même* à l'horizon de ses possibilités. Pour Sartre, c'est originairement vers un certain état du *monde* que l'existant se transcende – et secondairement seulement un état du monde *dans lequel il se retrouvera*. Cf. *EN*, p. 251 : « Être dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même, mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur ». Dans les *Carnets* toutefois l'engagement de la conscience humaine dans le monde est relativisé par la position d'une conscience pure comme néant il-limité.

[155] *CDG*, p. 226-229. Cf. *EN*, p. 127-149.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'assignation à une *situation*. Le désir d'être Dieu est inauthentique dès lors qu'il emporte avec lui la croyance en son caractère réalisable. Or, réalisable, il ne l'est pas. « Un Néant qui serait un Être, affirme Sartre avec force, cela n'a point de sens »[156]. La conversion à l'authenticité, explique-t-il (*CDG*, p. 318-319), consiste à vivre ce désir qui nous constitue en *n'effectuant pas la croyance* dans son caractère réalisable. À l'inverse, être inauthentique c'est pour la conscience projeter « par-delà le monde, à l'horizon, un certain futur d'elle-même, dans l'illusion que lorsqu'elle sera ce futur, elle le sera en tant que son propre fondement »[157].

Nous pouvons maintenant dresser un bilan. Au total, l'esquisse d'ontologie phénoménologique des *Carnets* révèle sa quadruple imperfection.

1) Les descriptions concrètes et existentielles étouffent et paralysent la théorisation existentiale-ontologique.

2) Des considérations morales viennent parasiter les analyses onto-phénoménologiques. L'impureté de l'esquisse d'ontologie phénoménologique de la volonté dans les *Carnets* vient en partie de l'importance des préoccupations morales dans cette œuvre, qui conduit Sartre à s'intéresser prioritairement aux manières existentielles et concrètes (inauthentiques ou authentiques) de vivre sa liberté plutôt qu'au dégagement de la structure existentiale de tout vouloir en général. Certes il ne néglige pas complètement le dégagement de cette structure,

---

[156] *CDG*, p. 345. Ceci anticipe sur la démonstration en 1943 du caractère *contradictoire* de l'idéal d'être soi sur le mode de l'en soi.

[157] *CDG*, p. 316. Dans les *Carnets*, la recherche d'une possible authenticité a constitué certainement un motif puissant de la critique du fantasme de la liberté infinie quasi-divine. « Le problème moral, écrit Sartre (*CDG*, p. 312) est spécifiquement humain. *Il suppose une volonté limitée* – il n'a point de sens en dehors d'elle, chez l'animal ou dans l'esprit divin. (...) *Une existence éternelle et transcendante comme Dieu ou la volonté divine ne saurait être fin pour la réalité humaine.* Au contraire la réalité-humaine doit être fin pour elle-même parce qu'elle est toujours *du côté* de l'avenir, elle est son propre sursis ». (Soulignement modifié). Voir aussi *EN*, p. 191. La futurisation est portée par l'exigence d'*être*, au sein d'un *ipse* qui n'est pas. L'existant présent n'est « pas encore » son possible futur, tout en exigeant de l'être. Mais l'exigence est principiellement irréalisable (le soi dans la forme de l'en soi est une *contradictio in adjecto*). L'*ipse* exige d'être *ce que par principe il ne peut pas être*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

puisqu'il élucide le sens ontologique de la valeur, des motifs, des mobiles, etc. ; mais, en ne séparant pas avec assez de netteté ce qui relève de l'ontologie et ce qui relève de l'éthique, ses analyses ne sont pas exemptes de confusions. Dans *L'être et le néant*, pour éviter le reproche de ne pas purifier de manière suffisamment radicale les analyses existentiales-ontologiques de toute conviction existentielle et morale, Sartre repoussera dans les toutes dernières pages du livre l'évocation des « perspectives morale »[158].

3) Des aperçus métaphysiques viennent parasiter les analyses onto-phénoménologiques. Relèvent de ces aperçus les considérations sur la naissance de la liberté néantisante au sein de l'en soi se décomprimant ou s'arrachant à cet en-soi. Dans *L'être et le néant,* l'étude de l'ipséité et du projet de monde – notions qui, on l'a vu, sont à l'arrière-plan de l'analyse de la volonté dans les *Carnets* –, abordera certes aussi ce questionnement métaphysique, mais ce sera toujours sous forme d'*hypothèses au conditionnel*, dans lesquelles on se gardera bien de s'engager parce précisément qu'elles sortent du champ strict de l'onto-phénoménologie. Précaution étrangère aux *Carnets* (d'où l'effet de parasitage).

4) Certains concepts fondamentaux de l'onto-phénoménologie (ipséité, finitude, facticité, temporalité) sont insuffisamment clarifiés dans les *Carnets*.

Tournant de l'année 1940. Voici le philosophe volatilisé aux quatre coins de son univers de pensée, dans une ubiquité absolue sans aucun point fixe, réduit à la pure transparence d'une lumière radicalement dispersée. Pas de point-source dans cette clarté parfaitement étale

---

[158] *EN*, p. 720-722. Sartre reproche à Heidegger (*EN*, p. 122, 614) d'avoir introduit des considérations éthiques dans son analytique existentiale. Toutefois, sa propre ontologie phénoménologique ne peut pas éviter *l'attraction* de questions d'ordre éthique, ne serait-ce que par l'affirmation que chaque *ipse* humain désire être Dieu, affirmation aux implications métaphysiques évidentes, mais aussi éthiques ; par exemple l'ontologie phénoménologie conduit inévitablement à cette question difficile : que peut signifier l'exigence d'authenticité pour un existant dont le désir constitutif illusoire est d'être Dieu ? Le point important, c'est que dans les *Carnets*, les questions éthiques viennent s'infiltrer *dans* le champ de l'onto-phénoménologie ébauchée en y créant des confusions, alors que dans *L'être et le néant* ces questions sont des attracteurs hors champ, évoqués seulement dans la Conclusion de l'ouvrage.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

semblable à celle d'une salle d'opération. Portée par une parfaite mauvaise foi existentielle où toute coïncidence avec soi s'auto-détruit en écart, dans le moment même où l'écart s'annule en coïncidence, la métaphysique de la réalité-humaine s'effondre sur elle-même en éclatant ek-statiquement et sans retour vers le passé (en effondrement) d'un transcendantalisme assumé et refusé, vers l'avenir (en effondrement) d'une ontologie de l'ipséité mondanéisante ébauchée et biffée, vers le présent (en effondrement) de l'assomption refusée et du refus assomptif de l'analytique existentiale heideggérienne. Aucune source de lumière, plutôt une infinité de rayons lumineux qui s'alimentent de leurs infinités de reflets réciproques, comme dans un palais des glaces. L'enfer, peut-être, pour le penseur condamné à tourner, courir, voler d'un effondrement à l'autre, dans une agilité sans repos qui l'épuise. Jamais présent aux rendez-vous qu'il se donne, toujours absent à lui-même. Jamais ici plutôt qu'ailleurs, parce que déjà ailleurs quand il croit être ici. Y-a-t-il même un « ici » et un « ailleurs » dans cet univers sans coordonnées ? En tout point de cet univers, un reflétant-reflété éclate en irradiant vers tous les autres reflétant-reflétés qui lui renvoient les rayons de leurs propres éclatements... Chaque rayon est une myriade d'éclats lumineux, eux-mêmes toujours-déjà fragmentés à l'infini. « La » phénoménologie transcendantale que « la » métaphysique de la réalité-humaine tente de ne plus être (tout en l'étant) éclate en assomption et critique de Husserl ; « la » critique de Husserl à son tour éclate en assomption de convictions métaphysiques d'enfance et ébauche de réduction de ces convictions dans un transcendantalisme non husserlien... « L'analytique existentiale » vers laquelle « la » métaphysique de la réalité-humaine se projette éclate en anthropologie acceptée et ontologie du *Dasein* refusée ; « le » refus de l'ontologie du *Dasein* éclate en assomption d'un transcendantalisme issu de Husserl et esquisse d'un métaphysique de la réalité-humaine qui ruine ce transcendantalisme... « L'ontologie phénoménologique » (au sens de *L'être et le néant*) vers laquelle pointent les *Carnets* et la Conclusion de *L'imaginaire* éclate en esquisses simultanément dessinées et raturées – et raturées multiplement : par le parasitage éthique et métaphysique, par l'assomption persistante du transcendantalisme – simultanément ruiné –, par le début d'un rapprochement avec l'analytique existentiale heideggérienne – lui-même compromis –, par l'entrée dans une métaphysique de la réalité-humaine – qui n'aboutit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas : recherchée, cette métaphysique s'échappe ; l'anthropologisation de l'analytique existentiale heideggérienne qu'elle cherche à être est contestée par le maintien (en effondrement) d'un transcendantalisme, mais aussi par des convictions métaphysiques anciennes (en effondrement) sur la spontanéité d'arrachement et d'engluement, ainsi que par l'ontologie phénoménologique naissante (et déjà raturée)... Le vertige envahit le philosophe égaré dans les couloirs de verre de sa pensée, comme Stilitano prisonnier du palais des glaces dans le *Journal d'un voleur*[159]. Le voici au point mort : au lieu de l'anéantissement radical de toute ses pensées, d'où surgit l'exigence vide d'avoir à reconstruire, selon une figure entièrement nouvelle, tout le champ du pensable.

[159] Il « était pris, visiblement égaré dans les couloirs de verre. Personne ne pouvait l'entendre, mais à ses gestes, à sa bouche, on comprenait qu'il hurlait de colère. Rageur, il regardait la foule qui le regardait en riant ». J. Pacaly a retrouvé cette référence qui est à l'arrière-plan de la p. 58 du *Saint Genet* (*Sartre au miroir*, *op. cit.*, p. 297).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BIBLIOGRAPHIE

I.- ŒUVRES

ALAIN

Œuvres, t. 1, 2, 3 (Paris, Gallimard « Pléiade », 1956, 1958, 1960).

ANSELME

Proslogion (trad. fr. P. Rousseau, Aubier-Montaigne, 1947).

ARISTOTE

- *Analytica priora.*
- *Analytica posteriora.*
- *Categoriae.*
- *De interpretatione.*
- *De caelo.*
- *Physica.*
- *Metaphysica.*

Texte grec : *Oxford classical texts* (Oxf. Univ. Press). (Trad. fr. Tricot, Paris, Vrin, sauf *Physica,* trad. fr H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1969).

ARON (R.)

- *La notion d'intemporel dans la philosophie de Kant. Moi intelligible et liberté.* (D.E.S., inédit, 1926-1927).
- *La philosophie critique de l'histoire* (Paris,Vrin, 1938 ; rééd. 1969).
- *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Paris, Gallimard 1938).
- *Histoire et dialectique de la violence* (Paris, Gallimard, 1973).
- *Mémoires* (Paris, Julliard, 1983).

BACHELARD (G.)

- *La psychanalyse du feu* (Paris, Gallimard, 1938, rééd. Gall. « Idées », 1949).
- *L'eau et les rêves* (Paris, J. Corti, 1942, rééd. 1972).
- *La terre et les rêveries de la volonté* (Paris, J. Corti, 1947, rééd. 1992).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BARAT (L.)
- « Les états affectifs », in *Traité de psychologie* de G. Dumas (Paris, Alcan, 1923, t. 1).
- « Les images », in *Traité de psychologie.* de G. Dumas (Paris, Alcan, 1923, t. 1).

BARBARAS (R.)
Le désir et le distance. Introduction à une philosophie de la perception (Paris, Vrin, 1999).

BEAUVOIR (S. de)
- *Mémoires d'une jeune fille rangée* (Paris, Gallimard, 1958 ; rééd. Gall. « Folio », 1972).
- *La force de l'âge* (Paris, Gallimard, 1960 ; rééd. Gall. « Folio », 1980).
- *La cérémonie des adieux*, suivi de : *Entretiens avec J.-P Sartre* (Paris, Gallimard « Folio », 1981).

BERGSON (H.)
- *Œuvres* (Paris, P.U.F., 1959, rééd. 1984). Contient en particulier : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) ; *Matière et mémoire* (1896) ; *L'énergie spirituelle* (1919) ; *La pensée et le mouvant* (1934).
- *Mélanges* (Paris, P.U.F., 1972).

BINET (A.)
L'étude expérimentale de l'intelligence (Paris, Schleicher Frères, 1903 ; rééd. Paris, M. Fromentin, 1973).

BLANCHOT (M.)
- *Aminadab* (Paris, Gallimard, 1942).
- *La part du feu* (Paris, Gallimard, 1949).
- *L'espace littéraire* (Paris, Gallimard, 1958).

BONAVENTURE (Saint)
Les six jours de la création (trad. M. Ozilou, Paris, Cerf, 1991).

BOURDON (B.)
- « Les sensations », in *Traité de psychologie* de G. Dumas, t. 1 (Paris, Alcan, 1923).
- « La perception », in *Traité de psychologie* de G. Dumas, t. 2 (Paris, Alcan, 1924).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BOUTROUX (E.)
- *De la contingence des lois de la nature* (1874 ; rééd. Paris, Alcan, 1898).
- *Des vérités éternelles chez Descartes* (1874 ; rééd. Paris, Alcan, 1927).
- *La philosophie de Kant* (1894-1901 ; rééd. Paris, Vrin, 1968).

BRENTANO (F.)
Psychologie vom empirischen Standpunkt (éd. complète en 1924-25, Leipzig, F. Meiner ; trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944).

BROCHARD (V.)
- *De l'erreur* (Paris, Alcan, 1897)
- *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (rééd. Paris, Vrin, 1974).

BRUNSCHVICG (L.)
- *La modalité du jugement* (Paris, Alcan, 1897 ; rééd Paris, P.U.F., 1964).
- *Les étapes de la philosophie mathématique* (Paris, Alcan, 1912 ; rééd. Paris, A. Blanchard, 1972).
- *L'expérience humaine et la causalité physique* (Paris, Alcan, 1922).
- *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Paris, Alcan, 1927 ; rééd. Paris, P.U.F., 1953).
- *La philosophie de l'esprit* (1921-1923, rééd. Paris, P.U.F., 1949).
- *Écrits philosophiques*, t. 1- 2-3 (Paris, P.U.F., 1949-1958).

BÜHLER (K.)
« *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge* », I et II, *Archiv für die gesamte Psychologie, Bd* IX, X (1907 et 1908).

CONDILLAC (E. de)
- *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, paru dans *Œuvres philosophiques*, t. 1 (Paris, P.U.F., 1947).
- *Traité des sensations, Œuvres philosophiques*, t. 1.

DAGNAN (J.)
« L'association des idées », in *Traité de psychologie* de G. Dumas, t. 1 (Paris, Alcan, 1923).

DELACROIX (H.)
- *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle* (Paris, Alcan, 1899).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- *Les grands mystiques chrétiens* (Paris, Alcan, 1908).
- *Le langage et la pensée* (Paris, Alcan, 1924).
- *Psychologie de l'art* (Paris, Alcan, 1927).
- « Les souvenirs », in *Traité de psychologie* de G. Dumas, t. 2 (Paris, Alcan, 1924).
- « Les opérations intellectuelles », in *Traité de psychologie* de G. Dumas, t. 2 (Paris, Alcan, 1924).

DELEUZE (G.)
- *Le bergsonisme* (Paris, P.U.F., 1968).
- *Proust et les signes* (Paris, P.U.F. 1976).
- *La philosophie critique de Kant* (Paris, P.U.F., 1971).
- *Empirisme et subjectivité* (Paris, P.U.F., 1972).

DERRIDA (J.)
- *La voix et le phénomène* (Paris, P.U.F., 1967).
- « *Ousia* et *grammè* » (paru dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 31-79).
- « Les fins de l'homme » (*Marges de la philosophie*, p. 129-164).
- « La forme et le vouloir dire » (*Marges de la philosophie*, p. 185-208).
- *L'origine de la géométrie*, Introduction et traduction (Paris, P.U.F., 1974).

DESANTI (J.-T)
- *Introduction à la phénoménologie* (Paris, Gallimard « Idées », 1976).
- *La philosophie silencieuse* (Paris, Seuil, 1975).
- « Sartre et Husserl, ou : les trois cul-de-sac de la phénoménologie » (*Les Temps modernes*, Oct.-Déc. 1990, p. 350-364).
- « Remarques sur l'ontologie aristotélicienne », paru dans *Aristote aujourd'hui* (Paris, Unesco ; Toulouse, Érès, 1988).

DESCARTES (R.)
- *Regulae ad directionem ingenii* (éd. Adam-Tannery, t. X). (Tr. fr. J. Brunschwicg parue dans l'éd. F. Alquié des *Œuvres*, t. 1, Paris, Garnier, 1963 : *Règles pour la direction de l'esprit*).
- *Discours de la méthode* (éd. Adam-Tannery, t. VI, éd. Alquié, t. 1).
- *Meditationes de prima philosophia* (éd. A.-T., t. VII, éd. Alquié, t. 2).
- *Méditations touchant la première philosophie* (éd. A.-T., t. IX, éd. Alquié, t. 2).

DUHEM (P.)
La théorie physique (Paris, M. Rivière, 1914).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DUMAS (G.)
- *Traité de psychologie*, t. 1 et 2 (Paris, Alcan, 1923-1924).
- *Nouveau Traité de psychologie*, t. 1 (Paris, Alcan, 1930).
- *Nouveau Traité de psychologie*, t. 2 (Paris, Alcan, 1932).

DURKHEIM (É.)
- *Sociologie et philosophie* (Paris, P.U.F., 1967).
- *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, Alcan, 1912 ; rééd. Paris, P.U.F., 1968).

DWELSHAUVERS (G.)
- *La synthèse mentale* (Paris, Alcan, 1908).
- *Les mécanismes subconscients* (Paris, Alcan, 1925).

ECKHART (Maître)
- *Les Traités*, trad. fr. de J. Ancelin-Hustache (Paris, Seuil, 1971).
- *Les Sermons*, trad. fr. de J. Ancelin-Hustache (Paris, Seuil, 1974-1978).

EY (H.), BERNARD (P.), BRISSET (Ch.),
Manuel de psychiatrie (Paris, Masson, 1967).

FEUERBACH (L.)
L'essence du christianisme (trad. fr. J.-P. Osier, Paris, Gallimard « Tel », 1992)

FLACH (A.)
« *Ueber symbolischen Schemata in produktiven Denkprozess* » (*Archiv für die gesamte Psychologie, Bd* LII).

FREUD (S.)
- *Die Traumdeutung* (1900). (Trad. fr. par I. Meyerson en 1926 chez Alcan : *La Science des rêves* ; puis par D. Berger, Paris, P.U.F., 1971 : *L'interprétation des rêves*).
- *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901). (Trad. fr. S. Jankelevitch, Paris, Payot, 1922 : *Psychopathologie de la vie quotidienne* ; rééd. chez Payot en 1948).
- *Vorlesungen zur Einführung in die Pychoanalysis* (1915). (Tr fr. de S. Jankelevitch à Paris chez Alcan en 1922 ; puis reprise à Paris chez Payot en 1951 : *Introduction à la psychanalyse*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- « *Das Ich und das Es* » (1923). (Trad. fr. S. Jankélévitch dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1927 ; nouvelle trad. fr. J. Laplanche dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981 : « Le moi et le ça »).
- « *Jenseits des Lustprinzips* » (1920). (Trad. fr. S. Jankélévitch dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1927 ; nouvelle trad. fr. A. Bourguignon dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981 : « Au-delà du principe de plaisir »).
- « *Der Untergang des Ödipuskomplexes* » (1924). (Trad. fr. D. Berger, « La disparition du complexe d'Œdipe », parue dans *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., 1969).

GUILLAUME (P.)
- *La formation des habitudes* (Paris, Alcan, 1936).
- *La psychologie de la forme* (Paris, Flammarion, 1937).

HEIDEGGER (M.)

(*GA*, 20, 1979 : *Gesamtausgabe*, *Band* 20, Klostermann, F./Main, 1979).
- *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. (Cours de 1923). (*GA*, 63, 1988).
- *Der Begriff der Zeit*. (Conférence de 1924). (Tübingen, M. Niemeyer, 1989 ; trad. fr. M. Haar et M. B. de Launay, parue dans *M. Heidegger*, « Cahier de l'Herne », 1983, p. 27-37 : « Le concept de temps »).
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. (Cours de 1925). (*GA*, 20, 1979).
- *Sein und Zeit* (1927) (Douzième édition, Tübingen, M. Niemeyer, 1972. Trad. fr. partielle de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964 : *L'être et le temps*. Trad. complète E. Martineau, éd. Authentica, 1985 : *Être et temps*). (Et trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986).
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. (Cours de 1927). (*GA*, 24, 1975. Trad. fr. J.-F. Courtine : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985).
- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. (Cours de 1928). (*GA*, 26, 1978).
- *Vom Wesen des Grundes* (1929). (Rééd. in *Wegmarken*, F./Main, Klostermann, 1978. Trad. fr. H. Corbin en 1938, reprise dans *Questions I* (Paris, Gallimard, 1968) : *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*).
- *Was ist Metaphysik* ? (1929). (Rééd. in *Wegmarken*, F./Main, Klostermann 1978. Trad. fr. H. Corbin en 1938, reprise dans *Quest. I* : *Qu'est-ce que la métaphysique* ? ; et trad. R. Munier, « Cahier de l'Herne » *Heidegger*, p. 47-58).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). (Rééd. F/Main, Klostermann, 1951. (Trad. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953 : *Kant et le problème de la métaphysique*).
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit.* (Cours de 1929-1930). (*GA*, 29/30, 1983. Tr. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992 : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*).
- *Vom Wesen der menschlichen Freiheit.* (Cours de 1930). (*GA*, 31, 1982. Trad. fr. E. Martineau, Paris, Gallimard 1987 : *De l'essence de la liberté humaine*).
- *Einleitung in die Metaphysik* (Cours de 1935). (Tübingen, Niemeyer, 1953. Trad. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1957 : *Introduction à la métaphysique*).
- *Vom Wesen der Wahreit.* (Conférence – cf. O. Pöggeler – prononcée en 1930, ayant reçu sa forme définitive en 1940, éditée en 1943). (Rééd. in *Wegmarken*, F./Main, Klostermann, 1978. Trad. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard – *Questions I*, p. 161-193 : *De l'essence de la vérité*).
- *Platons Lehre von der Wahreit* (1942). (Rééd. in *Wegmarken*, F./Main, Klostermann, 1978, p. 201-236. Trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, *Questions II*, p. 117-163 : *La doctrine de Platon sur la vérité*).
- *Nachwort zu « Was ist Metaphysik ? »* (1943). (Rééd. in *Wegmarken*, F./Main, Klostermann 1978, p. 301-310. Trad. fr. R. Munier : Postface à « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Paris, Gallimard, *Questions I*, p. 73-84).
- *Ueber den Humanismus, Brief an J. Beaufret* (1946). (Rééd. in *Wegmarken*, F./Main, Klostermann, 1978. Trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1964 : *Lettre sur l'humanisme*).
- *Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? »* (1949). (Rééd. *Wegmarken* F./Main, Klostermann, 1978, p. 361-377. Trad. fr. de R. Munier, Paris, Gallimard, *Questions I*, p. 23-45 : *Introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique ? »*).
- *Vorträge une Aufsätze* (Pfullingen, Neske, 1954. Trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958 : *Essais et conférences*).
- *Die Kehre.* (Conférence de 1950). (Paru dans *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962. Trad. fr. J. Lauxerois et C. Roëls, Paris, Gallimard, 1976 – *Questions IV*, p. 140-157 : « La Fin de la philosophie et le tournant »).
- « *Mein Weg in die Phänomenologie* » (contribution à l'hommage à Hermann Niemeyer de 1963). (Trad. fr. dans *Questions IV*, p. 161-173 : « Mon chemin de pensée et le phénoménologie »).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1966). (Paru dans *Zur Sache des Denkens*,Tübingen, Niemeyer, 1976. Trad. fr. J. Beaufret et F. Fédier, dans *Questions IV*, p. 109-139 : *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*).

HESNARD (A.)
- *La relativité de la conscience de soi* (Paris, Alcan, 1924).
- *La psychanalyse. Théorie sexuelle de Freud* (Paris, Alcan, 1928).

HOBBES (T.)
Léviathan, trad. fr. de F. Tricaud (Paris, Sirey, 1971).

HUME (D.)
A treatise of human nature (rééd. Clarendon Press, Oxford, 1975. Trad. fr. A. Leroy, Aubier, 1968 : *Traité de la nature humaine*).

HUSSERL (E.)
(*Hua, Bd* X, 1966 : *Husserliana, Band* X, M. Nijhoff, La Haye, 1966).
- *Aufsätze und Rezensionen.* (Origine : 1890-1910) (*Hua Bd* XXII, 1979). Contient les *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, 1894, trad. fr. de J. English in *Articles sur la logique*, P.U.F. 1975 : *Études psychologiques pour la logique élémentaire*).
- *Philosophie der Arithmetik.* (1891). (*Hua, Bd* XII, 1970. Trad. fr. de J. English, Paris, P.U.F. ,1972).
- *Logische Untersunchungen* (1900-1901, puis 1913). (*Hua, Bd* XVIII et XIX, 1975-1984. Trad. fr. Elie, Kelkel, Scherer, Paris, P.U.F., 1969-1974 : *Recherches Logiques,* t. 1-2-3. « L'esquisse d'une Préface aux *R.L.* », 1913, a été publiée dans *Tijdschrift voor Philosophie*, par Fink, en 1939 ; trad. fr. J. English, in *Articles sur la logique*, Paris, P.U.F., 1975).
- *Die Idee der Phänomenologie* (1907). (*Hua, Bd* II, 1950. Trad. fr. A. Löwitt, Paris, P.U.F., 1970 : *L'idée de la phénoménologie*).
- *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). (*Hua, Bd* XV, 1987. Contient : *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* ; trad. fr. M. B. de Launay, Paris, P.U.F., 1989 : *La philosophie comme science rigoureuse*).
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, I* (1905-1920). (*Hua Bd* XIII, 1973. Contient : *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1910-1911 ; trad. fr. J. English, Paris, P.U.F., 1991 : *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*).
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). (*Hua, Bd* X, 1966. Contient les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Zeitbewusstseins édités par M. Heidegger en 1928. Trad. fr. H. Dussort, P.U.F., 1964 : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*).

- *Ideen... I, II, III* (1912-1929). (*Hua, Bd* III, IV, V, 1950-1952. Trad. fr. P. Ricœur pour le Livre I, Paris, Gallimard 1950 : *Idées directrices...* ; E. Escoubas pour le Livre II, Paris, P.U.F., 1982 ; D. Tiffenau pour le Livre III, Paris, P.U.F., 1993 ; A. L. Kelkel pour la « Postface à mes *Idées directrices* », en annexe aux *Idées... III*).
- *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1898-1925). (*Hua, Bd* XXIII, 1980).
- *Erste Philosophie I* et *II* (1923-1924). (*Hua, Bd* VII, VIII, 1956-1959. Trad. fr. d'A. L. Kelkel, Paris, P.U.F., 1970-1972 : *Philosophie première, I* et *II*).
- *Phänomenologische Psychologie* (1925-1928). (*Hua Bd* IX, 1962. Trad. partielle P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001 : *Husserl, psychologie phénoménologique, 1925-28*).
- *Formale und transcendantale Logik* (1929). (*Hua, Bd* XVII, 1974. Trad. fr. S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1965 : *Logique formelle et logique transcendantale*).
- *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929). (*Hua, Bd* I, 1950. Trad. fr. M. B. de Launay, Paris, P.U.F. 1994 : *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, P.U.F. 1994 ; trad. fr. Peiffer-Lévinas, Paris, Vrin, 1969 : *Méditations cartésiennes*).
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendantale Phänomenologie* (1935-1936). (*Hua, Bd* VI, 1954. Trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976).

INGARDEN (R.)

« L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution », Actes du Colloque : *Bergson et nous* (Paris, A. Colin, 1959, p. 163-166).

ISER (W.)

Der Akt des Lesens (W. Fink, München, 1976. Trad. fr. E. Sznycer : *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*. Bruxelles, P. Mardaga, 1985).

JAMES (W.)

- *Principles of psychology* (1890). (Rééd. Harvard Univ. Press, 1981).
- *Textbook of psychology* (Londres, Macmillan, 1908. Trad. fr. Baudin et Bertier, Paris, M. Rivière, 1929 : *Précis de psychologie*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

JANET (P.)
- *L'automatisme psychologique* (Paris, Alcan, 1889).
- *Les obsessions et la psychasthénie* (Paris, Alcan, 1903). (Rééd. du t. 1, Paris, L'Harmattan, 2005).
- *Les névroses* (Paris, Flammarion, 1910).
- « La tension psychologique et ses oscillations », in *Traité de psychologie* de G. Dumas, t. 1 (Paris, Alcan, 1923).
- *De l'angoisse à l'extase* (Paris, Alcan, 1926-1928).

JASPERS (K.)
- *Allgemeine Psychopathologie* (Berlin, 1913. Trad. fr. Kastler et Mendousse, Paris, Alcan, 1928 : *Psychopathologie générale* ; rééd. 1933).
- *Philosophie* (1932). (Trad. fr. J. Hersch, Paris-Berlin-New-York-Tokyo, Springer Verlag, 1986 : *Philosophie*).

JEAN DE LA CROIX
Œuvres complètes (Paris, Cerf, 1990).

KANT (E.)
(GS : Kant's gesammelte Schriften, éd. de l'Académie royale de Prusse, Berlin).
- *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (*GS, Bd* II, Berlin, 1905. Trad. fr. P. Festugière, Vrin, 1972 : *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*).
- *Kritik der reinen Vernunft* (*GS, Bd* III, Berlin, 1904. Trad. fr. J. Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1976 : *Critique de la raison pure*).
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*GS, Bd* IV, 1903. Trad. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1973 : *Fondements de la métaphysique des mœurs*).
- *Kritik der praktischen Vernunft* (*GS, Bd* V, Berlin, 1908. Trad. fr. J. Gibelin, Paris,Vrin, 1965 : *Critique de la raison pratique*).
- *Kritik der Urteilskraft* (*GS, Bd* V, Berlin, 1908. Trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968 : *Critique de la faculté de juger*).
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*GS, Bd* VI, Berlin. Trad. fr. J. Gibelin revue par M. Naar, Paris, Vrin, 1983 : *La religion dans les limites de la simple raison*).
- *Erste Einteilung in die Kritik der Urteilskraft* (*Herausgegeben von* N. Hinske, W. Müller-Lauter, M. Theunissen ; Stuttgart, F. Fromann, 1965). Trad. fr. L. Guillermit : *Première introduction à la critique de la faculté de juger* (Paris, Vrin, 1975).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

KLAGES (L.)
Prinzipien der Charakterologie, trad. fr. W. Real : *Les principes de la caractérologie* (Paris, Alcan, 1930).

LACHELIER (J.)
Psychologie et métaphysique (1885 ; rééd. Paris, Alcan, 1924).

LAGACHE (D.)
Œuvres, t. 1 (Paris, P.U.F., 1977).

LALANDE (A.)
« La psychologie, ses divers objets, sa méthode », in *Traité de psychologie* de G. Dumas, t. 1 (Paris, Alcan, 1923).

LANGLOIS (J.-P.)
« Le système nerveux, anatomie et physiologie générale », in *Traité de psychologie* de G. Dumas, t. 1 (Paris, Alcan, 1923).

LA ROCHEFOUCAULD
Maximes et réflexions diverses (Paris Garnier-Flammarion, 1977).

LEIBNIZ (G.W.)
- *Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (éd. Gehrard, *Philosophische Schriften, Bd* 6. Rééd. Hildesheim-New-York, G. Olms, 1978).
- *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (*Philosophische Schriften, Bd* 5. Rééd. G. Olms, 1978).
- *La Monadologie*, éd. Boutroux (Paris, Delagrave, 1970).

LEROY (B.)
Les visions du demi-sommeil (Paris, Alcan, 1926).

LÉVINAS (E.)
- *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris, Alcan, 1930).
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, Vrin, 1982). (Contient en particulier : « L'œuvre d'E. Husserl », 1940 ; « M. Heidegger et l'ontologie », 1932 ; « De la description à l'existence » ; « Réflexions sur la « technique » phénoménologique » ; « La ruine de la représentation », 1959 : « Intentionnalité et métaphysique », 1959 ; « Intentionnalité et sensation », 1965).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LÉVY-BRUHL (L.)
- *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, Alcan, 1910 ; rééd. 1912).
- *La Mentalité primitive* (Paris, Alcan, 1922).
- *L'Âme primitive* (Paris, Alcan, 1927).

LOCKE (J.)
Essai philosophique concernant l'entendement humain (trad. fr. Coste, rééd. Paris,Vrin, 1972).

MACH (E.)
L'analyse des sensations (trad. fr. F. Eggers et J.-M. Monnoyer, éd. J. Chambon, Paris, 1996).

MAINE DE BIRAN
Essai sur les fondements de la psychologie (Paris, Alcan, 1932).

MALLARMÉ (S.)
Poésies (éd. B. Marchal, Paris, *Poésie*/Gallimard, 1992).

MARBE (K.)
Experimentell-psychologische Untersuchung über das Urteil (Leipzig, Engelmann, 1901).

MERLEAU-PONTY (M.)
- « Compte rendu de *L'imagination* » (*Journal de psychologie normale et pathologique*, Nov.-Déc. 1936).
- *La structure du comportement* (Paris, P.U.F., 1942, rééd. 1972).
- *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945).
- « Roman et métaphysique » (1945 ; rééd. in *Sens et non-sens*, Paris, Nagel 1963, p. 45-71).
- « La querelle de l'existentialisme » (1945 ; *Sens et non-sens*, p. 73-84).
- « Un auteur scandaleux » (1947 ; *Sens et non-sens*, p. 123-143).
- « L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson » (Cours de 1947-1948, Paris, Vrin, 1968).
- « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (Cours de la Sorbonne, 1951-1952, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1975).
- *Le visible et l'invisible* (Paris, Gallimard, 1964 ; rééd. 1983).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

MESSER (A.)
- « *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken* » (*Archiv für die gesamte Psychologie, Bd* VIII, 1906).
- *Empfindung und Denken* (Leipzig, Quelle et Meyer, 1908, troisième éd. 1928).

MEYERSON (E.)
- *Identité et réalité* (Paris, Alcan, 1907 ; rééd. Paris, Vrin, 1951).
- *De l'explication dans les sciences* (Paris, Payot, 1921).

NATORP (P.)
Einleitung in die Psychologie (*Akademische Verlagsbuchandlung von* J.G.B. Mohr, Freiburg, 1888).

NIETZSCHE (F.)
Also sprach Zarathustra (texte allemand et trad. fr. de G. Bianquis : *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier-Flammarion, 1969).

NIZAN (P.)
Les chiens de garde (Paris, Rieder, 1932. Rééd. Paris, Maspero, 1960).

PAULHAN (F.)
- *L'activité mentale et les éléments de l'esprit* (Paris, Alcan, 1889).
- *Les phénomènes affectifs* (Paris, Alcan, 1926).

PIAGET (J.)
- *Études sur la logique de l'enfant*, I. *Le langage et la pensée chez l'enfant* (Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1923 ; rééd. 1976).
- *Études sur la logique de l'enfant*, II. *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* (Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1924 ; rééd. 1976).
- *La représentation du monde chez l'enfant* (Paris, P.U.F., 1926 ; rééd. 1947).
- *La causalité physique chez l'enfant* (Paris, Alcan, 1927).
- « Les trois systèmes de la pensée de l'enfant », Bull. de la Soc. fr. de philosophie, Paris, 1928).

PIÉRON (H.)
« L'habitude et la mémoire », in *Traité de psychologie* de. G. Dumas, t. 1 (Paris, Alcan, 1923).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PLATON
Œuvres complètes, trad. L. Robin (Paris, Gallimard « Pléiade », t. 1 et 2, 1950).
Plus spécifiquement :
- *Cratyle* (texte. grec et trad. fr. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1969).
- *Phédon* (texte grec et trad. fr. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926).
- *République* (texte grec et trad. fr. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1973-1975).
- *Phèdre* (texte grec et trad. fr. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1995).

POINCARÉ (H.)
- *La science et l'hypothèse* (Paris, Flammarion, 1968).
- *La valeur de la science* (Paris, Flammarion, 1974).

POLITZER (G.)
- *Critique des fondements de la psychologie* (Paris, Rieder 1928 ; rééd. Paris, P.U.F., 1968).
- « Les fondements de la psychologie » (1929). (Paru dans *Écrits* t. 2, Paris, Éd. Sociales, 1969).
- *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929 ; rééd. Paris, J.-J. Pauvert, 1967).

POUILLON (J.)
Temps et roman (Paris, Gallimard, 1993).

POYER (G.)
« La psychologie des caractères » , in *Traité de psychologie* de. G. Dumas, t. 2 (Paris, Alcan, 1924).

PROUST (M.)
A la recherche du temps perdu (Paris, Gallimard « Folio », 7 t., 1972-1979).

QUERCY (P.)
Les hallucinations (Paris, Alcan, 1936).

RAVAISSON (F.)
De l'habitude (1838 ; rééd. Paris, Fayard, 1984).

RIBOT (T.)
- *La psychologie anglaise contemporaine* (1870 ; rééd. Paris, Alcan, 1914).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- *La psychologie allemande contemporaine* (Paris, Germer et Baillère, 1879).
- *Les maladies de la volonté* (Paris, Alcan, rééd. 1895).
- *Les maladies de la personnalité* (Paris, Alcan, rééd. 1921).
- *La psychologie des sentiments* (Paris, Alcan 1896, rééd. Paris, P.U.F., 1939).
- *Essai sur l'imagination créatrice* (Paris, Alcan, 1900).
- *La logique des sentiments* (Paris, Alcan, 1907).
- *La vie inconsciente et les mouvements* (Paris, Alcan, 1914).
- Préface au *Traité de Psychologie* de G. Dumas (Alcan, 1923-1924).

RICŒUR (P.)
- *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Aubier, 1949).
- *Platon et Aristote* (Cours de 1953-1954, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1964).
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, I* (Paris, Seuil, 1969).
- *La métaphore vive* (Paris, Seuil, 1975).
- *Temps et récit, I-II-III* (Paris, Seuil, 1983-1984-1985).
- *À l'école de la phénoménologie* (Paris, Vrin, 1986).
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II* (Paris, Seuil, 1986).
- *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990).

RIMBAUD (A.)

Poésies. Une saison en enfer. Illuminations (Paris, Gallimard, 1999).

SARTRE (J.-P.)
- *L'image dans la vie psychologique : rôle et nature* (1926-1927 ; Diplôme d'Études Supérieures, inédit).
- *Écrits de jeunesse* (Paris, Gallimard, 1990).
- « Légende de la vérité » (Revue *Bifur*, 1931 ; rééd. in M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970).
- *L'art cinématographique* (1931 ; rééd. in *Les écrits de Sartre*, p. 546-552).
- « Carnet Dupuis » (rédaction probable : 1932). (Édité par M. Contat et M. Rybalka, in *Œuvres romanesques* de Sartre, Paris, Gallimard « Pléiade », 1981, p. 1680-1686).
- *L'imagination* (Paris, Alcan, 1936 ; rééd. Paris, P.U.F., 1969).
- *La transcendance de l'Ego* (1936-1937 ; rééd. Paris, Vrin, 1965).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- « Dépaysement ». (Nouvelle écrite 1937, éditée par M. Contat et M. Rybalka, in *Œuvres romanesques* », p. 1537-1557).
- *La Nausée* (Paris, Gallimard, 1938 ; rééd. in *Œuvres romanesques*).
- Articles de critique littéraire sur Faulkner, Dos Passos, Giraudoux, Blanchot, Ponge (1938-1944 ; rééd. Paris, Gallimard, 1947 : *Situations I*).
- « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl » (article de la *N.R.F.*,1939 ; rééd. in *Situations I*, p. 29-32).
- *Esquisse d'une théorie des émotions* (Paris, Hermann, 1939).
- « Visages » (*Verve* n° 5-6, 1939 ; rééd. in *Les écrits de Sartre*, p. 560-564).
- *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940 ; éd. par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1995).
- *Bariona* (1940 ; paru dans *Les écrits de Sartre*, p. 565-633).
- *L'imaginaire* (Paris, Gallimard, 1940 ; rééd. Gallimard « Idées », 1971).
- *L'être et le néant* (Paris, Gallimard 1943 ; rééd. 1973).
- *Les jeux sont faits* (1947 ; rééd. Paris, Nagel, 1968).
- « Qu'est-ce que la littérature ? » (1945-1947 ; rééd. in *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948).
- « La liberté cartésienne » (1946 ; rééd. in *Situations I*, p. 289-308).
- « Conscience de soi et connaissance de soi » (*Bull. Soc. fr. de phil.*, 2 Juin 1947).
- *Cahiers pour une morale* (1947-1948 ; Paris, Gallimard, 1983).
- *Baudelaire* (Paris, Gallimard, 1947 ; rééd. Gallimard « Idées », 1963).
- *Saint Genet, comédien et martyr* (Paris, Gallimard, 1952).
- *Vérité et existence* (1948 ; éd. A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard 1989).
- « L'Engagement de Mallarmé » (1952). (Paru dans la Revue « Obliques », numéro *Sartre*, 1979, p. 169-194 ; rééd. par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1986 : *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, p. 13-148).
- « Mallarmé ». (Article publié en 1953). (Rééd. par A. Elkaïm Sartre, Paris, Gallimard, 1986 : *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, p. 149-168).
- « Le Séquestré de Venise » (*Les Temps modernes*, 1957 ; rééd. *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964).
- *Les mots* (Paris, Gallimard, 1963 ; rééd. Gallimard « Folio », 1964).
- « L'universel singulier » (in « Kierkegaard vivant », Colloque U.N.E.S.C.O de 1964 ; rééd. in *Situations IX*, Paris, Gallimard 1972, p. 152-190).
- « Saint Georges et le dragon » (1966 ; rééd. in *Situations IX*, p. 202-226).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- *L'idiot de la famille* (t. 1-2-3, Paris, Gallimard 1971-1972).
- *Sartre par lui-même* (1976, film d'A. Astruc et M. Contat ; Paris, Gallimard, 1977).
- « Autoportrait à soixante-dix ans ». (Entretien avec M. Contat, édité en 1976, Paris, Gallimard, *Situations X*).
- *Lettres au Castor*, t. 1 et 2 (Paris, Gallimard, 1983).

SCHOPENHAUER (A.)
Le monde comme volonté et comme représentation (trad. fr. A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1966).

SÉAILLES (G.)
Essai sur le génie dans l'art (Paris, Alcan, 1911).

SPAIER (A.)
La pensée concrète (Paris, Alcan, 1927).

SPINOZA
Ethica (*Œuvres complètes*, Heidelberg, Gebhart, vol. II ; trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, *Œuvres*, t. 3 : *Éthique*).

STOÏCIENS
- *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. V. Arnim (Teubner, Stuttgart, 1964).
- *Les Stoïciens* (textes traduits par E. Bréhier, édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Gallimard « Pléiade », 1962).

SCHWIETE (F.)
« *Ueber die psychische Repräsentation der Begriffe* » (*Archiv für die gesamte Psychologie, Bd* XIX, 1910).

TAINE (H.)
De l'intelligence (1870 ; rééd. Paris, Hachette, 1906).

THOMAS D'AQUIN
Somme théologique, t. 1-4, (Paris, Cerf, 1999-2003).

TOURNAY (A.)
« Le système nerveux, anatomie et physiologie spéciale », in *Traité de Psychologie* de G. Dumas, t. 1 (Paris, Alcan, 1923).

WAHL (J.)
Vers le concret (Paris, Vrin, 1932).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

WALLON (H.)
- « Le problème biologique de la conscience », in *Traité de Psychologie* de G. Dumas, t. 1 (Paris, Alcan, 1923).
- *Stades et troubles du développement psychomoteur et mental chez l'enfant* (Paris, Alcan, 1925 ; rééd. Paris, P.U.F., 1993 : *L'enfant turbulent*).
- *Les origines du caractère chez l'enfant* (Paris, P.U.F., 1934 ; rééd. 1993).
- « La vie mentale de l'enfance à la vieillesse » (*Encyclopédie française*, t. VIII, Paris, Larousse ; rééd. Paris, Éditions sociales, 1982).

WATT (H.-J.)
« *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens* » (*Archiv für die gesamte Psychologie, Bd* IV, 1904).

WUNDT (W.)
Grundzüge der physiologischen Psychologie (Leipzig, Engelmann, 1874 ; trad. fr. Paris, Alcan, 1886).

II. – COMMENTAIRES

ADLOFF (J.-G.)
Sartre. Index du corpus philosophique (Paris, Klincksieck, 1981).

ALQUIÉ (F.)
La morale de Kant (Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1974).

ANCELET-HUSTACHE (J.)
M. Eckhart et la mystique rhénane (Paris, Seuil 1956).

ANDLER (Ch.)
Nietzsche, sa vie et sa pensée (Paris, Bossard, t. 1-6, 1920-1924 ; rééd. Paris, Gallimard, t. 1-3, 1958).

BARUZI (J.)
Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique (Paris, Alcan, 1924 ; rééd. 1931).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BEAUFRET (J.)
- « En chemin avec Heidegger » (« Cahier de l'Herne » *M. Heidegger*, 1983, p. 225-238).
- *Entretiens avec F. de Towarnicki* (Paris, P.U.F., 1984).
- *Dialogue avec Heidegger* (Paris, Minuit, t. 1-2-3, 1973-1985).
- *De l'existentialisme à Heidegger* (Paris, Vrin, 1986).
- *Notes sur la philosophie en France au XIX e siècle* (Paris, Vrin, 1984).

BÉGOUT (B.)
« Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude » (*Alter*, N° 12, 2004, p. 173-190).

BERGER (G.)
Le cogito dans la philosophie de Husserl (Paris, Aubier, 1941).

BERNET (R.)
« La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience de temps » (*R.M.M.*, Avr.-Juin 1983).

BIRAULT (H.)
« Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre » (paru dans *Autour de J.-P. S., Littérature et philosophie*, Paris, Gallimard « Idées », 1981, p. 183-207).

BOEHM (R.)
Vom Gesichtpunkt der Phänomenologie (La Haye, M. Nijhoff, 1968). (Contient en particulier : « Husserl et l'idéalisme classique » ; « L'absolu et la réalité » ; « La réduction phénoménologique » ; « Immanence et transcendance »).

BRANDT (G.)
Welt, Ich und Zeit (La Haye, M. Nijhoff, 1955).

BREEUR (R.)
Autour de Sartre. La conscience mise à nu (Grenoble, Millon, 2005).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BRÉHIER (E.)
- *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (Paris, P.U.F., 1910 ; rééd. Paris-Londres-New York, Gordon and Breach, 1971).
- *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (1908 ; rééd. Paris, Vrin, 1970).
- *La philosophie de Plotin* (Cours de 1921-1922 ; rééd. Paris, Vrin, 1990).

BROCHARD (V.)
- *De l'erreur* (Paris, Alcan, 1897).
- *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Paris, Vrin, 1974).

BROUGH (J.)
« *The emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness* » (*Man and World*, V/3, 1972, p. 74-115).

BURLOUD (A.)
- *La pensée d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer et de Bühler* (Paris, Alcan, 1927).
- *Principes d'une psychologie des tendances* (Paris, Alcan, 1938).

BUSCH (T.W.)
The power of consciousness and the force of circumstances in Sartre's philosophy (Indiana Univ. Press, 1990).

CABESTAN (P.)
L'être et la conscience (Bruxelles, Ousia, 2004).

COHEN-SOLAL (A.)
Sartre (1905-1980) (Paris, Gallimard, 1985).

COLLECTIFS
- Colloque *Lectures de Sartre*, Presses Univ. de Lyon, 1986 (sous la dir. de C. Burgelin).
- *Alter*, numéro 10, *Sartre phénoménologue* (2002). Sous la dir. de P. Cabestan.
- *M. Heidegger*, numéro des « Cahiers de L'Herne » dirigé par M. Haar, (Paris, L'Herne, 1983).
- *Husserl* (Congrès de Royaumont, Paris, Minuit 1959). (Contient en particulier : W. Biemel, « Les Phases décisives dans le développement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la philosophie de Husserl ; R. Ingarden, « Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez E. H. »).
- *Husserl et la pensée moderne* (La Haye, M. Nijhoff, 1959). (Contient en particulier : R. Ingarden, : « *Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl*).
- *E. Husserl, Recueil commémoratif* (La Haye, M. Nijhoff 1959). (Contient en particulier : M. Farber, « *On the meaning of radical reflection* » ; P. Ricœur, « Le sentiment » ; A. Gurwitsch, « La conscience conceptuelle »).
- *Revue internationale de philosophie*, Janvier 1939. (Contient en particulier, Husserl : « *Die Frage nach der Ursprung der Geometrie* » ; E. Fink : « *Das Problem des Phänomenologie E. Husserls* » ; L. Landgrebe : « *Husserls Phänomenologie und die Motive zu iher Umbildung* »).
- *Revue de métaphysique et de morale*, 1953. (« Phénoménologie, existence », rééd. Paris, Vrin, 1959).
- Revue « Obliques », numéro consacrée à *Sartre*, direction M. Sicard, 1979.
- *Revue philosophique* de la France et de l'étranger, (P.U.F., 1959). (Contient en particulier, de R. Boehm : « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'« immanence » et de « transcendance » ») .
- *Sartre et la phénoménologie*, textes réunis par J.-M. Mouillie (éd. E.N.S. de Font./St-Cl., 2000).
- *Sartre. Désir et liberté*, sous la dir. de R. Barbaras (Paris, P.U.F., 2005).
- *J.-P. Sartre, du mythe à l'histoire*, sous la dir. de G. Wormser (Lyon, Sens Public, 2005).
- *Dictionnaire Sartre*, sous la dir. de F. Noudelmann et G. Philippe (Paris, H. Champion, 2004).

CONTAT (M.)
- Préface, chronologie et notes des *Œuvres romanesques* de Sartre (Paris, Gallimard « Pléiade », 1981). (Avec M. Rybalka).
- *Les écrits de Sartre* (Paris, Gallimard, 1970). (Avec M. Rybalka).
- Introduction, notices et notes des *Écrits de jeunesse* de Sartre (Paris, Gallimard, 1990). (Avec M. Rybalka).

COOREBYTER (V. de)
Sartre face à la phénoménologie (Bruxelles, Ousia, 2000).

COURTINE (J.-F.)
« L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction », in *Phénoménologie et métaphysique*, P.U.F. 1984.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DAGOGNET (F.)
G. Bachelard (Paris, P.U.F., 1972).

DAMAST (T.)
J.-P. Sartre und das Problem des Idealismus (Berlin, *Akademie Verlag*, 1994).

DANIÉLOU (J.)
Platonisme et théologie mystique (Paris, Aubier, 1946).

DASTUR (F.)
Heidegger et la question du temps (Paris, P.U.F., 1990).

DELBOS (V.)
- *La philosophie pratique de Kant* (Paris, Alcan 1905 ; rééd. Paris, P.U.F., 1969).
- *Étude de la philosophie de Malebranche* (Paris, Bloud et Gay, 1924).
- « Husserl : sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure » (*R.M.M.*, 1911).

DOUBROVSKY (S.)
- « Le Neuf de cœur. Fragment d'une psycholecture de *La Nausée* » (Revue « Obliques », numéro *Sartre*, 1979, p. 67-73).
- « Retouches à un autoportrait » (in Colloque *Lectures de Sartre*, Presses Univ. de Lyon, 1986).

DUSSORT (H.)
L'école de Marbourg (Paris, P.U.F., 1963).

DUVAL (R.)
« La durée et l'absence, pour une autre phénoménologie de la conscience du temps », (*Rev. des Sciences philos. et théol.*, 1981).

ELLENBERGER (H.F.)
Histoire de la découverte de l'inconscient (Paris, Fayard, 1994).

ELLIS (R.R.)
San Juan de la Cruz. Mysticism and Sartrean Existentialism (Paris-Berne-Berlin, Peter Lang, 1992).

FELL (J.)
Emotion in the thought of J.-P. Sartre (Columbia Univ. Press, 1965).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

FINK (E.)
Studien zur Phänomenologie. (Textes remontant à 1930-1939 ; La Haye, M. Nijhoff, 1966 ; trad. fr. D. Franck, Paris, Minuit, 1974 : *De la phénoménologie*). (Contient en particulier : « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine »).

FLAJOLIET (A.)
- « Intentionnalité et métaphysique de la durée ». (Paru dans *Scepticisme et exégèse. Hommage à C. Pernot* ; éd. E.N.S. de Saint-Cl./Font., 1993, p. 389-417).
- « La question du corps dans la première philosophie de Sartre ». (Paru dans *Sartre et la phénoménologie*, sous la dir. de J.-M. Mouillie, éd. E.N.S. de Saint-Cl. /Font., 2000, p. 225-277).
- « Deux descriptions phénoménologiques de l'imagination » (*Alter* N° 10, *Sartre phénoménologue*, 2000, p. 119-156).
- « Le phénoménisme comme voie d'accès à l'ontologie phénoménologique (*Études sartriennes*, n° 9, 2004, p. 3-30).
- Ipséité et temporalité » (paru dans : *Sartre. Désir et liberté*, sous la dir. de R. Barbaras, Paris, P.U.F., 2005, p. 59-84).
- « Sartre, Heidegger et la question de l'humanisme » (paru dans : *J.-P. Sartre, du mythe à l'histoire*, sous la dir. de G. Wormser, éd. Sens public, 2005, p. 133-162).
- « Nizan et la critique du spiritualisme universitaire » (*Aden*, n° 4, Oct. 2005, p. 157-182).
- « L'habitude entre psychologie et phénoménologie » (in *Alter*, N° 12, 2004 : *L'habitude*, p. 27-56).
- « Husserl et Messer » (Revue *Expliciter*, numéro 66, Oct. 2006, p. 1-31).
- « Ontologie, morale, histoire » (paru dans *Sartre, conscience et liberté*, L. Husson et G. Seydoux, Revue *Le Portique*, Univ. de Metz, 2006).

GERASSI (J.)
Sartre, conscience haïe de son siècle (Monaco, éd. du Rocher, 1992)

FRANCK (D.)
Chair et corps dans la phénoménologie de Husserl (Paris, Minuit, 1981).

GANDILLAC (M. de)
La sagesse de Plotin (Paris, Vrin, 1966).

GAUTIER (R. A.)
La morale d'Aristote (Paris, P.U.F., 1973).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

GILSON (E.)
La philosophie au Moyen âge, t. I et II (Paris, Payot, 1976).

GILSON (L.)
La psychologie descriptive selon F. Brentano (Paris, Vrin, 1955).

GOLDSCHMIDT (V.)
– *Platonisme et pensée contemporaine* (Paris, Aubier, 1970).

GOUHIER (H.)
« Introduction » aux *Œuvres* de Bergson (Paris, P.U.F., 1959 ; rééd. 1984).

GRANEL (G.)
Le sens du temps et de la perception chez Husserl (Paris, Gallimard, 1968).

GRANIER (J.)
Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche (Paris, Seuil, 1966).

GRONDIN (J.)
Le tournant dans la pensée de M. Heidegger (Paris, P.U.F., 1987).

GUÉROULT (M.)
– *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I et II (Paris, Aubier, 1968).
– *Spinoza*, t. I et II (Paris, Aubier, 1971, 1974).

GUILLERMIT (L.)
Critique de la faculté de juger esthétique de Kant (Paris, Pédagogie mod., 1981).

GURVITCH (G.)
Les tendances actuelles de la philosophie allemande (1930 ; rééd. Paris, Vrin, 1949).

GURWITSCH (A.)
– *Théorie du champ de conscience* (Paris, Desclée de Brouwer, 1957).
– *Studies in Phenomenology and Psychology* (Northwestern Univ. Press, 1966).

HAAR (M.)
« Le tournant de la détresse » (paru dans le « Cahier de l'Herne » *M. Heidegger*, 1983, p. 315-329).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

HALÉVY (D.)
- *La Vie de F. Nietzsche* (Paris, C.-Lévy, 1909).
- *Nietzsche* (Grasset, 1944 ; rééd. Paris, Livre de poche, « Biblio Essais », 2000).

HAMELIN (O.)
- *Le système d'Aristote* (Paris, Alcan, 1920 ; rééd. Paris, Vrin, 1976).
- *Le système de Descartes* (Paris, Alcan, 1921).
- *Physique II d'Aristote* , texte et commentaire (1907 ; rééd. Paris, Vrin, 1979).

HARTMANN (K.)
Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik (Berlin, W. De Gruyter, 1963).

HENRY (A.)
M. Proust, théories pour une esthétique (Paris, Klincksieck, 1983).

HOELLER (K.) (éd.)
Sartre and psychology (Humanities Press, New Jersey 1993).

HOWELLS (C.)
- « *Sartre and negative theology* » (*The modern language Review*, 1981).
- « *Sartre and Derrida : qui perd gagne* » (*Journal of the British Society for Phenomenology*, n° 1, Janvier 1982).

HUSSON (L.)
« L'épreuve d'être : exigence et expérience » (*Études sartriennes* VI, p. 27-68).

HYPPOLITE (J.)
Figures de la pensée philosophique, t. I et II (Paris, P.U.F., 1971).

IDT (G.)
- *La Nausée. Sartre* (Paris, Hatier, 1971).
« Les Chemins de la liberté. Les toboggans du romanesque » (Revue « Obliques », numéro *Sartre*, 1979, p. 75-94).
- « Préface » aux *Œuvres romanesques* de Sartre (Paris, Gallimard « Pléiade », 1981, p. XV-XXXIII).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

JANICAUD (D.)
- *Une généalogie du spiritualisme français* (La Haye, M. Nijhoff, 1969).
- *Heidegger en France*, t. 1 et 2 (Paris, Albin-Michel, 2001).

JANKÉLÉVITCH (V.)
H. Bergson (Paris, P.U.F., 1975).

JEANSON (F.)
Le problème moral dans la philosophie de Sartre (Paris, Seuil, 1975).

KERN (I.)
Husserl und Kant (La Haye, M. Nijhoff, 1964).

LANDGREBE (L.)
- *Phänomenologie und Metaphysik* (Hamburg, M. von Schröder Verlag, 1949). (Contient en particulier l'étude : « *Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik* »).
- *Der Weg der Phänomenologie* (Gerd Mohn, Gütersloh, 1967). (Contient en particulier l'étude : « *Husserls Abschied vom Cartesianismus* »).

LE BLOND (J.-M.)
Logique et méthode chez Aristote (Paris, Vrin, 1939, rééd. 1970).

LECOURT (D.)
Une crise et son enjeu (Paris, Maspero, 1973).

LEJEUNE (P.)
- *Le pacte autobiographique* (Paris, Seuil, 1975).
- « Les souvenirs de lectures d'enfance de Sartre » (Colloque *Lectures de Sartre*, Presses Univ. de Lyon, 1986).

LIBERA (A. de)
La mystique rhénane, d'Albert le Grand à maître Eckhart (Paris, Seuil, 1994).

LIBERA (A. de) et ZUM BRUNN (E.)
M. Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative (Paris, Beauchesne, 1984).

LOUETTE (J.-F.)
Sartre contra Nietzsche (Grenoble, Presses Univ. de Grenoble, 1996).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LUTZ-MÜLLER (M.)
Sartres Theorie der Negation (Frankfurt/ Main, Peter Lang ; Bern, Herbert Lang, 1976).

MAC BRIDE (W.L.)
Sartre's political theory (Indiana Univ. Press, 1991).

MACHEREY (P.)
Hegel ou Spinoza (Paris, Maspero, 1979).

MANSION (A.)
Introduction à la physique aristotélicienne (Paris, 1913). (Rééd. Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Univ. de Louvain et Paris, Vrin, 1946).

MARBACH (E.)
Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls (La Haye, M. Nijhoff, 1974).

MARION (J.-L.)
- « L'angoisse et l'ennui : pour interpréter *Was ist Metaphysik* ? » (*Archives de philosophie*, t. 43, 1980).
- « L'étant et le phénomène » (in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F., 1984).

MOUILLIE (J.-M.)
« Quel est le fondement d'une ontologie phénoménologique ? » (*Études sartriennes* VI, p. 7-26).

MURALT (A. de)
- *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien* (Paris, Aubier, 1958).
- *L'idée de la phénoménologie* (Paris, P.U.F., 1958).

MURAT (M.-G.)
- « J.-P. Sartre, un enfant séquestré » (*Les Temps modernes*, n° 498, Janvier 1988, p. 129-149).

NOUDELMANN (F.)
Sartre : l'incarnation imaginaire (Paris, L'Harmattan, 1996).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PACALY (J.)
Sartre au miroir (Paris, Klincksieck, 1980).

PARODI (D.)
La philosophie contemporaine en France (Paris, Alcan, 1925).

PAROT (F.), RICHELLE (M.)
Introduction à la psychologie. Histoire et méthodes (Paris, P.U.F., 1992).

PASCAL (G.).
L'idée de philosophie chez Alain (Paris, Bordas, 1970).

PHILONENKO (A.)
L'œuvre de Kant, t. I et II (Paris, Vrin, 1972, 1975).

PÖGGELER (O.)
Der Denkweg M. Heideggers (Pfullingen, Neske, 1953 ; trad. fr. M. Simon, Aubier-Montaigne, 1967 : *La pensée de M. Heidegger*).

POSTEL (J.) QUÉTEL (C .)
Nouvelle histoire de la psychiatrie (Toulouse, Privat, 1983).

POULET (G.)
Études sur le temps humain, t. 3 (Monaco, éd. du Rocher, 1964).

PRINCE (G.)
Métaphysique et technique romanesque dans l'œuvre de Sartre (Genève, Droz, 1968).

RANG (B.)
Husserls Phänomenologie der materiellen Natur (F./Main, Klostermann, 1990).

RENAUT (A.)
Sartre, le dernier philosophe (Paris, Grasset, 1993).

REY (A.)
La théorie physique (Paris, Alcan, 1930).

RIST (J.M.)
Stoic philosophy (Cambridge Univ. Press, 1977).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ROBIN (L.)
- *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote* (Paris, Alcan, 1908, rééd. Hildesheim, G. Olms, 1963).
- « Sur la conception aristotélicienne de la causalité » (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIII 1-2,1909-1910 ; rééd. dans *La pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, P.U.F., 1967, p. 423-485).
- *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris, La Renaissance du Livre, 1923).
- « Sur la notion d'individu chez Aristote » (*Revue des sc. philos. et théol.*, XX, 1931, rééd. dans *La pensée hellénique des origines à Épicure*, p. 486-490).
- *Platon* (Paris, Alcan, 1935 ; rééd. Paris, P.U.F., 1969).
- *Aristote* (Paris, P.U.F. ,1944).

RODIER (G.)
Études de philosophie grecque (Paris, Vrin, 1926 ; rééd. 1969).

ROSS (D.)
Aristotle (Methuen et C^ie^ 1923 ; trad. fr. J. Samuel, Paris-Londres-New-York, Gordon and Breach, 1971 : *Aristote*).

ROUDINESCO (E.)
Histoire de la psychanalyse en France, t. 1 et 2 (Paris, Seuil, 1986).

ROUGER (F.)
Le monde et le moi. Ontologie et système chez le premier Sartre (Paris, Klincksieck, 1986).

ROUSSET (B.)
La doctrine kantienne de l'objectivité (Paris, Vrin, 1967).

RYBALKA (M.)
- Préface, chronologie et notes des *Œuvres romanesques* de Sartre (Paris, Gallimard « Pléiade », 1981). (Avec M. Contat)).
- *Les écrits de Sartre* (Paris, Gallimard, 1970). (Avec M. Contat).
- Introduction, notices et notes des *Écrits de jeunesse* de Sartre (Paris, Gallimard, 1990). (Avec M. Contat).

SARAIVA (M.M.)
L'imagination selon Husserl (La Haye, M. Nijhoff, 1970).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

SCANZIO (F.)
Sartre et la morale, la réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952 (Thèse inédite, 1992).

SCHÉRER (R.)
La phénoménologie des Recherches Logiques *de Husserl* (Paris, P.U.F., 1967).

SCHILPP (P.), éd.
The philosophy of J.-P. Sartre (La Salle, Ill., Open Court, 1981).

SEEL (G.)
Sartres Dialektik (Bonn, Bouvier Verlag 1971).

SIMONT (J.)
J.-P. Sartre. Un demi-siècle de liberté (Bruxelles, De Boeck Université, 1998).

SIRINELLI (J.-F.)
- *Génération intellectuelle, khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres* (Paris, Fayard, 1988).
- *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle* (Paris, Hachette « Pluriel », 1995).

SOKOLOWSKI (R.)
The formation of Husserl's concept of constitution (La Haye, M. Nijhoff, 1970).

SOUCHE-DAGUES (D.)
Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne (La Haye, M. Nijhoff, 1972).

SPIEGELBERG (H.)
The Phenomenological Movement, vol. 1 et 2 (La Haye, M. Nijhoff, 1969).

TERONI (S.)
« Sartre et les séductions de la mélancolie » (Colloque *Lectures de Sartre*, Presses univ. de Lyon, 1986).

TILQUIN (A.)
Le behaviourisme (Paris, Vrin, 1942).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

TODOROV (T.)
- *Introduction à la littérature fantastique* (Paris, Seuil « Points », 1970).
- *Théorie du symbole* (Paris, Seuil « Points », 1977).

TRAN-DUC-THAO
Phénoménologie et matérialisme dialectique (Paris-Londres-New-York, Gordon and Breach, 1971).

TRAN-THONG
Stades et concept de stade de développement de l'enfant dans la psychologie contemporaine (Paris, Vrin, 1983).

VARET (G.)
L'ontologie de Sartre (Paris, P.U.F., 1948).

VATTIMO (G.)
Introduction à Heidegger (Paris, Cerf, 1985).

VERNEAUX (R.)
Le vocabulaire de Kant t. 1 et 2 (Paris, Aubier, 1967-1973).

VERSTRAETEN (P.)
« Le mythe d'Er (du platonisme de Sartre à son kantisme) » (*Études sartriennes* VI, 1995).

VUILLEMIN (J.)
« La dialectique négative dans la connaissance et l'existence. Note sur l'épistémologie et la métaphysique de N. Hartmann et de J.-P. Sartre » (*Dialectica* n° 13, vol. 4, 1950).

WAELHENS (A. de)
La philosophie de M. Heidegger (Louvain, B. Nauwelaerts, 1971).

WAHL (J.)
« Heidegger et Kierkegaard, *Recherches philosophiques*, II, 1932-1933, p. 349-370).

WORMSER (G.)
« Sartre » (article paru dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dirigé par M. Canto-Sperber, Paris, P.U.F. « Quadrige », 2004).
« Sartre, du mythe à l'histoire », in *J.-P. Sartre, du mythe à l'histoire, op. cit.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INDEX NOMINUM

ACH (N.) : 340 n., 410 n., 430 n., 437 n.
AHRENS (H.) : 308 n., 405, 408, 437
ALAIN : 174, 174 n., 175, 176, 176 n., 323, 325, 325 n., 362, 396, 411, 412, 413, 416, 417, 451, 523, 523 n., 525 n.
ALBERT LE GRAND : 503
ALEXANDER (S.), 547, n.
AMIEL : 20 n., 571, 571 n., 577, 577 n., 730, 753, 753 n., 760 n., 844, 845 n., 863 n.
ALQUIÉ (F.) : 161, 168 n., 176 n., 177 n., 178 n., 375 n., 376 n., 782 n.
ANCELET-HUSTACHE (J.) : 498 n., 501, 501 n., 502 n.
ANDLER (C.) : 97 n., 154 n., 155, 184
ANSCHÜTZ (G.) : 340 n.
ARAGON (L.) : 121 n.
ARISTOPHANE : 117
ARISTOTE : 97, 102, 102 n., 146 n., 236, 265 n., 274, 286, 286 n., 287-289, 287 n., 290 n., 293 n., 294 n., 297 n, 298 n.
ARON (R.) : 99 n., 145 n., 152 n., 154 n., 163, 163 n., 164, 171 n.
AST (F.) : 466 n.
ASTRUC (A.) : 92 n., 102 n., 152 n.
AUGUSTIN : 503
AVELING : 543 n., 603, 603 n., 611
AVENARIUS : 543 n., 603, 603 n., 611

BACHELARD (G.) : 64-65, 66 n.
BACHELARD (S.) : 814 n.
BADAREN : 422, 444
BAILLARGER (J.G.F.) : 234, 349, 349 n., 525, 526 n.
BAIN (A.) : 409
BALLET (G.) : 360 n.
BALZAC (H. de) : 96 n., 102, 723, 753, 753 n., 760 n., 844, 844 n., 845
BARBARAS (R,) : 235 n., 907 n.
BARRÈS (M.) : 279 n.
BARUZI (J.) : 482 n., 484, 491 n., 494 n., 497, 497 n.
BASTIAN (Ch.) : 336 n.
BATAILLE (G.) : 97 n.
BAUDELAIRE (Ch.) : 108, 139, 139 n.
BAUDOIN (Ch.) : 506, 506 n., 508, 512
BAUER (G.H.) : 54 n.
BAUMGARTEN (A.G.) : 97 n.
BEAUFRET (J.) : 11 n., 54 n., 62 n., 97 n., 242 n., 249, 253, 253 n., 254, 318 n., 324, 324 n., 544 n., 547 n., 548 n., 609 n.
BEAUNIS (H. E.) : 519 n.
BEAUVOIR (S. de) : 13 n., 18 n., 20, 51 n., 59, 94 n., 95 n., 99 n., 101, 103, 103 n., 104 n., 106, 146 n., 149, 150, 153 n., 155, 158 n., 166 n., 174, 174 n., 187, 200, 200 n., 204 n., 211 n., 227 n., 276, 276 n., 306 n., 320 n., 350, 351 n., 360 n., 362, 362 n., 363 n., 364 n., 407, 407 n., 509 n., 511, 511 n., 535, 536 n., 537, 537 n., 549 n., 565 n. 679, 788 n., 817 n., 826, 841 n., 847 n., 852 n., 861 n., 862, 863, 864 n., 868, 871 n., 881-882, 897, 902, 903, 904 n.
BÉGOUT (B.) : 392, n.
BERGER (G.) : 477, n.
BERGSON (H.) : 20, 36 n., 48-49, 68, 72-75, 146 n., 150, 152, 165, 165 n., 239, 265 n., 310-311, 318, 323, 323 n., 326-335, 337, 344, 350, 352-355, 356, 358, 362, 367-368, 369 n., 370, 389, 390, 390 n., 396, 405, 410,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

414, 417-419, 420, 422 n., 433 n., 437, 438, 443, 444 n., 451, 454 n., 456, 460-461, 463 n., 465, 472 n., 516 n., 520, 523, 528, 530 n., 543, 544 n., 548 n., 572, 594 n., 608 n., 619, 696 n., 760 n., 773, 773 n., 783, 790-792, 797, 798 n., 800 n., 801, 804, 839
BERNET (R.) : 664 n., 695, 695 n.
BERNHEIM (H.) : 361
BESNIER (B.) : 10, 10 n., 13 n., 55 n.
BETCHEREV (V.) : 321, 351, 361
BETZ (W.) : 410 n., 417, 417 n., 418
BIEMEL (W.) : 59 n., 249 n., 274 n.
BIMBENET (E.) : 235 n.
BINET (A.) : 74, 320, 321 n., 322, 343, 345, 355, 356, 356 n., 361, 362, 371 n., 396, 409, 415, 415 n., 422, 444, 477 n., 479 n., 516 n., 519 n.
BIRAULT (H.) : 244 n.
BLANCHOT (M.) : 94 n., 98 n., 106, 106 n., 205 n., 278, 279
BLEULER (E.) : 470, 471, 481 n.
BLOCH (M.) : 113 n.
BLONDEL (Ch.) : 363 n.
BOEHM (R.) : 556, 559 n., 689, 689 n., 752 n., 811 n., 885 n.
BONAVENTURE : 491, 492-493, 495
BOURDON (B.) : 371, 372 n.
BOUTROUX (E.) : 100, 100 n., 175, 175 n., 543 n., 544 n., 600 n., 602, 602 n., 667 n.
BRANDT (G.) : 697, 697 n.
BRÉHIER (É) : 16 n., 159, 160 n., 161 n., 476, 789, 789 n.
BRENTANO (F.) : 339, 339 n., 340, 550, 574, 576 n., 773, 844
BROCA (P.) : 336 n.
BROCHARD (V.) : 351, 409, 543, 543 n., 599, 603, 604-605, 611
BROWN (Th.) : 509
BROUGH (J.) : 664 n.
BRUN (J.) : 15 n.
BRUNSCHVICG (L.) : 75, 78, 80, 99 n., 154 n., 163 n., 175 n., 184, 287 n., 323 n., 362, 390, 396, 411, 413, 416, 416 n., 417, 473 n., 543, 543 n., 544, 545 n., 546, 546 n., 572, 573 n., 606-611, 816 n.
BÜHLER (K.) : 75, 340 n., 396, 397 n., 410, 410 n., 432 n., 441, 442, 444, 451, 462, 505
BURLOUD (A.) : 410 n., 414 n., 425 n., 428 n., 430 n., 432 n.
BYRON (Lord) : 137, 147

CABESTAN (P.), p.10 n., 786 n., 806 n.
CANGUILHEM (G.) : 100 n., 359
CANTO-SPERBER (M.) : 149 n.
CAPGRAS (J.) : 788 n.
CARIOU (M.) : 235 n.
CARTERON (H.) : 295 n., 802 n.
CASSIRER (E.) : 605
CÉLINE (L.-F) : 120 n., 204 n.
CHARCOT (J.-M.) : 311, 336 n.
CHRYSIPPE : 160, 160 n.
CLAPARÈDE (E.) : 373, 409, 454 n., 529 n.
COHEN (H.) : 605
COMTE (A.) : 319, 336 n., 425, 425 n.
CONDILLAC (E. de) : 350
CONRAD (J.) : 186, 186 n.
CONTAT (M.) : 34 n., 54 n., 67 n., 68 n., 69 n., 91 n., 92 n., 98 n., 99 n., 104 n., 152 n., 153 n., 183 n., 185 n., 187 n., 200 n., 204 n., 205 n., 208 n., 300 n., 305 n., 306 n., 535 n., 536 n., 837 n., 847 n.
COOREBYTER (V. de) : 218 n., 536 n., 538 n., 594 n., 837 n.
CORBIN (H.) : 44 n., 52 n., 59 n., 180 n., 227, 234 n., 243, 265 n., 274 n., 633 n., 868, 868 n., 871 n., 876 n., 877, 883 n., 884 n., 893 n., 895, 897, 897 n.,
COURTINE (J.-F) : 900 n.
COUSIN (V.) : 323, 324, 380 n.

DANIÉLOU (J.) : 490 n., 503 n.
DASTUR (F.) : 250 n.
DARWIN (Ch.) : 337
DAUBER : 526, 527 n.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DELACROIX (H.) : 34 n., 74, 77, 87, 305, 305 n., 306 n., 307, 320, 345, 361, 406 n., 413, 413 n., 416, 416 n., 417, 419 n., 420 n., 421, 424 n., 482, 482 n., 484, 489 n., 494 n., 495-496, 497 n., 506, 506 n., 512, 513 n., 562 n.
DELBŒUF (J.) : 361
DELBOS (V.) : 164, 164 n., 166 n., 170, 171 n., 185 n., 419 n.
DELEUZE (G.) : 165 n., 384 n., 424 n.
DEMBO (T.) : 351 n.
DENYS L'ARÉOPAGITE : 503
DERRIDA (J.) : 211 n., 480 n., 657 n., 695, 695 n.
DESANTI (J.-T) : 10 n., 17 n., 87, 571 n., 617 n., 692, 692 n., 693, 693 n.
DESCARTES (R.) : 92 n., 97, 97 n., 102, 102 n., 149, 149 n., 152, 173-181, 232 n., 233 n., 374-377, 620, 621, 630 n., 681, 688, 689 n., 701, 735 n., 763, 778, 778 n., 781-783, 802 n., 821 n., 824, 865 n., 870 n.
DONTCHEF-DEZEUZE (M.) : 367 n., 369, 373
DOS PASSOS (J.) : 96, 102 n., 120 n., 204, 204 n.
DOSTOÏEVSKI (F.) : 86 n.
DOUBROVSKY (S.) : 58, 58 n., 59 n., 63 n., 205 n., 230 n., 274 n., 282, 282 n., 283 n., 284 n., 300 n., 862, 864, 865 n.
DUHEM (P.) : 544 n.
DUMAS (G.) : 74, 75, 313, 314 n., 317 n., 319, 319 n., 320, 320 n., 326, 337-338, 355, 356 n., 357, 357 n., 358 n., 359, 360 n., 362-365, 477 n., 479 n., 509 n., 511 n., 722, 722 n., 764 n., 788 n.
DUNS SCOT : 286 n.
DUPRÉ (E.) : 513, n.
DURKHEIM (É.) : 345-346, 473
DUSSORT (H.) : 605 n., 660 n.
DWELSHAUVERS (G.) : 74, 77, 439 n., 516, 516 n., 517-521, 531
EBBINGHAUS (A.) : 371, n.
ECKHART (Maître) : 482, 482 n., 484, 487 n., 488, 491, 492, 493, 498-504
EHRENFELS (Ch. von) : 773
ELIE (H.) : 79 n., 613 n., 657 n.
ELKAÏM-SARTRE (A.) : 20 n., 139 n., 151 n., 225 n., 249 n.
ELLIS (R.R.) : 483 n., 487 n.
EMPÉDOCLE : 94, 99 n., 100 n., 184, 297
ENGELS (F.) : 547 n., 817 n.
ENGLISH (J.) : 665 n.
ÉPICTÈTE : 160, 161 n.
ERDMANN (B.) : 430 n., 431, 439
EXNER (S.) : 336 n., 765
EY (H.) : 360 n., 788 n.

FAULKNER (W.) : 96, 102 n., 120 n., 204, 204 n.
FECHNER (G. T) : 321
FELL (J.-P) : 9 n.
FÉNELON, p 482
FEUERBACH (L.) : 62 n., 179 n., 817 n.
FICHTE (J.G.), 782
FINK (E.) : 539, 539 n., 540, 556, 556 n., 557, 561 n., 599, 599 n., 605, 605 n., 606 n., 613, 614 n., 619, 624, 624 n., 682 n., 691, 718-719, 724, 724 n., 725 n., 740, 828, 828 n., 840 n.
FLACH (A.), 75-76, 305 n., 314, 391, 392, 394, 397, 397 n., 410 n., 416, 420, 440, 444-453, 454, 466, 507, 526
FLAJOLIET (A.) : 149 n., 218 n., 235 n., 312 n., 694 n., 765 n., 816 n., 853 n., 907 n.
FLAUBERT (G.) : 58, 95, 108, 122, 139, 276, 305 n., 478, 483 n., 484, 486, 488-491
FONTENELLE : 117
FOURNIER (H-A.) : 458
FRANCK (D.) : 539 n., 561 n., 834 n.
FREUD (S.) : 110 n., 231 n., 361, 362 n., 363-365, 470, 471 n., 508-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

512, 520, 521 n., 527, 734 n., 758, 760 n., 832, 832 n.

GAUTHIER (R.-A) : 766 n., 784 n.
GALTON (F.) : 371 n., 409
GANDILLAC (M. de) : 339 n., 789 n.
GARNIER (A.) : 76, 349, 349 n., 405, 406, 408, 507, 512
GAUTIER (Th.) : 119 n., 138, 183
GENET (J.) : 58, 72, 77, 108, 478, 483 n., 484, 485-488, 493, 499
GERASSI (J.) : 152 n., 159 n.
GIDE (A.) : 20 n., 120 n., 146, 146 n., 158, 577 n., 635
GILSON (É) : 286 n., 492 n., 547 n.
GILSON (L.) : 340 n.
GIRAUDOUX (J.) : 96, 146 n., 287 n., 290 n., 297 n., 298
GONCOURT (les frères) : 20 n., 119 n., 138, 183
GORPHE (F.) : 526
GOUHIER (H.) : 181, 181 n., 328 n.
GRANEL (G.) : 664 n., 695 n., 728 n., 812 n.
GRANIER (J.) : 97 n., 156 n.
GREEN (J.) : 20 n.
GRÉGOIRE DE nYSSE : 490 n., 503
GROETHUYSEN (B.) : 305 n.
GRONDIN (J.) : 249 n., 273 n.
GUÉROULT (M.) : 181 n., 675 n., 676 n., 677 n., 678 n., 781 n., 782 n., 783 n.
GUILLAUME (P.) : 351 n., 368, 373, 723, 846 n.
GUILLERMIT (L.) : 379 n., 449 n.
GURVITCH (G.) : 225 n., 535 n., 540, 540 n.
GURWITSCH (A.) : 540, 540 n., 772 n.
GUYON (Madame) : 489 n.

HAAR (M.) : 261 n.
HALÉVY (D.) : 97 n., 154 n., 155, 184
HAMELIN (O.) : 102 n., 287 n., 293, 293 n., 294 n., 297, 297 n., 298, 298 n., 341, n., 374-376, 732 n., 802 n.
HAMILTON (W.) : 455
HARTMANN (N.) : 535 n., 547 n.
HARTMANN (K.) : 9 n.
HEGEL (G.W.F.) : 9 n., 341 n., 674 n., 675 n., 685 n.
HEIDEGGER (M.) : 9, 9 n., 11 n., 18 n., 37 n., 44 n., 48, 48 n., 52 n., 54 n., 58, 59, 59 n., 62 n., 71, 80 n., 86, 87, 92 n., 162, 162 n., 174, 174 n., 180 n., 204, 213 n., 225, 225 n., 226-228, 230 n., 235-256, 256-274, 287, 307, 307 n., 322, 394 n., 399 n., 535, 535 n., 536, 536 n., 537, 538, 538 n., 544 n., 548 n., 549, 556, 563-565, 582-589, 599, 599 n., 622, 622 n., 631-635, 766-777, 795 n., 831, 831 n., 834, 834 n., 835, 835 n., 859, 860, 861 n., 866 n., 870 n., 871 n., 876-881, 881-901, 905 n., 910 n., 912 n.
HENRY (A.) : 309 n., 380 n.
HELMHOLTZ (H.L.F.) : 368, 369, 372
HERING (E.) : 372
HESNARD (A.) : 363, 363 n., 364, 509 n., 516, 516 n., 521, 521 n.
HÉRACLITE : 252, 297
HEYMANS (G.) : 477 n., 480
HOBBES (T.) : 76, 371 n., 403, 405, 406, 406 n.
HOCKING (E.) : 640 n.
HÖFFDING (H.) : 358, 374, 382
HÖLDERLIN : 227 n.
HOWELLS (C.) : 480 n.
HUGO (V.) : 102, 118, 119, 119 n., 120 n., 134, 137, 139, 139 n., 185, 185 n.
HUME (D.) : 350, 352, 403, 405, 421, 422
HUSSERL (E.) : 9, 9 n., 10, 10 n., 18 n., 20, 50 n., 52, 63 n., 68, 70, 76, 77, 78, 78 n., 79, 79 n., 87, 91, 92 n., 156 n., 159 n., 162 n., 174, 174 n., 204, 207 n., 213 n., 226-227, 232, 232 n., 239, 239 n., 253 n., 305, 305 n., 306, 307 n., 312, 312 n., 322,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

326, 326 n., 334, 336 n., 338, 340, 340 n., 342 n., 348, 348 n., 369 n., 371, 374, 374 n., 378 n., 382 n., 385, 393 n., 399 n., 404, 407, 407 n., 411 n., 419, 419 n., 422 n., 427, 428 n., 438, 438 n., 461, 461 n., 465, 524 n., 528, 532, 535, 535 n., 536, 536 n., 537, 537 n., 538, 539, 539 n., 540, 543, 547-562, 564, 565, 566, 566 n., 567, 567 n., 569, 570 n., 572-575, 577, 578 n., 579, 579 n., 580, 580 n., 581, 588, 591, 592, 592 n., 595 n., 596, 598, 599 n., 601 n., 603 n., 606 n., 612-720, 723,724 n., 725, 725 n., 726, 726 n., 727-729, 735, 737, 740, 742, 742 n., 743-749,751, 752 n., 753, 754, 756, 756 n., 757, 757 n., 762 n., 765 n., 767 n., 768, 769,769 n., 770-776, 786 n., 794, 795, 795 n., 799, 801, 802 n., 804, 804 n., 806, 807 n., 808, 808 n., 811, 811 n., 812, 813, 814, 814 n., 816, 816 n., 818, 819 n., 823 n., 824, 828, 828 n., 829, 829 n., 830, 830 n., 831, 831 n., 834, 834 n., 837, 839-841, 843, 844, 845, 847 n., 848 n., 853-854, 856 n., 857, 858, 859, 860, 861 n., 865 n., 867, 868-881, 882, 885 n., 895, 907, 913
HUSSON (L.) : 53 n., 149 n.

IDT (G.) : 54 n., 95 n., 103, 104 n., 105 n., 205 n., 212 n., 276 n.
INGARDEN (R.) : 539, 696 n.
ISER (W.) : 465 n.

JAENSCH (E.R.) : 377, 525
JALOUX (E.) : 92 n.
JAMES (W.) : 439, 439 n., 465, 482 n., 773
JANET (P.) : 245 n., 319, 320, 345, 345 n., 350, 355, 355 n., 358, 359-365, 465, 509 n., 511 n., 516 n., 520, 723, 787 n., 826, 831-832, 844, 846 n.
JANICAUD (D.) : 225 n., 277 n.
JANKÉLÉVITCH (V.) : 352 n., 798 n.
JANKÉLÉVITCH (S.) : 506 n.
JASPERS (K.) : 242 n., 350, 351 n., 361, 363 n., 407, 469-472, 477 n., 479 n., 480 n., 481 n., 700
JEANSON (F.) : 99 n., 103 n.
JOUHANDEAU (M.) : 486, 486 n.
JOYCE (J.) : 102 n., 120 n.
JUNG (C.G.) : 66 n., 506 n., 508, 512, 734 n.

KAFKA (F.) : 95 n., 96, 102 n., 120 n., 204, 204 n., 279
KANT (E.) : 20, 39 n., 59 n., 68, 72, 76, 79-80, 87, 96 n., 102, 102 n., 146, 149, 152, 162-173, 187 n., 188, 194, 194 n., 195, 195 n., 196-198, 227-227 n., 233 n., 235, 265 n., 274 n., 286 n., 308, 328, 373, 378, 378 n., 392-396, 408, 412 n., 422, 422 n., 433-438, 444, 448, 448 n., 449, 449 n., 539 n., 540, 543 n., 548, 556, 561 n., 566 n., 591, 592, 592 n., 593 n., 594 n., 599-612, 613 n., 614, 615, 624, 637 n., 638, 640 n., 649, 651, 652 n., 654, 655, 655 n., 666, 666 n., 690 n., 697 n., 701, 705 n., 708, 718 n., 724, 724 n., 727 n., 734 n., 755 n., 756, 757 n., 776 n., 802, 802 n., 818, 824, 827 n., 828, 828 n., 835, 839, 840 n., 847 n., 868, 870, 870 n., 871, 871 n., 876 n., 883 n.
KELKEL (A.L.) : 79 n., 613 n., 657 n.
KERN (I.) : 592 n., 640 n., 697 n.
KIERKEGAARD (S.) : 242 n., 700, 894 n.
KLAGES (L.) : 477 n., 481, 481 n.
KOYRÉ (A.) : 441 n.
KRAEPELIN (E.) : 481 n., 788 n.
KREIS : 539 n., 605, 614
KRETSCHMER (E.) : 481 n.
KÜLPE (O.) : 340, 340 n.
KÜSSMAUL (A.) : 336 n.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

LACHELIER (J.) : 76, 318, 323-325, 350, 362, 390, 396, 543, 572, 603 n., 606, 609-610, 611
LA CROIX (Jean de) : 77, 479, 482, 482 n., 484, 485 n., 487 n., 490 n., 491 n., 494, 494 n., 495, 497, 497 n., 498
LAGACHE (D.) : 359, 359 n., 360, 527
LAGNEAU (J.) : 76, 176 n., 362, 390, 467, 543, 572, 606
LALANDE (A.) : 317 n., 319 n., 345, 544, 545 n.
LANGLOIS (J.P.) : 337
LAPICQUE (L.) : 337
LAPLANCHE (J.) : 11 n., 344
LARBAUD (V.) : 66 n., 577 n.
LASK (E.) : 535 n.
LA ROCHEFOUCAULD (Fr. de) : 592, 597, 721, 730-731, 737, 737 n., 753 n., 757 n., 844, 844 n.
LAUNAY (M.-B de) : 80 n., 746 n.
LAVIGNE (J.-F.) : 645 n.
LE BON (G.) : 362
LE BON (S.) : 10 n., 536 n., 606 n., 607, 609 n., 732 n., 768 n., 786, 789, 815 n., 822 n.
LE BLOND (J.-M) : 286 n., 293, 293 n.
LEIBNIZ (G.W.), 54 n., 102, 102 n., 149 n., 265, 265 n., 373, 403, 405, 406, 594 n., 604, 606, 609, 665 n., 669, 675
LEIRIS (M.) : 203 n.
LEJEUNE (P.) : 107 n., 109 n., 113 n., 119 n., 132 n., 133 n., 140 n.
LEROY (B.) : 420 n., 482 n., 527 n.
LÉVINAS (E.) : 78 n., 80 n., 335 n., 548, 548 n., 549, 549 n., 550, 550 n., 552, 552 n., 554, 554 n., 556, 557 n., 572, 573 n., 578, 578 n.
LÉVY-BRUHL (L.) : 469, 472, 472 n., 475, 760, 760 n., 761, 761 n., 783, 786, 786 n.
LEWIN (K.) : 340, 598, 773
LIBERA (A. de) : 498 n., 501 n., 502 n., 503 n., 504 n.
LIÉBAULT (A.) : 209
LOCKE (J.) : 350
LOTZE (R.H.) : 368, 773
LOUETTE (J.-F) : 155 n.
LÖWITT (A.) : 461 n.
LLOYD-MORGAN (C.) : 357
LUTZ-MÜLLER (M.) : 9 n., 684 n., 685 n.

MACH (E.) : 603 n.
MACHEREY (P.) : 678 n., 679 n.
MAGNAN (V.) : 481
MAINE DE BIRAN : 318 n., 319, 390 n., 408, 764 n., 766, 766 n.
MALEBRANCHE (N.) : 185 n., 391 n., 405, 489, 608
MALLARMÉ (S.) : 119 n., 139, 139 n.
MALRAUX (A.) : 120 n.
MANNONI (O.) : 35 n.
MANSION (A.) : 298 n.
MARBACH (E.) : 592 n., 640 n., 644 n., 645 n., 667 n., 671 n., 694 n.
MARBE (K.) : 340 n., 410 n.
MARCEL (G.) : 206 n.
MARIE (P.) : 336, 352, 352 n., 377, 410
MARION (J.-L.), 12 n., 265 n., 266 n., 269, 270 n., 551 n.
MARTINEAU (E.) : 11 n., 633 n., 878 n., 885 n., 897 n., 900 n.
MARX (K.) : 547 n., 817 n.
MAUPASSANT (G. de) : 95 n., 276 n.
MAURON (Ch.) : 282
MAURY (L.) : 475 n.
MEINONG (A.V.) : 773
MÉRIMÉE (P.) : 120 n.
MERLEAU-PONTY (M.) : 15 n., 35 n., 44 n., 86 n., 96 n., 97 n., 235 n., 320, 323, 323 n., 328 n., 336, 357, 390 n., 487 n., 493, 493 n., 548 n., 722 n.
MESSER (A.) : 76, 87, 340 n., 393, 396, 397 n., 409, 410 n., 414, 414 n., 415, 416, 417 n., 419 n., 425, 425 n., 426, 427, 427 n., 428 n., 429, 429 n., 430, 430 n., 432, 432 n., 433, 434, 437, 438, 439, 441, 444, 451, 462, 505
MEYERSON (E.) : 544, 544 n., 573 n.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

MEYERSON (I.) : 338 n.
MICHELET (J.) : 137
MILL (J.) : 409
MILL (J.S.) : 338, 352, 409
MONTMORAND (B. de) : 482 n.
MOORE (H.) : 547 n.
MOREL (B.-A) : 362, 481
MOUILLIE (J.-M) : 10 n., 12 n., 26 n.
MOUTIER (F.) : 352 n., 377
MÜLLER (J.) : 321
MUNIER (R.) : 52 n., 62 n., 242 n., 250 n., 254 n., 265 n., 273 n., 795 n., 894 n.
MURAT (M.-G.) : 111 n.

NAAR (M.) : 163 n., 164
NATORP (P.) : 605, 639, 640, 640 n., 642
NOVALIS : 466 n.
NIETZSCHE (F.) : 68, 97 n., 149, 154-157, 183-186, 199, 218 n., 467
NIZAN (P.) : 94, 143, 149 n., 150 n., 151 n., 152 n., 153 n., 154, 154 n., 160, 183 n., 213, 245 n., 351 n., 359, 469 n., 543 n., 544 n., 547, 547 n., 674 n., 816 n., 817 n.
NOUDELMANN (F.) : 18, 18 n.

OSIER (J.-P.) : 179 n.
OZILOU (M.) : 492 n.

PACALY (J.) : 109 n., 110 n., 125 n., 135 n., 205 n., 224 n., 274 n., 282 n., 300 n., 360 n., 483 n., 486 n., 489 n., 914 n.
PACHET (P.) : 572 n.
PARODI (D.) : 317 n., 351, 351 n., 352, 352 n., 361, 361 n.
PAROT (F.) : 317, 340, 340 n., 361, 361 n.
PASCAL (B.) : 323 n., 420 n. : 731 n.
PASCAL (G.) : 176 n.
PEILLAUBE (E.) : 409
PAULHAN (F.) : 355, 356, 420, 420 n., 477 n., 499 n.
PELLEGRIN (J.) : 281 n.
PERNOT (C.) : 312 n.
PHILONENKO (A.) : 378 n., 449 n.
PIAGET (J.) : 357, 368, 373, 473-475, 761 n.
PIÉRON (H.) : 226, 319, 320, 338, 338 n., 361, 526, 526 n.
PAVLOV (I.P.) : 321, 336, 357, 722, 722 n., 764 n., 765, 846 n.
PLATON : 39 n., 72, 96 n., 97, 102 n., 117, 119 n., 139, 139 n., 186-194, 200, 287 n., 289, 290 n., 291 n., 309, 380, 385-386, 403, 443, 467, 490 n., 499, 503, 503 n., 603, 783, 789, 789 n., 860
PLOTIN : 594 n., 789, 789 n.
PÖGGELER (O.) : 289 n.
POINCARÉ (H.) : 478, 504-506, 544 n., 573 n.
POIROT (D.) : 485 n.
POLITZER (G.) : 329 n., 363 n., 509 n.
PONGE (F.) : 279, 279 n.
POUILLON (J.) : 535 n.
POULET (G.) : 92 n., 219 n.,
POYER (G.) : 477 n., 479 n., 480 n.
PRINCE (G.) : 103 n.
PROCLUS : 504
PROUST (M.) : 102, 120 n., 146, 146 n., 173, 300 n., 308-309, 378-387, 400, 406, 408, 437 n., 512, 520 n., 571, 571 n., 577 n., 723, 730, 753, 753 n., 760 n., 844, 844 n.

RABELAIS (F.) : 117
RAVAISSON (F.) : 609 n., 764 n., 766, 766 n.
RÉGIS (E.) : 363, 364, 509 n.
REY (A.) : 544 n.
RENOUVIER (Ch.) : 606-607, 607 n.
RENAUT (A.) : 9 n., 14 n., 71 n., 82 n., 162 n., 177 n., 178 n., 211 n., 213 n., 897 n., 901 n.
RIBOT (Th.) : 74, 77, 317 n., 319, 319 n., 320, 338, 343, 345, 345 n.,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

346, 346 n., 348, 351, 356, 361, 362, 362 n., 372 n., 396, 415, 420 n., 479, 479 n., 480, 480 n., 497 n., 506, 506 n., 507, 507 n., 508-512, 515, 515 n., 516 n., 520, 531, 598, 723, 758, 844, 845
RICKERT (H.) : 605
RICHELLE (M.) : 317 n., 361 n.
RICŒUR (P.) : 10 n., 71, 78, 78 n., 81 n., 84 n., 87, 95 n., 189 n., 291, 291 n., 384 n., 385, 385 n., 393 n., 449, 449 n., 480 n., 556 n., 557, 571 n., 574 n., 581, 581 n., 601 n., 618, 618 n., 619, 619 n., 624 n., 627 n., 629, 629 n., 642 n., 664 n., 668 n., 670 n., 695, 724, 724 n., 727 n., 746, 746 n., 811 n., 814 n., 838, 897 n., 900 n., 901 n., 904 n.
RILKE (R. M.) : 204 n.
RIMBAUD (A.) : 822, 822 n.
RIVIÈRE (J.) : 458
ROBIN (L.) : 190 n., 287 n., 290, 290 n., 293 n., 294, 294 n., 297 n.
RODIER (G.) : 287 n.
ROMAINS (J.) : 161 n.
ROSS (D.) : 732, 732 n.
ROUDINESCO (E.) : 359 n., 361 n., 362 n., 509 n.
ROUGER (F.) : 594 n.
ROUSSEAU (J.-J.) : 734 n.
ROUSSET (B.) : 436 n., 602 n.
RUSSEL (B.) : 547 n.
RYBALKA (M.) : 34 n., 54 n., 67 n., 68 n., 69 n., 91 n., 92 n., 98 n., 99 n., 104 n., 153 n., 185 n., 187 n., 200 n., 204 n., 205 n., 208 n., 300 n., 305 n., 306 n., 355 n., 356 n., 482 n., 847 n.

SAND (G.) : 137
SCANZIO (F.) : 149 n., 155, 155 n.
SCHELER (M.) : 239 n., 535 n., 576 n.
SHELLEY (P.B.) : 147, 185, 185 n.
SCHELLING (F.W.J.) : 308 n., 309, 309 n., 380, 380 n., 405, 408, 466 n.
SCHÉRER (R.) : 79 n., 613 n., 657 n.
SCHLEGEL (F.) : 466 n.
SCHLEIERMACHER (F.) : 466 n.
SCHOPENHAUER (A.) : 308, 308 n., 309, 309 n., 380, 380 n.
SCHWIETE (F.) : 410 n., 241, 241 n.
SÉAILLES (G.) : 309 n., 380, 380 n.
SEEL (G.) : 9 n.
SÉRIEUX (P.) : 788 n.
SEYDOUX (G.) : 149 n.
SIMONT (J.) : 218 n.
SIRINELLI (J.-F.) : 152 n., 159 n., 174 n.
SOMMER (M.) : 603 n.
SOUCHE-DAGUES (D.) : 620 n., 776 n., 802 n.
SPAIER (A.) : 74, 76, 423, 441-443
SPENCER (H.) : 337
SPINOZA (B.) : 20, 47, 47 n., 68, 72, 101, 102, 102 n., 149, 149 n., 152, 153-154, 187 n., 405, 456 n., 469 n., 526, 594 n., 630 n., 667, 673-680, 682 n., 869
STENDHAL : 20 n., 101, 147, 148
STERN (W.) : 477 n., 479 n., 773
STOÏCIENS : 15 n., 146, 149, 152, 157-162, 635, 841 n.
STUMPF (C.) : 771-772
SUAREZ (F.) : 286 n.

TAINE (H.) : 76, 309, 322, 338 n., 348 n., 350, 371 n., 390 n., 402 n., 405, 406, 409, 507, 523
TAULER (J.) : 482 n., 491, 495, 497, 502
THÉRÈSE D'AVILA : 77, 479, 482, 482 n., 484, 486 n., 491, 491 n., 495, 496,
THOMAS D'AQUIN : 97 n., 181 n., 286 n., 487, 487 n., 488 n., 493 n., 766 n.
TIECK (L.) : 466 n.
TIFFENAU (D.) : 81 n.
TILQUIN (A.) : 338 n.
TITCHENER (E.B.) : 415 n., 525, 699 n., 715 n., 844
TODOROV (T.) : 132 n., 466 n.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

TOURNAY (A.) : 337
TOWARNICKI (F. de) : 253 n.
TRICOT (J.) : 289 n.

VALÉRY (P.) : 102, 105, 120 n., 146, 146 n., 173, 204 n.
VAN WOERKOM : 437
VATTIMO (G.) : 58 n., 244 n.
VERHAEREN (É.) : 506 n.
VERSTRAETEN (P.), 187 n., 189 n., 483 n.
VEZIN (F.) : 897 n.
VIGNY (A. de) : 79, 79 n., 119, 119 n., 120, 134, 137, 139
VOLLRATH (E.) : 97 n.
VOLTAIRE : 137
VUILLEMIN (J.) : 547 n.

WAELHENS (A. de) : 59 n., 92 n., 249 n., 274 n., 885 n.
WAGNER (R.) : 147, 155, 184
WAHL (J.) : 92 n., 242, 242 n., 243 n.
WALLON (H.) : 320, 337, 337 n., 357-358, 511 n.
WARD (J.) : 216, 220
WATT (H.-J.) : 75, 340 n., 356, 356 n., 397 n., 409, 410 n., 416, 425 n., 428 n., 430 n., 432 n.
WATSON (J.B.) : 336, 338 n., 357, 390 n., 722, 764 n., 765, 768 n., 800, 844 n., 846 n.
WEBER (E.H.) : 321
WERNICKE (C.) : 336 n.
WERTHEIMER (R. M.) : 373
WIERSMA (E.) : 477 n., 480
WINDELBAND (W.) : 605
WOLFF (Chr.) : 97 n.
WOOLF (V.) : 204, 204 n.
WORMSER (G.), p.10 n., 149 n., 256 n.
WUNDT (W.) : 321, 337, 338, 340 n., 368, 372, 415, 424, 598, 715 n., 773, 800, 844

ZIEHEN (T.) : 421 n.
ZOLA (E.) : 102, 137
ZUM BRUNN (É.) : 498 n., 501 n., 502 n., 503 n.
ZOCHER (R.) : 539 n., 605, 614

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

TABLE DES MATIÈRES

Introduction – L'ontologie phénoménologique sous attracteurs métaphysiques 9

PREMIÈRE PARTIE – LITTÉRATURE ET MÉTAPHYSIQUE 89
Introduction 91

Chapitre un – Naissance d'un écrivain 107
1. « Ce monstre qu'ils fabriquent avec leurs regrets » 109
1.1 « Pas même une ombre, pas même un regard » 109
1.2 « Comment serais-je né d'elle ? » 111
1.3 « Le père terrible » 112
1.4 « La Comédie familiale » 113
2. Lire 116
2.1 « Je les révérais, ces pierres levées » 116
2.2 « Je me voyais lire comme on s'écoute parler » 121
2.3 « J'étais un imposteur » 122
2.4 « Un épanouissement fade en instance perpétuelle d'abolition » 125
2.5 « Je recommençais ma naissance » 127
2.6 Le tourniquet 129
3. Ecrire 130
3.1 « Je suis né de l'écriture » 130
3.2 « Je prendrais la voie royale » 133
3.3 « Je devins une dictature militaire » 136
3.4 « Je retiendrais l'espèce au bord du gouffre par mon offrande mystique » 138
3.5 « L'engagement royal qui me conduisait à la gloire par les supplices » 140
3.6 « C'était ma mort provoquant ma naissance. C'était ma naissance me jetant vers ma mort » 143

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chapitre deux – Mille Socrates 145
1. Le projet philosophico-littéraire 145
1.1 La métaphysique des années d'études 146
1.2 Les premières lectures philosophiques 152
1.2.1 Spinoza 153
1.2.2 Nietzsche 154
1.2.3 Les stoïciens 157
1.2.4 Kant 162
1.2.5 Descartes 173
2. Intrigues 182
2.1 « L'annaliste des enfers » 182
2.2 « Contempler du fond d'un naufrage les impossibles Idées » 183
2.3 *Er l'Arménien* 186
2.4 *La Légende de la vérité* 200

Chapitre trois – L'âge d'homme 203
1. « C'est une partie perdue » 207
1.1 « Il n'y a pas d'aventures » 207
1.2 « Cette formidable colère qui vient de me bouleverser » 210
1.3 « Nous n'avons plus rien à nous dire » 214
1.4 « M. de Rollebon venait de mourir pour la deuxième fois » 217
1.5 « C'est un professionnel de l'expérience » 220
1.6 « Car ils avaient eu droit à tout » 222
2. Le sentiment comme révélateur ontologique : angoisse, terreur, nausée 225
2.1 Métaphysique et subjectivité 225
2.2 L'angoisse devant sa propre mort et devant le surgissement de l'existence anonyme 256
2.3 La nausée, expérience métaphysique : Aristote au jardin 274
3. Le salut par l'art 299

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

SECONDE PARTIE – L'IMAGE ENTRE PSYCHOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE 305
Introduction 305

Chapitre un – Psychologie, métaphysique 317
1. Psychologie et philosophie 318
1.1 L'autonomisation de la psychologie 319
1.2 La philosophie et le naturalisme des sciences psychologiques 322
2. Le champ psychologique 335
2.1 L'introspection 336
2.2 Psychologie analytique ou synthétique 349
2.3 La psychologie des conduites 356
2.4 La psychopathologie 359

Chapitre deux – Image et perception 367
Introduction 367
1. L'image n'est pas une composante de la perception 370
2. La perception esthétique comme surperception 378

Chapitre trois – Image et pensée 389
Introduction 389
1. Histoire de l'imagination 403
2. Nature de la pensée 411
3. Il n'existe pas de pensée sans images 421
3.1 Critique d'A. Messer et de K. Bühler 424
3.2 L'article d'A. Spaier 441
3.3 L'introspection 443
4. La pensée imageante, ou l'imagination symbolique 444
4.1 L'article d'A. Flach 444
4.2 L'imagination symbolique 453
4.2.1 Formes de l'imagination symbolique 453
4.2.2 Rôle de l'image symbolique 455
5. Pourquoi nous imaginons : esquisse d'élucidation génétique 468
5.1 La recherche d'une impossible plénitude 469
5.2 La conscience, originairement, se fait annoncer ce qu'elle est par les choses 472
6. Conclusion 476

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chapitre quatre – Les types d'imagination 477
Introduction 477
1. La question d'une typologie des formes d'imagination . . . 478
2. Le mystique 482
2.1 Mysticisme et vie d'écrivain 484
2.2 Mysticisme, athéisme, imagination 491
3. Le savant 504
4. L'artiste 506
5. Le schizoïde 512

Chapitre cinq – L'image et le corps 515
Introduction 515
1.1 Image et mouvement 516
1.2 L'image du corps 518
1.3 Image et tension psychique 520

Conclusion – Nature de l'image 523
1. De quelques erreurs classiques 523
2. Imaginer n'est pas percevoir 524
3. L'imagination créatrice engagée dans le corps 528

TROISIÈME PARTIE – L'*EGO* ET L'INTENTIONNALITÉ. L'ENTRÉE EN PHÉNOMÉNOLOGIE 533
Introduction 535

Chapitre un – Intentionnalité et transcendance 543
1. Critique du spiritualisme 543
2. L'intention : de la constitution du transcendant à l'éclatement au milieu des choses 547
3. Intentionnalité cognitive, affective, volitive 572
4. Transcendance et objectivation 582

Chapitre deux – L'*Ego*, critique des philosophies transcendantales et de la psychologie 591
Introduction 591
1. Théories de la présence formelle du Je 599
1.1 Critique du transcendantalisme kantien et néo-kantien 599

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1.2 La phénoménologie husserlienne : description et réduction 612
1.2.1 Description et critique 612
1.2.2 Constitution et idéalisme 623
1.3 Critique de l'égologie transcendantale husserlienne . . . 636
1.3.1 L'*Ichpol* inutile 649
1.3.2 L'*Ego*-monade inutile 667
1.3.3 L'*Ego* pur nuisible 684
1.3.4 La nature de la réflexion et l'origine de l'erreur de Husserl 699
2. Théories de la présence matérielle du moi 721

Chapitre trois – Constitution de l'*Ego* dans la réflexion 739
Introduction 739
1. L'*Ego* comme quasi-transcendance chosique 740
1.1 Constitution de l'âme et de la personne : l'horizon husserlien 743
1.2 L'affirmation du psychique comme chose transcendante chez Sartre 749
1.2.1 Les états comme unités transcendantes 750
1.2.2 Les actions 762
1.2.3 Les qualités 764
2. L'*Ego* comme spontanéité dégradée 767
2.1 L'*Ego*, totalité synthétique inanalysable 769
2.2 L'*Ego* psychique, aliénation de la spontanéité transcendantale 780
2.2.1 L'*Ego*, synthèse irrationnelle d'activité et de passivité 780
2.2.2 l'*Ego*, synthèse irrationnelle d'intériorité et de transcendance 794
2.3 L'*Ego* inconnaissable 799
2.4 l'*Ego*-concept vide accompagnant la conscience irréfléchie 807
3. La réflexion pure comme idéal 811

Conclusion – Un champ transcendantal sans *Ego* transcendantal 813
1. la réfutation du solipsisme 813

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2. la réfutation de l'idéalisme 816
3. Un champ transcendantal sans *Ego* transcendantal 818
3.1 Le champ transcendantal libéré et purifié 818
3.2 L'immédiateté de l'intercompréhension psychologique 819
3.3 La spontanéité transcendantale de recréation de soi . . . 821
3.4 Liberté et spontanéité 823

Conclusion générale – Le philosophe dans le palais des glaces 837
1. Bilan des travaux de Sartre en 1933-1934 837
1.1 La métaphysique 838
1.2 La psychologie 842
2.Vers la psychologie éidétique 847
3. Le philosophe dans le palais des glaces 859
3.1 Être et ne pas être 863
3.2 L'abandon et le maintien du projet transcendantal 868
3.3 La pensée heideggérienne comme guide et comme repoussoir 881
3.4 Entre deux métaphysiques 901
3.5 L'ontologie phénoménologique esquissée et raturée . . . 903

Bibliographie 915

Index nominum 947

Table des matières 957

Achevé d'imprimer en 2008
à Genève (Suisse)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert