UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE
UFR PHILOSOPHIE

« Penser contre moi »
Les Mots comme épochè sartrienne

Douglas-Arthur PIERCE

Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de

Master de philosophie
Spécialité « Philosophie contemporaine »

à l'issue d'un travail effectué sous la direction de

M. Ronan DE LA LANDE DE CALAN

2016-2017

UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE
UFR PHILOSOPHIE

« Penser contre moi »
Les Mots comme épochè sartrienne

Douglas-Arthur PIERCE

Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de

Master de philosophie
Spécialité « Philosophie contemporaine »

à l'issue d'un travail effectué sous la direction de

M. Ronan DE LA LANDE DE CALAN

2016-2017

Résumé : De divers thèmes parcourent l'œuvre sartrienne depuis la rédaction de *La transcendance de l'Ego* jusqu'à *L'Idiot de la famille*. Parmi ceux-ci : un rôle privilégié donné à la réflexion, l'autocréation de l'homme, et une tentative de comprendre toujours mieux la nature de la conscience et son rapport au monde. L'objet du présent travail est de relever un moment de cette œuvre : le moment autobiographique qu'est la rédaction des *Mots*. Ce moment s'avère un lieu privilégié pour examiner tous les thèmes majeurs de la pensée sartrienne. Cette étude tâche de démontrer que le geste autobiographique est une mise en œuvre de toute sa pensée en vue de parfaire une conversion. Cet acte, vraisemblablement inspiré du doute cartésien et de l'épochè husserlienne, revêt une forme épochale : une épochè existentielle.

Mots-clefs : Sartre, épochè, Les Mots

Quoniam infantes nati sumus, et varia de rebus sensibilibus iudicia prius tulimus, quam integrum nostrum nostrae rationis usum haberemus, multis praeiudiciis a veri cognitione avertimur ; quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus.

René Descartes

L'angoisse est le vertige de la liberté.

Søren Kierkegaard

Mon travail effectué sous la direction de Guy-Félix Duportail sur *La transcendance de l'Ego* m'a aidé à entamer mes recherches sur l'œuvre sartrienne. Ce fut M. Duportail également qui me fit découvrir, pour la première fois, les richesses des *Méditations cartésiennes*, telle découverte fut enrichie par l'enseignement de Jocelyn Benoist. Camille Riquier, dans son cours de phénoménologie, énonça une thèse sur le rôle que joue le cartésianisme dans l'œuvre sartrienne. Ce cours, ainsi que quelques échanges avec lui, m'ont aidé à développer certaines idées proposées dans le présent travail. Je leur dois toute ma gratitude.

Ma gratitude se doit surtout d'être exprimée à Ronan de La Lande de Calan, qui, dès les débuts de mes recherches, m'a orienté vers les portraits littéraires de Sartre et m'a guidé dans ma lecture. Grâce à nos échanges, la thèse ici exposée devenait de plus en plus claire. Pour sa bienveillance à mon égard et sa confiance en moi je suis reconnaissant.

Introduction 1

Préliminaires 6

Réflexion créatrice et angoisse 24

Une double méthodologie 44

***Les Mots* : Une autobiographie épochale** 55

Conclusion 70

Bibliographie 75

Table des matières 79

Création, réflexion, angoisse : autant de thèmes sartriens qui, parmi d'autres, parcourent une œuvre. Il est impossible de comprendre un de ces éléments seul sans le saisir dans le contexte de cette matrice thématique. Sartre, philosophe, écrivain, dramaturge, homme engagé, se consacra à l'écriture comme à un sacerdoce,[1] telle imposture sera, par la suite, remise en question, toutefois il n'en demeure pas moins qu'il ne reniera jamais son œuvre.[2]

Nous nous intéressons ici à une partie de celle-ci : une série des portraits et plus particulièrement à un portrait, le sien. Outre de nombreux textes autobiographiques, dont *Les Mots*, Sartre a dressé les portraits de Baudelaire, de Mallarmé, de Jean Genet, du Tintoret ou encore de Flaubert, mais aussi des portraits sous la forme d'une très courte réflexion comme ceux

[1] « Je pensais me donner à la Littérature quand, en vérité, j'entrais dans les ordres », J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), 2010, p. 136.

[2] « Il n'y a pas un livre de moi que je renie. Cela ne veut pas dire que je les trouve bons. Ce que j'ai regretté dans *La Nausée* c'est de ne m'être pas mis complètement dans le coup. Je restais extérieur au mal de mon héros, préservé par ma névrose qui, par l'écriture, me donnait le bonheur…J'ai toujours été heureux. Même si j'avais été plus honnête vis-à-vis de moi-même, à ce moment-là, j'aurais écrit *La Nausée*. Ce qui me manquait c'était le sens de la réalité. J'ai changé depuis. J'ai fait un lent apprentissage du réel. J'ai vu des enfants mourir de faim. En face d'un enfant qui meurt, *La Nausée* ne fait pas le poids », J.-P. SARTRE, « Jean-Paul Sartre s'explique sur *Les Mots* », interview par Jacqueline Piatier. *Le Monde*, 18 avril 1964 dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 1256.

de Merleau-Ponty ou de Kierkegaard.[3] Ces portraits qui occupent une bonne place de son œuvre, comment les comprendre ? Devrait-on les qualifier de littéraire, philosophique, sociologique, marxiste, existentialiste ? Faut-il choisir ? Il est courant de considérer ces portraits comme autant d'exemples de sa psychanalyse existentielle, énoncée vers la fin de *L'être et le néant*.[4] Et, de prime abord, cela semble bien résoudre la question de leur interprétation. Ils seraient, selon cette perspective, une simple mise en œuvre de sa psychanalyse existentielle.

Or les questions abordées dans ces textes sont plus larges, et les thèmes traités dépassent très vite une analyse purement psychanalytique.[5] Qui plus est, dans le cas du geste autobiographique, d'autres questions viennent s'y ajouter, notamment celle de l'autoréflexion. Écrire sur autrui, c'est un geste analytique, écrire sur soi relève cependant d'un acte réflexif, dont la nature reste à être exposée.

Sartre nous fournit quelques indices sur le rôle important que joue la réflexion dans son *Cahier Lutèce*, texte très précieux, rédigé en 1954 au plus tôt,[6] moment d'un tournant dans sa vie. Cette période, « on peut [l']appeler la seconde 'crise', c'est-à-dire du moment où Sartre se rapprocha des communistes, où, sans adhérer formellement au Parti, il en reconnut et

[3] J.-P. SARTRE, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1975 ; *Ibid., Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Paris, Gallimard, 1986 ; *Saint Genet. Comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952 ; *Ibid., Les Mots*, Paris, Gallimard (Pléiade), 2010 ; *Ibid., L'idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1988 ; *Ibid.,* « Le séquestré de Venise » dans *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 291-346 ; *Ibid.,* « Saint Georges et le dragon » dans *Situations IX. Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972, p. 202-226 ; « Qu'est-ce que la littérature ? » dans *Situations III. Littérature et engagement*, Paris, Gallimard, 2013, p. 15-267 ; *Ibid.,* « Merleau-Ponty » dans *Les Mots*, Paris, Gallimard (Pléiade), 2010, p. 1051-1150 ; *Ibid.,* « L'universel singulier » dans *Situations, IX. Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972, p. 152-190.

[4] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard (tel), 1943, p. 602-620.

[5] On pourrait également remarquer que chaque portrait a une approche différente. Le *Mallarmé*, c'est une étude d'une génération, bien que le *Saint Genet* soit une étude approfondie d'un homme.

[6] J. SIMONT, Notice du [Retour sur les « Carnets de la drôle de la guerre »] (Notes de 1954-1944) dans J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 1538, 1546.

soutint, en dépit de l'hostilité que celui-ci lui avait marquée et continuait à lui opposer, le rôle décisivement directeur dans l'émancipation du prolétariat ».[7]

Ce fut un moment qui a beaucoup marqué Sartre et il en parle en plusieurs interviews, notamment en celle du 18 avril, 1964, en dialogue avec Jacqueline Piatier du *Monde*. Avec elle il évoque ce moment où il a pu « voir clair dans l'espèce de névrose qui dominait toute [s]on œuvre antérieure »[8]. Il fait référence à une prise de conscience qu'il a eû en 1953/54 et qui l'a amené à écrire *Les Mots*.

Écrit au moment de cet éclaircissement personnel et au moment de la rédaction des *Mots*, ce cahier est particulièrement important pour comprendre en quoi consistait le geste autobiographique déployé dans *Les Mots*. Nous voudrions donc regarder de près une citation sur la réflexivité qui va ensuite nous guider dans notre étude.

> La réflexivité : les auteurs que j'ai étudiés (Baudelaire, Genet) sont des réflexifs comme moi. Mais leur réflexion vise à boucler la boucle, à se reprendre. La mienne tend à m'éloigner de moi. Comprendre c'est construire. Me regardant je me reconstruis systématiquement (c'est du moins ce que je crois). J'ai fait une théorie du pouvoir constitutif de la réflexion in *Ê[tre] et N[éant]*. C'est que je la veux créatrice. La réflexion c'est le moyen de ne pas demeurer passif. Et se comprendre, dépister sa mauvaise foi, c'est se changer. J'espère me changer pour m'être compris. Ainsi je me manifeste à mes yeux comme l'artiste manifeste l'univers aux yeux de tous et je me reconstruis comme un objet d'art pour échapper aussitôt à cette reconstruction, pour aller *plus loin*.[9]

Cette citation nous inspire plusieurs observations. On pourrait relever immédiatement l'importance que tient la réflexion non seulement pour la

[7] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 1538.
[8] « A ce moment-là, à la suite d'événements politiques, mes rapports avec le parti communiste m'ont vivement préoccupé. Jeté dans l'atmosphère de l'action, j'ai soudain vu clair dans l'espèce de névrose qui dominait toute mon œuvre antérieure », J.-P. SARTRE, « Jean-Paul Sartre s'explique sur *Les Mots* », interview par Jacqueline Piatier. *Le Monde*, 18 avril 1964 dans J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 1254.
[9] J.-P. SARTRE, « Cahier Lutèce » dans J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 907-8.

pensée de Sartre mais aussi pour sa vie : elle est au cœur de son projet. Par ailleurs, nous pouvons voir qu'il fait référence à ces portraits littéraires au moment où il met en avant la réflexion. D'une part, cela montre qu'elle joue un rôle dans les motifs qui l'a conduit à faire ces analyses. On pourrait repérer une mise en relief de deux différentes notions de la réflexion, d'autre part. En effet, sa réflexion se distingue de celle des auteurs qu'il a étudiés. De plus, cette citation nous procure la satisfaction d'entrevoir la spécificité de la réflexion dans le sens entendu par Sartre. S'éloigner de soi, construire, créer, se changer : ainsi se décline toute une série des actions qui ont une seule source en commun : la réflexion.

Autant ce texte nous éclaire et nous fournit des indices fort précieux sur la pensée sartrienne, autant il suscite des interrogations qui nous incitent à fouiller dans son œuvre à la recherche des réponses. Pourquoi la réflexion de Sartre tend à s'éloigner de soi au lieu de se reprendre ? Comment la réflexion est-elle créatrice ? Et comment comprendre ce que l'on pourrait caractériser comme une sorte d'autocréation ? Il paraît bien évident que, aux yeux de Sartre, la réflexion est le principe qui effectue cette création existentielle, mais il reste à voir en quel sens. Quel rapport existe-t-il entre la compréhension de soi et le changement de soi, la conversion ? S'il est nécessaire de se comprendre pour se changer, comment parvient-on à se comprendre ? De quelles méthodes devrait-on se servir ?

Pour pouvoir répondre à ces questions, il va falloir procéder en plusieurs temps. Dans un premier temps, il convient de mettre en évidence les divers éléments de la pensée sartrienne qui sont les bases nécessaires pour notre étude. Ils comprennent aussi bien l'influence husserlienne présente

surtout dans les textes du jeune Sartre que sa critique du philosophe allemand. Aussi, il faudrait dessiner les contours de sa psychanalyse existentielle sans oublier les apports de la pensée marxiste qui prendra une forme plus concrète avec la parution de *Questions de méthode* en 1957. Cette approche verra un prolongement et un approfondissement dans la *Critique de la raison dialectique* (1960) et *L'Idiot de la famille* (1971), tous les deux demeurés malheureusement inachevés.

Cela fait, nous pourrons examiner de près la question de la réflexion, sa nature, sa structure et surtout son caractère créatif. Nous l'avons évoqué, la question de méthodologie s'imposera par la suite. Nous reviendrons à la double méthodologie dont nous aurons dessiné les contours dans la première partie, cette fois pour exposer le lien profond entre cette méthodologie et la conception sartrienne de la réflexion. Finalement, nous serons en mesure d'aborder la question du geste autobiographique de Sartre mis en œuvre en la rédaction de son autoportrait *Les Mots*.

Préliminaires

Il serait impossible de traiter nos questions en profondeur sans une esquisse préalable de quelques idées fondamentales de Sartre : sans cette première démarche la suite ne serait pas compréhensible. Il serait loisible, mais aussi nécessaire, de prendre comme point de départ les positions que Sartre énonce dans son texte *La transcendance de l'Ego*. Sans la projection de l'Ego dans la transcendance, la philosophie de Sartre n'a pas de sens. Il ne s'agit nullement d'exposer tous ses arguments : nous manquerions de temps et ce n'est pas le but de cette étude. L'argument principal se fonde sur la conception sartrienne de la conscience dont dépend sa perspective sur la réflexion. Nous allons le relever lors de notre analyse de celle-ci. Une fois les points principaux de la position sur la transcendance dessinés, nous allons mettre en avant l'épochè husserlienne qui se distingue du doute cartésien.

Puis nous allons considérer deux méthodes, quoique brièvement, l'une qui découle des arguments de *L'être et le néant* : la psychanalyse existentielle. L'autre témoigne du tournant post-idéaliste des années 50 et de l'influence marxiste : il s'agit de la méthode dialectique.

Les découvertes du cogito préréflexif et de l'Ego transcendant

Prenons comme point de départ *La transcendance de l'Ego*. Sartre commence cet essai par un court exposé de la pensée kantienne sur la « conscience transcendantale ». Il y admet que le Je pense doit pouvoir accompagner nos représentations, comme le dit Kant, mais il se demande si le Je pense les accompagne en fait. Cette question ouvre la voie à une autre ayant trait au rapport entre le Je et la synthèse unificatrice de la conscience. Toute la question porte sur le sens de cette relation : le Je rencontré dans notre conscience est-il le résultat d'une synthèse unificatrice de nos représentations, ou bien est-ce lui qui opère la synthèse ?

Cette question transporte la discussion sur le plan de la phénoménologie. Pour Sartre, c'est la conscience transcendantale qui constitue la conscience empirique, « cette conscience 'dans le monde', cette conscience avec son 'moi' psychique et psycho-physique ».[10]

Jusqu'ici il s'accorde avec Husserl, mais par la suite il prend sa distance de Husserl, notamment au regard de l' « *Ichspaltung* » husserlienne. Il s'interroge en effet sur la valeur de ce dédoublement du moi : « Ce moi psychique et psycho-physique n'est-il pas suffisant ? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue ? ».[11] Si la réponse est négative, quatre conséquences en résultent. Celle qui nous intéresse est la

[10] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Ed. par V. DE COOREBYTER, Paris, Vrin, 2003 (1934), p. 95 (pagination du livre édité par de Coorebyter et non pas les pages du texte de TE lui-même). On pourrait noter d'ailleurs que l'existence de deux mots, « je » et « moi », qui traduisent un seul mot en allemand, « Ich », permet à Sartre de faire une distinction sémiotique entre ces deux consciences, à savoir la conscience transcendantale et la conscience empirique, d'où le titre de cette première section : Le Je et le moi.

[11] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 19 (96).

première, à savoir que le champ transcendantal deviendrait sans Je : il « devient impersonnel, ou, si l'on préfère, 'prépersonnel' ».[12]

Après avoir exposé les principales conséquences qui résulteraient d'une réponse par la négative à la question du dédoublement du Moi, Sartre se tourne vers la réponse, voire les réponses, de Husserl à cette question. Comme le souligne Sartre, Husserl a changé de position à ce sujet. Bien que dans les *Logische Untersuchungen* il ait soutenu la thèse selon laquelle le Moi (l'Ego) serait la production synthétique de la conscience, dans les *Ideen* il soutient la thèse contraire, à savoir qu'un Je transcendantal accompagne les consciences et est une structure nécessaire de la conscience.[13] Par la suite, Sartre joue Husserl contre Husserl, en se posant la question sur la cohérence de la thèse du Je qui se trouve exposée dans les *Ideen* avec la thèse husserlienne de la conscience.

Dans un premier temps, il prend pour point de départ le type d'existence de la conscience, en s'appuyant sur la position husserlienne. Husserl, dans les *Ideen* § 49, pose l'anéantissement du monde et réfléchit sur le résidu de cet anéantissement, à savoir la conscience. Il y écrit que « *l'être de la conscience … serait certes nécessairement modifié, mais qu'il ne serait pas atteint dans sa propre existence* ».[14] Et ce, car « l'existence de la conscience est un absolu »,[15] comme le dit Sartre, ou, en termes husserliens, car « *l'être immanent est … indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe* nulla 're' indiget ad existendum ».[16] La conscience n'a pas besoin d'une chose

[12] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 19 (96).
[13] *Ibid.*, p. 20 (96).
[14] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. par P. RICŒUR, Paris, Gallimard, 1950, p. [91] 161.
[15] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 23 (98).
[16] E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. [92] 162.

ou d'un objet pour exister, parce que son type d'existence c'est d'être conscience d'elle-même : « Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant*. Tout est donc clair et lucide dans la conscience : 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 ».[17] Cette conscience de conscience ou conscience de soi va s'avérer essentielle pour la suite. Pour la comprendre il va falloir introduire une distinction importante.

Deuxièmement, il faudrait remarquer que ce qu'on vient de décrire ne vaut pas pour tout type de conscience mais seulement pour une conscience irréfléchie. Une telle conscience est non-positionnelle car elle pose et saisit un objet hors d'elle et donc « n'est pas à elle-même son objet ».[18] Cette conscience se distingue d'une conscience que l'on nommera la conscience réfléchie. On va revenir à cette distinction importante ci-dessous.

Finalement, Sartre interroge si un Je transcendantal peut exister dans une conscience irréfléchie. Ce faisant, il commence à répondre à la question posée ci-dessus, à savoir s'il existe des consciences sans Je. Pour Sartre, ce Je ne peut exister dans une conscience irréfléchie. Et ce parce que le Je n'est ni objet ni de la conscience, mais une sorte d'habitant de la conscience. Il est une personnalité infiniment contractée. Si un Je habitait une conscience, celle-ci ne pourrait être une pure spontanéité comme l'a décrit Sartre dans son exposé de l'intentionnalité de Husserl.[19] Elle ne serait plus pure spontanéité dirigée vers un objet, mais deviendrait une monade, comme Husserl décrit dans les

[17] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 24 (98).
[18] *Ibid.*
[19] J.-P. SARTRE, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *Ibid.*, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 87-89.

paragraphes 31-33 des *Méditations cartésiennes*. Ainsi le Je est-il « élevé du même coup au rang d'absolu ».[20] Pour Sartre il y a donc une incohérence dans la pensée de Husserl : soit on accepte la spontanéité de la conscience selon la notion de l'intentionnalité, soit on accepte le Je transcendantal, mais les deux ne peuvent pas coexister.

Contre l'égologie de Husserl qui demeure profondément personnelle—dans le Je pense, il y a un *Je* qui pense—Sartre va élaborer une philosophie d'un *cogito* préréflexif sans Je. Pour arriver à ce nouveau *cogito*, il va falloir s'interroger sur la différence marquée entre la conscience irréfléchie et la conscience réflexive, ce qui est une orientation nouvelle de la phénoménologie et qui va permettre à Sartre de développer un champ transcendantal impersonnel et un Ego profondément mondain. Sartre va ainsi commencer par une analyse des consciences où un Je est présent pour arriver à voir la distinction nette entre celles-ci et celles qui sont sans Je.

Si l'on considère l'acte de réflexion, on noterait que le Je est présent, en quelque sorte, comme l'objet de la conscience réflexive. « 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 ».[21] Cela se voit clairement si l'on prend l'exemple d'un souvenir. Sartre emploie l'exemple du souvenir d'un voyage dans un train. On peut réfléchir sur le souvenir de cette expérience comme le dit Husserl dans *La conscience interne du temps* 27.[22] Suivant l'exemple de

[20] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 26 (98-99).
[21] *Ibid.*, p. 27 (99).
[22] De Coorebyter note que Sartre se réfère ici aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* § 27 « qui se fonde sur un exemple, le souvenir d'un théâtre

Sartre, on peut se rappeler un paysage du voyage dans le train, mais on peut aussi se rappeler qu'il y avait un Je qui voyait ce paysage. On peut dégager de cet exemple l'observation suivante : dès qu'on opère un acte de la réflexion, le Je apparaît aussitôt : « Ainsi apparaît-il qu'il n'est pas une de mes consciences que je ne saisisse comme pourvue d'un Je ».[23] Or cela ne vaut pas pour toutes les consciences, mais seulement pour toute conscience réflexive.

On pourrait noter par ailleurs que le *cogito* est une opération réflexive. Il « est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet ».[24] On commence à voir le rapport entre la conscience réflexive et la conscience irréfléchie. Chez Husserl, la conscience réfléchie et la conscience réfléchissante forme une unité indissoluble, comme il écrit dans le paragraphe 38 des *Ideen*.[25] Sartre souligne le fait qu'il s'agit cependant « d'une synthèse de deux consciences dont l'une est conscience *de* l'autre ».[26] On pourrait ajouter par ailleurs que dans cette synthèse il existe un rapport de dépendance de la conscience réfléchissante à l'égard de la conscience réfléchie. Ce rapport de dépendance se voit nettement dans la réalisation du *cogito*. Dans cette opération, c'est la conscience réfléchissante qui prend la conscience réfléchie pour objet.

---

illuminé, repris dans le même sens par *L'Imagination* (p. 152) : je peux aussi bien reproduire le théâtre lui-même que réfléchir dans ce souvenir et *me* revoir devant le théâtre. Dans son exemplaire de *Zeitbewusstsein*, Sartre a coché le deuxième alinéa du § 27 et ajouté en marge, outre un renvoi au § 22 : 'Réflexion' Husserl, qui avait déjà revendiqué cette méthode réflexive dans les *Recherches Logiques*, y revient aux § 38 et 77-78 des *Idées directrices pour une phénoménologie* », J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 183, note 28.

[23] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 27 (99).

[24] *Ibid.*, p. 28 (99).

[25] « Dans le cas d'une perception dirigée d'une façon immanente ou plus brièvement d'une *perception immanente* (dite « interne »), *la perception et le perçu* forment *par essence une unité sans médiation, l'unité d'une cogitatio concrète unique*. Ici le percevoir englobe son objet de telle façon qu'on ne peut l'en dissocier que par abstraction et comme quelque choses d'*essentiellement dépendant* », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. par P. RICŒUR, Paris, Gallimard, 1950, p. [68] 123. De Coorebyter note par ailleurs que la dernière phrase « est cochée et partiellement soulignée par Sartre dans son exemplaire des *Ideen* », J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 183, note 29.

[26] *Ibid.*, p. 28 (100).

Il est un changement qui s'effectue lorsque la conscience réfléchissante vise la conscience réfléchie. Avant que cette dernière ne fût visée, toutes les deux étaient des consciences *non-positionnelles*. Une fois que la conscience réfléchissante vise la conscience réfléchie, celle-ci devient positionnelle à l'égard de celle-là. D'ailleurs on pourrait noter que « toute conscience réfléchissante est [...] en elle-même irréfléchie ».[27] Elle est consciente d'elle-même, mais elle ne se prend jamais pour objet. L'objet est toujours la conscience réfléchie.

On pourrait se demander, entre ces deux consciences, les consciences réfléchissante et réfléchie, quelle conscience dit : « Je pense » et si le Je est du côté de la conscience réfléchissante ou réfléchie. Sartre remarque que « 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 ».[28]

On a déjà vu que le Je est présent dans les consciences réflexives et que ce Je est absent des consciences irréfléchies. Pour examiner cela de manière plus détaillée, Sartre aura derechef recours à l'expérience des souvenirs. Il souligne d'abord que Husserl a déjà fait l'observation « qu'une pensée irréfléchie subit une modification radicale en devenant réfléchie ».[29] Il s'agit de la transformation de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Chez Husserl, cette transformation aboutit à une perte de naïveté, mais Sartre y voit l'apparence du Je comme la découverte essentielle.

Par le biais d'une autre méditation sur l'acte de se souvenir, Sartre va ensuite démontrer que le Je apparaît dans une conscience réfléchie, mais qu'il est absent d'une conscience spontanée ou irréfléchie. Il note

[27] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.*, p. 29 (100).
[28] *Ibid.*, p. 28 (100).
[29] *Ibid.*, p. 29 (100).

méthodologiquement que « toute conscience irréfléchie, 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 ».[30] Il prend l'exemple d'un souvenir d'une lecture. Lorsque je lisais tout à l'heure, Sartre note, « 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 ».[31] Ainsi notre expérience nous confirme-t-elle qu'il n'y a pas de Je dans une conscience irréfléchie.

Après ce recours à l'expérience, Sartre déploie une description du *cogito* pour mieux éclairer la distinction entre le Je et la conscience pensante. Sartre, en s'appuyant sur Husserl, note la distinction entre la saisie d'une conscience et celle d'un objet. On saisit une conscience « sans facettes, sans profils, toute entière »,[32] ce qui n'est pas évidemment le cas pour les objets, ni les objets spatio-temporels ni les objets transcendants comme les significations ou les vérités éternelles. Le premier se donne à la conscience « à travers une infinité d'aspects » [33] et l'on ne peut pas les saisir dans leur totalité. Les significations et les vérités éternelles, elles, « affirment leur transcendance par ceci qu'elles apparaissent comme indépendantes du temps,

[30] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 30 (100). De Coorebyter souligne le fait que Sartre s'y appuie sur la définition du vécu que donne Husserl dans les *Ideen* § 46, 77-78 et la théorie de la rétention décrite dans *La conscience intime du temps*, § 11-14, 18 : « Le flux du vécu se donne à lui-même dans une évidence irrécusable qui peut toujours être portée à la lumière réflexive, le simple fait que le vécu *ait été vécu* laissant un souvenir qui peut être réfléchi et qui atteste, comme souvenir d'une intuition originaire, qu'il a été réellement vécu comme il se donne. Ainsi se laissent consulter, comme le dit Sartre, des souvenirs non thétiques de consciences irréfléchies », *Ibid.*, p. 184, note 31.
[31] *Ibid.*, p. 30 (101).
[32] *Ibid.*, p. 33 (102).
[33] *Ibid.*

alors que la conscience qui les saisit est, au contraire, individualisée rigoureusement dans la durée ».[34]

Si cela est le cas, on pourrait se demander quel type d'objet serait le Je. Il n'est pas « un moment concret, une structure périssable de ma conscience actuelle ; il affirme au contraire sa permanence par delà cette conscience et toutes les consciences ».[35] Il s'avère être donc un objet transcendant saisi par la conscience transcendantale. Ils ne sont donc pas sur le même plan.

Ainsi Sartre résume-t-il son analyse en quatre points :[36]

1) Le Je est un *existant* … Il se donne lui-même comme transcendant.
2) Il se livre à une intuition d'un genre spécial qui le saisit derrière la conscience réfléchie, d'une façon toujours inadéquate.
3) Il n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif …
4) … Le Cogito affirme trop. Le contenu certain du pseudo « Cogito » n'est pas « *j'ai* conscience de cette chaise » mais « il y a conscience de cette chaise » …

De ce bref exposé nous voudrions souligner trois choses. Premièrement, l'Ego est mondain : il est un existant. Ce caractère transcendant fait qu'il est objet de la conscience mais aussi qu'il fait partie du monde des existants et peut être *affecté* par ces autres existants. Nous allons voir ci-dessous l'importance de ce point. Deuxièmement, nous voudrions relever la relation qui existe entre la conscience réfléchissante et la conscience réfléchie, ce que Sartre appellera dans *L'être et le néant* le réflexif et le réfléchi. Comprendre le rapport entre les deux nous permettra à saisir en quoi consiste la créativité de la réflexion. Aussi pourrait-on remarquer que le lien entre l'Ego et la conscience s'établit par un acte de la réflexion. Ce troisième point s'avérera également essentiel pour notre compréhension de la réflexivité

[34] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.,* p. 33 (102).
[35] *Ibid.*, p. 33-34 (102).
[36] Cité dans *Ibid.*, p. 36-37 (104).

créatrice. Nous reviendrons à la réflexion tout à l'heure. Il nous incombe maintenant de faire quelques commentaires sur l'épochè.

Le doute cartésien et l'épochè phénoménologique

Dans sa première méditation, Descartes décrit la motivation qui l'a incité à entreprendre son projet. Il s'était rendu compte qu'il avait tenu des opinions pour vrai, opinions qui étaient en réalité fausses. Il entreprend donc de refonder sa connaissance par un projet de doute, en commençant par les choses matérielles.

> … il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences.[37]

Nous le savons tous, par la suite il remet en question les choses matérielles, tout ce qui dépend des sens, en posant l'hypothèse que nous vivons comme dans un rêve, que tout ce qui relève des sens vient plutôt du malin génie que de Dieu. Cela prépare le terrain pour la découverte du *cogito* comme évidence apodictique, pour le dire en termes husserliens.

Husserl introduit à la place du doute cartésien le concept de l'épochè : il la décrit non sans lucidité dans la première méditation de ses *Méditations cartésiennes*[38]. Ces deux concepts témoignent de plusieurs points en commun, mais un certain nombre de différences notables entre les deux peuvent cependant se repérer. Nous voudrions souligner quelques différences entre l'épochè et le doute cartésien pour nous aider à voir plus clairement ensuite le

[37] R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, trad. par F. KHODOSS, Paris, PUF, 2016, p. 26 [1].
[38] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, G. PEIFFER et E. LEVINAS (trans.), Paris, Vrin, 2014, p. 42-55.

développement de la pensée sartrienne.[39] Encore que le doute cartésien soit provisoire—il s'agit en effet de se mettre à la place des sceptiques,[40] à savoir de suspendre son jugement— l'épochè, en revanche, demeure définitive.

Deuxièmement, le doute cartésien a trait aux sens, mais n'inclut pas l'ego dans l'acte de douter. Or l'épochè n'exclut pas l'ego : Sartre et Husserl s'accordent sur ce point. Il faudrait pourtant noter une différence entre l'épochè husserlienne et celle de Sartre. Ce dernier reproche à Husserl de ne pas être allé aussi loin qu'il aurait dû. Pour Sartre, toute transcendance, et à ses yeux cela comprend l'ego, doit tomber sous l'épochè.[41] Ce changement radical aura de répercussions importantes sur la philosophie sartrienne, comme on va le voir.

Nous voudrions, troisièmement, mettre en avant une autre différence, celle de la motivation. Pour Descartes le doute est motivé, bien que, pour la phénoménologie, l'épochè n'ait pas de motivation. Pourquoi effectuer l'épochè

[39] La pensée de Descartes présentée ici, on peut la caractériser comme une interprétation husserlienne : nous n'avons nullement l'intention d'insister que celle-ci est une authentique interprétation de Descartes. Ce qui compte ici, c'est ce qui amène Husserl à développer son épochè. La question de la justesse de son interprétation demeure importante, mais ce n'est pas la place d'en discuter.

[40] « Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité´, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant qui a employé´ toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité´. Je me considèrerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement », R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 33-34 [12].

[41] Dans *La transcendance de l'Ego*, comme nous l'avons vu, Sartre fait l'argument que le *Je* est du côté de la conscience réfléchie et le *pense* est du côté de la conscience réfléchissante. Ainsi critique-t-il la position de Descartes et de Husserl : « Il est même évident que c'est pour avoir cru que *Je* et *pense* sont sur le même plan que Descartes est passé du Cogito à l'idée de substance pensante. Nous avons vu tout à l'heure que Husserl, quoique plus subtilement, tombe au fond sous le même reproche. J'entends bien qu'il reconnaît au Je une transcendance spéciale qui n'est pas celle de l'objet et qu'on pourrait appeler une transcendance 'par en dessus'. Mais de quel droit ? […] Soyons plus radicaux et affirmons sans crainte que *toute transcendance* doit tomber sous l' ἐποχη […] Puisque le Je s'affirme lui-même comme transcendant dans le 'Je pense', c'est qu'il n'est pas de la même nature que la conscience transcendantale », J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 34-35 (102-103).

alors ? Sartre fait l'argument que les raisons données par Husserl sont insuffisantes : chez lui elle apparaît comme un miracle. Néanmoins, pour Husserl l'épochè demeure une opération savante et il existe encore une certaine motivation.[42]

Si l'on peut caractériser l'épochè husserlienne comme un acte savant, cela est dû au rôle qu'elle joue dans son projet de refonder la philosophie. Il souligne la nécessité philosophique de trouver une évidence apodictique, à savoir une évidence qui résisterait à tout doute. A titre d'hypothèse, Husserl pose l'apodicticité du monde dans le paragraphe 7 des *Méditations cartésiennes*. Or il s'avère qu'on peut douter autant de l'existence d'une seule expérience du monde que de l'ensemble de ces expériences. Le monde ne peut donc satisfaire aux conditions d'une évidence apodictique.

Dans le paragraphe suivant, il invite donc le lecteur à le rejoindre sur la route du « retour à l'*ego cogito*, domaine ultime et apodictiquement certain sur lequel doit être fondé tout philosophie radicale ».[43] Par l'épochè, nous mettons le monde concret dans son ensemble, y compris les autres « moi » hors valeur. Ce monde est désormais un « phénomène d'existence », qui se donne à moi comme courant de vie.[44] En philosophes (dans l'attitude réflexive) nous n'admettons plus la croyance existentielle de l'expérience du monde, et cela vaut également pour tout acte effectué dans l'attitude naturelle (irréfléchie ou naïve).

L'épochè phénoménologique ne laisse pas pour autant demeurer un pur néant, mais une vie—*ma vie*—pure, qui est un courant des états vécus et des objets intentionnels. Husserl décrit cette épochè comme une « méthode

[42] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 83 (129).
[43] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.* p. 42-43.
[44] *Ibid.*, p. 44.

universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi ».[45] C'est le processus par lequel on arrive à saisir ce que Descartes désigne par le *cogito*. Comme Descartes l'a déjà souligné, ce *cogito* ne peut être mis en doute et satisfait donc aux conditions d'apodicticité recherchées.

Ce qui reste une fois l'épochè effectuée, c'est un champ, tel champ Sartre appellera plus tard le champ transcendantal. Il faut se garder de l'idée que ce champ est une parcelle du monde, une substance préservée de l'acte de l'épochè. C'est ce que fait Descartes lorsqu'il parle d'une *substans cogitans*.[46] Au contraire, pour Husserl, il est un moi qui demeure, avec sa vie psychique, mais ces deux ne font pas partie du monde. Ce moi n'est pas non plus l'homme qui se saisit dans l'attitude naturelle, ni l'homme qui saisit son âme, ni cette âme elle-même. Ce moi, Husserl le désigne par le terme de « moi pur » ou « moi transcendantal ». C'est le moi en tant que sujet méditant qui effectue la réduction transcendantale et qui est par ailleurs « source exclusive de toutes les affirmations et de toutes les justifications objectives ».[47]

Le moi du monde tombe ainsi sous l'épochè et subit la réduction phénoménologique, bien que le moi transcendantal demeure : « Par l' ἐποχη phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique—domaine de mon *expérience psychologique interne*—à mon moi

[45] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.* p. 46. Dans les dernières lignes de ce paragraphe, Husserl l'appelle l'épochè transcendantale ou réduction phénoménologique transcendantale.
[46] D'après Husserl à tout le moins : voir E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.,* p. 50-52. Cette interprétation est critiquée par Michel HENRY. Voir par exemple : M. HENRY, « Le *cogito* de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale » dans *Ibid., Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003, p. 89-107.
[47] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.* p. 53.

transcendantal et phénoménologique, domaine de l'*expérience interne transcendantale et phénoménologique* ».[48]

Sartre, nous l'avons vu, s'accorde sur la nécessité de soumettre le moi à l'épochè, mais n'accepte pas que le moi transcendantal demeure. Quant à la motivation, il ne s'agit pas chez lui d'une recherche d'apodicticité, à tout le moins explicitement : l'épochè pour Sartre est complètement immotivée mais peut toujours arriver dans l'expérience quotidienne :

> 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' ἐποχη 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 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.

Pour mieux comprendre cette épochè, il faudrait nous diriger vers les *Cahiers pour une morale*. Dans ce texte Sartre cite le *Discours de la méthode* en offrant une interprétation novatrice : « L'enfant est d'abord objet. 'Nous commençons par être enfants avant que d'être hommes', cela veut dire : nous commençons par être *objets*. Nous commençons par être sans possibilités propres. Pris, portés, nous avons l'avenir des autres. Nous sommes pots de fleurs, qu'on sort et rentre ».[49]

Cette citation de Descartes voulait dire que nous recevons beaucoup d'opinions qui doivent être ensuite remises en question. C'est la même idée qu'il exprime dans ses *Méditations*. Or Sartre va plus loin encore. Nous l'avons dit, l'épochè sartrienne n'exclut pas l'Ego. Chez Sartre donc, il ne suffit pas de remettre en question les sens, mais l'Ego même. La pleine signification de ce constat reste à montrer.

---

[48] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.* p. 54.
[49] J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 22.

On pourrait voir que déjà dans *La transcendance de l'Ego* Sartre met en avant le caractère douteux de l'Ego : « tout ce que nous livrent nos intuitions de l'Ego peut toujours être contredit par des intuitions ultérieures et se donne comme tel. Par exemple, je puis voir avec évidence que je suis coléreux, jaloux, etc., et cependant je puis me tromper. Autrement dit, je puis me tromper en pensant que j'ai un *tel* Moi ».[50] Cela montre clairement que le projet de doute doit porter même sur l'Ego. Alors que chez Descartes le projet de doute portait sur les sens, le doute chez Sartre porte même sur le Moi. Le rapport avec Descartes, s'il n'était pas suffisamment clair, devient immédiatement plus marqué :

> 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. Ce pouvoir du « Malin Génie » s'étend jusque-là.

Ainsi pourrait-on résumer : bien que Descartes mette en question les sens et tout ce qui en découle, Sartre va jusqu'à dire qu'il faut non seulement remettre en question nos opinions, mais *se remettre* en question. Voilà le tournant sartrien !

La psychanalyse existentielle

Nous terminerons cette section introductoire par un bref rappel de deux méthodes employées par Sartre dans plusieurs textes dont *Les Mots*. Ici nous les esquisserons dans leurs grandes lignes, nous allons pouvoir les approfondir une fois que nous aurons traité de la question de la réflexivité créatrice.

[50] Ce qui serait aussi de mauvaise foi, comme on va le voir.

Dans *L'être et le néant* Sartre écrit que la réalité-humaine « s'annonce et se définit par les fins qu'elle poursuit »[51]. Et il esquisse une méthode, la psychanalyse existentielle, pour enquêter sur cette fin. Il y écrit que je ne suis rien d'autre que mon projet, tel projet « exprime mon choix originel dans des circonstances particulières ». Il continue : « C'est pourquoi une méthode spéciale doit viser à dégager cette signification fondamentale qu'il comporte et qui ne saurait être que le secret individuel de son être-dans-le-monde »[52].

Sartre décrit ainsi l'essentiel de sa psychanalyse existentielle. Son principe « est que l'homme est une totalité et non une collection ». Son but « est de *déchiffrer* les comportements empiriques de l'homme ». « Son *point de départ* est *l'expérience* ; son *point d'appui* est la compréhension préontologique et fondamentale que l'homme a de la personne humaine ». Et finalement, « Sa *méthode* est comparative : puisque, en effet, chaque conduite humaine symbolise à sa manière le choix fondamental qu'il faut mettre au jour, et puisque, en même temps, chacune d'elles masque ce choix sous ses caractères occasionnels et son opportunité historique, c'est par la comparaison de ces conduites que nous ferons jaillir la révélation unique qu'elles expriment toutes de manière différente »[53].

On pourrait s'interroger sur l'application de cette méthode qui malgré tout demeure une esquisse dans *L'être et le néant*. Comme le fait remarquer Sartre lui-même, « Cette psychanalyse n'a pas encore trouvé son Freud »[54]. Néanmoins, nous noterons que dès le début dudit chapitre Sartre fait référence à la figure de Flaubert. Et, dans ses dernières lignes, en parlant de

[51] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 602.
[52] *Ibid.*, p. 609.
[53] *Ibid.*, p. 614.
[54] *Ibid.*, p. 620.

cette méthode, il propose « d'en donner ailleurs deux exemples, à propos de Flaubert et de Dostoïevsky »[55]. Nous verrons tout à l'heure quelques exemples de cette méthode et son rôle dans le geste autobiographique de Sartre.

La méthode dialectique

Au début des années 50 Sartre a mis fin à une période idéaliste, selon ses propres dires.[56] Si cette décennie voit un tournant réaliste dans sa pensée, il se voit le plus nettement dans la parution de son court livre *Questions de méthode*. Dès lors, plusieurs notions font leur entrée dans la pensée de Sartre et viennent modifier ou compléter sa pensée antérieure. Un des concepts qui prendra un rôle grandissant dans ses écrits est celui de la *praxis*. Philippe Cabestan en donne comme définition « l'action [...] d'un sujet transformant son environnement en fonction d'une fin »[57]. Il est pourtant un concept beaucoup plus complexe comme il l'avoue lui-même et mérite une étude approfondie.[58] Vers la fin de la *Critique de la raison dialectique* on pourrait remarquer que Sartre voit en la *praxis* l'équivalence même du *projet*.[59]

---

[55] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 620.
[56] J.-P. SARTRE, « Jean-Paul Sartre s'explique sur *Les Mots* », interview par Jacqueline Piatier. *Le Monde*, 18 avril 1964 dans J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 1256.
[57] P. CABESTAN, *Dictionnaire Sartre*, Paris, Ellipses, 2009, p. 146.
[58] Un exemple d'une telle étude est A. MÜNSTER, *Sartre et la praxis: Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, Paris, L'Harmattan, 2005.
[59] « Ainsi découvrons-nous un premier stade d'intelligibilité dans la lutte, puisque l'intelligibilité dialectique d'un projet comprend en elle la compréhension du projet de l'Autre. Cette forme spéciale de rationalité dialectique est évidemment un moment irréductible de l'expérience : le lien des deux actions est à la fois dialectique et antidialectique dans chaque action envisagée par elle-même. Elle se constitue, en effet, comme la négation de l'autre dans la mesure même où l'autre est déjà *en* elle comme sa négation. Il ne s'agit pas, sur ce plan, d'un véritable *dépassement* organique d'une condition objective et donnée, c'est-à-dire, par exemple, du dépassement par *mon projet* (par *ma praxis*) du moment antérieur de cette *praxis* elle-même en tant que simple *être-dépassé* : mais la lutte est en elle-même l'effort d'une libre *praxis* pour dépasser une autre libre *praxis*, et inversement [...] », J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 887.

Si mon *projet* peut se concevoir comme ma *praxis*, ce n'est possible que sur fondement de la dialectique entendue comme « compréhension du présent par le passé et par l'avenir »[60]. Ce qu'il faut souligner dans l'expérience dialectique, c'est que « l'homme est 'médié' par les choses dans la mesure même où les choses sont 'médiées' par l'homme »[61]. Sartre y ajoute :

> Il faudra tenir cette vérité tout entière dans notre esprit pour en développer toutes les conséquences : c'est ce qu'on nomme la *circularité* dialectique ; l'expérience doit l'établir, comme nous verrons. Mais si nous n'étions déjà des êtres dialectiques, nous ne pourrions pas même la comprendre.

Il ne faudrait pas voir en cette méthode d'inspiration marxiste une rupture avec sa pensée antérieure, elle en est un approfondissement. En effet, dans *La transcendance de l'Ego*, Sartre avait déjà souligné que l'Ego, objet mondain, peut être *affecté*. Il est aussi une spontanéité dégradée de la conscience. Cette méthode dialectique lui permet de montrer à la fois les processus par lesquels l'Ego est affecté par le monde et le rôle qu'exerce la conscience sur l'Ego : la méthode dialectique explore ainsi un certain va-et-vient entre la conscience et le monde dont l'Ego est l'interface.

Ce travail préparatoire que nous venons d'achever nous a aidé à repérer plusieurs volets de la pensée sartrienne, tels éléments pourraient sembler, au premier regard, quelque peu disparates, sans être forcément reliés par un principe unificateur. Et pourtant il y a un fil conducteur qui traverse tout ce que nous avons évoqué : il s'agit de la réflexion. Nous avons signalé son importance dès le début. Il est temps de nous en livrer à une analyse plus approfondie.

---

[60] J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 193.
[61] *Ibid.*

Réflexion créatrice et angoisse

Comment comprendre les divers fils de la pensée sartrienne que nous avons évoqué ci-dessus ? En particulier, comment réconcilier le cartésianisme, la phénoménologie husserlienne, une nouvelle conception de la psychologie et le marxisme ? Ne sont-ce pas des courants de pensée sans rapport l'un à l'autre, sinon en concurrence ? Nous allons voir maintenant qu'ils ne doivent en aucune manière être vus en isolation. La pensée sartrienne dépend précisément d'une compréhension adéquate de tous ces courants qui pourraient sembler, de prime abord, comme disparates. Nous voudrions avancer l'hypothèse selon laquelle le principe unificateur de ce dont nous avons dessiné les contours serait la réflexion.

Si la réflexion joue un rôle central et unificateur dans la pensée de Sartre, il faudrait poser la question nettement : la réflexion permet-elle le pont entre deux aspects de cette pensée, à savoir ce qui pourrait être considéré, d'une part, phénoménologique et, d'autre part, ce qui est psychanalytique et marxiste ? Si c'est le cas, elle serait aussi le pont entre le jeune Sartre et le Sartre de la période d'après 1954. Une des raisons pour lesquelles la citation

du *Cahier Lutèce* est indispensable, c'est qu'elle fut écrite *après* l'expérience de 1953/54.

La citation du *Cahier Lutèce* nous renvoie à *L'être et le néant* où en effet Sartre expose, à la fin de la section sur la temporalisation, la structure de la réflexion, ou plutôt les structures de la réflexion, car il introduit une distinction entre la réflexion pure et la réflexion impure. Comprendre ces structures s'avère essentiel pour notre question : or il ne suffira pas de se borner à la question de la structure de la réflexion. Il faudrait également mettre en évidence le mode de créativité de la réflexion et son rôle à l'égard de l'Ego. Enfin, la question de voie d'accès à la réflexion pure s'imposera.

La distinction entre la réflexion pure et la réflexion impure

Nous allons regarder de plus près cette notion de la réflexion en vue de répondre à nos questions posées ci-dessus, ainsi que montrer son rôle dans le geste autobiographique sartrien. En méditant sur la réflexion, il faudra trouver une réponse à d'autres questions : Comment la réflexion est-elle créatrice ? De quel type de création s'agit-il ? Quel est l'objet de la création ? Comment s'opère cet acte créateur ? Y a-t-il des limites aux pouvoirs de la réflexion ? Lesquelles ?

Notre bref exposé des arguments de *La transcendance de l'Ego* a relevé la manière dont Sartre conçoit la réflexion. Elle est en effet une conscience qui, de par sa nature, est conscience d'elle-même. Tout est là en germe. Mais la nature de la réflexion n'y est pas suffisamment détaillée. En la conclusion de ce même texte, Sartre traite de la question de l'épochè, nous en avons eu un aperçu. Il y écrit qu'elle est immotivée. Nous allons revenir à cette question,

essentielle pour notre étude, mais il suffit de rappeler qu' « il peut arriver que la conscience se produise soudain elle-même sur le plan réflexif pur »[62].

Il faudrait exposer brièvement ces deux types de la réflexion, ce qui nous aidera à voir quelle réflexion est créatrice ainsi que la nature de cette création. C'est ce à quoi nous nous attendions pour pouvoir répondre aux questions posées ci-dessus. Aussi pourrons-nous mieux comprendre l'épochè sartrienne qui dépend de cette distinction.

« La réflexion pure, simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi, écrit Sartre, est à la fois la forme originelle de la réflexion et sa forme idéale »[63]. La structure de cette présence à soi, nous l'avons vue dans notre travail préparatoire. En effet, elle n'a pas évolué depuis *La transcendance de l'Ego*. Néanmoins, Sartre n'y fournit qu'un aperçu. Sur fond de la temporalité[64], dans *L'être et le néant*, il entre en profondeur dans la question de la réflexion.

Avant d'avancer on pourrait déjà relever quelques éléments importants. Tout d'abord, la réflexion impure ne peut se comprendre qu'à la lumière de la réflexion pure, car il faudrait comprendre sa structure par rapport à celle-ci. Deuxièmement, et cela s'avérera très important pour la suite, l'accès à la réflexion pure ne se fait que par une *catharsis*.[65]

---

[62] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.* p. 82 (129).
[63] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 190.
[64] Les thèmes de la temporalité et de la constitution ont clairement pour origine la pensée de Husserl chez qui l'Ego s'autoconstitue dans le temps. La phénoménologie de Sartre, au contraire, ne permet pas l'autoconstitution de l'Ego : il est constitué. Cette distinction va déterminer la suite.
[65] La nature de cette *catharsis*, Sartre ne la décrit pas ici, mais le passage de la réflexion impure à la réflexion pure correspond, dans une certaine mesure au passage de la mauvaise fois à la bonne fois. Il s'agit d'une conversion qui consisterait, nous allons arguer plus loin, dans une réduction existentielle, inspirée d'une interprétation du doute cartésien et de l'épochè husserlienne. Le seul indice qu'il nous donne, c'est au moment où il commence sa description de la réduction impure. Il dit, « [La réflexion pure] ne peut être atteinte que par

Voici la description que donne Sartre de la nature de la réflexion dont la forme originelle et sa forme idéale est la réflexion pure :

> La réflexion [...] est un type d'être où le pour-soi est pour être à lui-même ce qu'il est. La réflexion n'est donc pas un surgissement capricieux dans la pure indifférence d'être, mais elle se produit dans la perspective d'un *pour* [...] [L]e pour-soi est l'être qui, dans son être, est fondement d'un pour. La signification de la réflexion est donc son être-pour. En particulier, le réflexif est le réfléchi se néantisant lui-même *pour* se récupérer. En ce sens, le réflexif, en tant qu'il a à être le réfléchi, s'échappe du pour-soi qu'il est comme réflexif sous forme « d'avoir à l'être ». Mais si c'était seulement pour être le réfléchi qu'il a à être, il échapperait au pour-soi pour le retrouver ; partout, et de quelque manière qu'il s'affecte, le pour-soi est condamné à être-pour-soi[66].

La réflexion impure n'apparaît que sur le fondement de la réflexion pure. Elle est appelée également la réflexion constituante[67], et s'avère, comme nous allons le voir, la réflexion à laquelle Sartre se référait dans le *Cahier Lutèce*, au moins dans un certain sens. C'est elle qui possède un pouvoir constitutif et qui exerce ce pouvoir dans la constitution de l'Ego[68].

« [L]a réflexion impure, qui est le mouvement réflexif premier et spontané (mais non *originel*), est-pour-être le réfléchi comme en-soi. Sa motivation est en elle-même dans un double mouvement [...] d'intériorisation et d'objectivation : saisir le réfléchi comme en-soi pour se faire être cet en-soi qu'on saisit »[69]. Pour comprendre ce mouvement d'objectivation, il faut faire un constat. Bien que dans la réflexion pure il y ait deux formes : le réflexif et le réfléchi, il y en a trois dans la réflexion : le réflexif, le réfléchi et « un en-soi que le réflexif a à être en tant que cet en-soi serait le réfléchi et qui n'est autre

---

suite d'une modification qu'elle opère sur elle-même et qui est en forme de *catharsis* », J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 195.

[66] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 195.

[67] *Ibid.*

[68] Une telle constitution s'oppose à l'autoconstitution de l'Ego élaborée par Husserl et ce que Sartre énonce ici dépend complètement des arguments pour la transcendance de l'Ego qu'il a exposé dans le livre éponyme.

[69] *Ibid.*

que le *pour* du phénomène réflexif »[70]. Cet en-soi, dont « son être n'est point d'être mais d'*être été* [...] est le réfléchi en tant qu'objet pur pour le réflexif »[71].

Pour comprendre le pouvoir constitutif de la réflexion impure, il est absolument nécessaire de saisir l'importance de cet en-soi que Sartre décrit comme une « ombre d'être » :

> La réflexion impure est un effort avorté du pour-soi pour *être autrui* en *restant soi*. L'objet transcendant apparu derrière le pour-soi réfléchi est le seul être dont le réflexif puisse, en ce sens, dire qu'il *ne l'est pas*. Mais c'est une ombre d'être [...] C'est cette ombre d'être, corrélatif nécessaire et constant de la réflexion impure, que le psychologue étudie sous le nom de *fait psychique*[72].

Dans son *Baudelaire* Sartre fournit de nombreux exemples de cet effort qu'est la réflexion impure « pour *être autrui* en *restant soi* », puisque, d'après lui, « L'attitude originelle de Baudelaire est celle d'un homme penché. Penché sur soi, comme Narcisse »[73]. Autrement dit :

> Il se penche sur lui-même, il tente de surprendre son image dans ce fleuve gris et calme qui s'écoule à une vitesse toujours égale, il épie ses désirs et ses colères pour surprendre ce fond secret qui est sa nature. Et par cette attention qu'il porte sans repos à l'écoulement de ses humeurs, il commence à devenir pour nous Charles Baudelaire[74].

---

[70] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 195.
[71] *Ibid.*
[72] *Ibid.*, p. 196.
[73] J.-P. SARTRE, *Baudelaire*, Paris, Gallimard (Les essais), 1975, p. 26.
[74] *Ibid.*, p. 25-26. On peut citer quelques autres exemples : « Il y a une distance originelle de Baudelaire au monde, qui n'est pas la nôtre ; entre les objets et lui s'insère toujours une translucidité un peu moite, un peu trop adorante, comme un tremblement d'air chaud, l'été. Et cette conscience observée, épiée, qui se sent observée pendant qu'elle réalise ses opérations coutumières, perd du même coup son naturel, comme un enfant qui joue sous l'œil des adultes », *Ibid.*, p. 27 ; « En vain s'écrie-t-il dans *Les Fleurs du Mal* :

> *Tête-à-tête sombre et limpide*
> *Qu'un cœur devenu son miroir !*

Ce 'tête-à-tête', à peine est-il ébauché qu'il s'évanouit : il n'y a qu'une tête. L'effort de Baudelaire va être pour pousser à l'extrême cette esquisse avortée de dualité qu'est la conscience réflexive. S'il est lucide, originellement, ce n'est pas pour se rendre un compte exact de ses fautes, c'est *pour être deux*. Et s'il veut être deux c'est pour réaliser dans ce couple la possession finale du Moi par le Moi », *Ibid.*, p. 30.

Regardons, nous aussi, « ce fleuve gris et calme qui s'écoule à une vitesse toujours égale », cette ombre d'être qui est « l'ombre du réfléchi en tant que le réflexif a à l'être ek-statiquement sur le mode du n'être pas »[75]. Cette ombre d'être est aussi un écoulement d'objets psychiques dont l'unité est la vie psychique :

> Ainsi la réflexion est impure lorsqu'elle se donne comme « intuition du pour-soi en en-soi » ; ce qui se dévoile à elle n'est pas l'historicité temporelle et non substantielle du réfléchi ; c'est par delà ce réfléchi, la substantialité même de formes organisées d'écoulement. L'unité de ces êtres virtuels se nomme *la vie psychique* ou *psychè*, en-soi virtuel et transcendant qui sous-tend la temporalisation du pour-soi [...] On retrouvera naturellement, dans chaque objet psychique, les caractères du réfléchi réel, mais dégradés en en-soi[76].

En vue de comprendre cette citation et surtout de relever le rapport qui existe entre la réflexion impure et l'en-soi, nous proposons d'exposer brièvement ce que dit Sartre au sujet de l'Ego (ou psychè) dans *La transcendance de l'Ego* et *L'être et le néant*.

L'Ego : objet de la réflexion impure

Dans *La transcendance de l'Ego*, Sartre écrivait que l'Ego (ou la *psychè*, terme employé dans *L'être et le néant*) est « l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies ».[77] Ces consciences ont une unité immanente et une unité transcendante. Celle-là est le flux de la conscience, celle-ci consiste en les états et les actions. L'Ego est indirectement l'unité des consciences réfléchies, car « [i]l est unité d'unités transcendantes et transcendant lui-même ».[78]

---

[75] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.,* p. 196.
[76] *Ibid.*, p. 196-197.
[77] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 43 (107).
[78] *Ibid.*, p. 44 (108).

Du fait que Sartre emploie le même langage dans *L'être et le néant* pour décrire la *psychè*, il conviendrait de relever brièvement ce que Sartre veut dire par des états, des actions et des qualités, dont l'Ego est l'unité.

Commençons par les états. Un état comme la haine ou l'amour se donne à la conscience réfléchissante et la réflexion le saisit. Cet état, écrit Sartre, est réel, mais non pas forcément immanent ni certain. Il deviendra clair à travers un exemple qu'un état est transcendant et porte toujours en lui un caractère douteux.

Sartre utilise l'exemple de la haine. Soyons plus sympathiques et prenons un exemple de l'amour. Face à quelqu'un que j'aime, j'éprouve un sentiment d'attraction. Cette attraction est une conscience instantanée et réfléchie. Mais elle n'est pas l'amour. En effet l'amour se manifeste dans la durée et dès lors cela exclut la possibilité qu'une instantanéité puisse être l'amour.

Cette expérience d'attraction et l'amour ne sont pas des équivalents. Certes. Mais, ils coexistent ensemble. L'amour se manifeste à travers, dans et par cette expérience mais elle n'est pas bornée par cette expérience. Il y échappe « en affirmant sa permanence ».[79] Il opère d'ailleurs une distinction entre *paraître* et *être*, car il existe même s'il n'est pas révélé par une conscience. Il est transcendant. Voici la description magnifique que dessine Sartre de cette transcendance : « [Il] déborde l'instantanéité de la conscience et [il] ne se plie pas à la loi absolue de conscience pour laquelle il n'y a pas de distinction possible entre l'apparence et l'être ».[80] Il est une unité transcendante d'une infinité des consciences, qui ne se donne qu'en profil.

[79] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 46 (109).
[80] *Ibid.*

« Aussi dire 'je hais' ou 'j'aime' à l'occasion d'une conscience singulière d'attraction ou répulsion, c'est opérer un véritable passage à l'infini ».[81]

En revenant au caractère douteux de l'état, nous pouvons constater que, bien qu'on puisse être certain de l'expérience d'attraction ou de répulsion, on ne peut pas être sûr que cette expérience soit l'amour ou la haine. L'affirmation de l'amour ou de la haine « déborde infiniment en effet le pouvoir de la réflexion ».[82] De ce que l'état est un objet hors de la conscience, il porte toujours en lui un caractère de 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 ».[83]

Sartre maintient cette conception des états dans *L'être et le néant*, mais il y fait la remarque—importante—que l'état est, par rapport aux qualités que nous allons voir tout à l'heure « accidentel et contingent : c'est *quelque chose qui m'arrive* »[84].

Regardons maintenant les actions. La description sartrienne des actions dans *La transcendance de l'Ego* est lamentablement très brève. Il observe néanmoins que « l'action concertée » est un transcendant. Il donne pour exemples « jouer du piano », « conduire un automobile », « écrire »,[85] mais aussi « douter, raisonner, méditer, faire une hypothèse ».[86] Ces dernières sont, au contraire des premières qui sont « 'prises' dans le monde des choses »,[87] purement psychiques.

[81] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 47 (109).
[82] *Ibid.*
[83] *Ibid.*, p. 48 (110).
[84] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 197.
[85] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 51 (112).
[86] *Ibid.*, p. 52 (112).
[87] *Ibid.*, p. 51 (112).

Il faudrait remarquer qu'une action en tant qu'un transcendant se distingue d'une conscience. En effet, une action concertée se déroule dans le temps et elle est unité d'une multiplicité des consciences. Pour mieux faire la distinction entre une conscience et une action on pourrait considérer deux types de doute. Il existe un doute lorsque je ne peux pas très bien percevoir un objet, mais il existe aussi l'entreprise de douter. Celle-ci est une action, bien que celui-là soit une conscience.

Sartre résume dans *L'être et le néant* : « Par *actes* il faut entendre toute activité synthétique de la personne, c'est-à-dire toute disposition de moyens en vue de fins, non en tant que le pour-soi est ses propres possibilités, mais en tant que l'acte représente une synthèse psychique transcendante qu'il doit vivre [...] Dans tous les cas l'acte comme être psychique représente une existence transcendante et la face objective du rapport du pour-soi avec le monde »[88]

Que l'amour ou tout autre état soit transcendant et se manifeste donc dans la durée ou que l'action de jouer du piano se déroule également dans le temps, cela est bien clair. Il serait pourtant loisible de faire la distinction entre l'état de la haine, par exemple, et la disposition de haïr ou d'être rancunier. Par ailleurs, jouer du piano c'est une chose, avoir le talent de jouer du piano est tout autre chose. Il y a en effet un autre ordre à l'œuvre derrière les états et les actions, celui de la potentialité. Cette potentialité qui est actualisée dans une action ou cette disposition qui est réalisée dans un état, Sartre l'appelle

[88] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 198.

une qualité. Il note dans *L'être et le néant* que les habitudes sont une sorte de qualité[89].

Cette vie psychique qu'est l'Ego, elle est l'objet de la réflexion, comme Sartre note autant dans *La transcendance de l'Ego* que dans *L'être et le néant*. En effet, dans *TE*, il écrit : « Le psychique est l'objet transcendant de la conscience réflexive » [90] ou encore « L'Ego apparaît à la réflexion comme un objet transcendant réalisant la synthèse permanente du psychique. L'Ego est *du côté* du psychique ». [91] Dan *EN* il écrit : « Le 'Psychique' se donne uniquement à une catégorie spéciale d'actes cognitifs : les actes du pour-soi réflexif »[92]. Il note par ailleurs que—et ceci revêt une importance cruciale pour notre étude—« Seule une conscience réflexive *pure* peut découvrir le pour-soi réfléchi dans sa réalité »[93].

Dans *La transcendance de l'Ego*, Sartre fait une distinction entre l'Ego psychique et le Moi psycho-physique. Lorsque je dis « Je suis un indécis », l'exemple de Sartre, je vise l'Ego psychique et non pas le Moi psycho-physique. D'après Sartre, celui-là peut bel et bien exister « à l'état libre ».[94] Le Moi psycho-physique, quant à lui, en est un « enrichissement synthétique ».[95] Il est fascinant à noter que Husserl n'a vraiment pas tranché cette question, ce qui est une source de différence en orientation de ces deux philosophes, comme le fait remarquer De Coorebyter :

[89] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 197.
[90] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 54 (113).
[91] *Ibid.*, p. 54-55 (114).
[92] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 198.
[93] *Ibid.*
[94] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 55 (114).
[95] *Ibid.*

> Cette différence est importante car elle oriente les analyses intentionnelles des deux auteurs : là où Husserl juge que c'est par son entrelacement au corps que la conscience devient conscience humaine et animale inscrite dans l'ordre de la nature, dans le *real*, Sartre récuse cette clé d'explication qui ne respecte pas suffisamment le mode de donation du psychique, et cherche le motif de la dégradation des vécus en quasi-nature dans le mode de constitution *du psychique lui-même*[96].

Si nous continuons dans cette ligne, nous pouvons relever une autre différence entre Sartre et Husserl qui est important pour la suite. Dans le paragraphe 31 des *Méditations cartésiennes*, Husserl décrit le moi comme un pôle d'identité qui « vit dans tous les états vécus de la conscience et qui, à travers ceux-ci, se rapporte *à tous les pôles-objets* ».[97] Et dans le paragraphe 131 des *Ideen*, et ce paragraphe est longuement cité par Sartre, Husserl explique ce que c'est qu'un pôle-objet. Il est un X qui sert comme un support pour des prédicats : il est un « point d'unité centrale », un « point d'attache des prédicats », mais il n'en est pas leur unité[98].

Sartre n'accepte pas cette conception des choses, à savoir l'existence d'un X qui servirait pour support aux prédicats, mais il n'entre pas dans les détails d'une telle critique.[99] Il souligne cependant qu'une totalité synthétique indissoluble n'a pas besoin d'un X support pour qu'elle soit unifiée. Une mélodie, par exemple, est une unité qui n'a nullement besoin d'un support auquel viendraient se greffer les notes de la mélodie.

Ce point est particulièrement souligné puisque Sartre veut montrer que l'Ego ne servirait d'un X support pour les états et les actions. Il fait

---

[96] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.*, notes finales, note 61, p. 189.
[97] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 115.
[98] E. HUSSERL, *Ideen*, cité dans J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 55-56 (114).
[99] V. de COOREBYTER souligne le fait que les annotations dans son exemplaire des *Ideen* montre que la lecture de Sartre de ce texte fut fort assidue. Comme il le dit, cela « rend les divergences doctrinales entre Husserl et Sartre d'autant plus frappantes », J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.*, notes finales, note 62, p. 190.

remarquer en effet que, s'il existait un tel support, il serait complètement neutre et resterait inaffecté ou indifférent au psychique. Or, il ajoute que l'Ego n'est jamais indifférent à ses états : « il est 'compromis' par eux ».[100] Et cela est dû à la passivité de l'Ego que Sartre va élucider par la suite.

En outre, l'Ego « n'est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu'il supporte ».[101] L'Ego unifie les états, les actions et les qualités, il les transcende en même temps, mais non pas comme un X support. Il dirait plus bas que, si l'on procédait à un dépouillement des qualités pour arriver au noyau dur de l'Ego, rien en resterait. Si l'on cherchait une analogie, on pourrait dire que l'Ego est comme le Monde. En effet, le monde est la totalité concrète des objets, mais nous ne les percevons pas tous en même temps. Le Monde transcende les objets perçus.

Si le dévoilement du Monde demeure très rare, l'Ego, lui, est toujours à l'horizon des états, qui ne se donnent jamais sans l'Ego et qui ne peuvent en être séparés que par abstraction.

Ci-dessus nous avons signalé le caractère douteux des états, tel caractère vaut pour tout objet transcendant. L'Ego n'échappe pas à la règle. Mes intuitions sur mon Moi peuvent en effet être erronées ou même fausses. Je peux penser que je suis amoureux ou en colère, et cela avec évidence, mais d'autres intuitions peuvent venir contredire cette première intuition. Je peux me tromper. Cela est facilement confirmé par notre expérience.

Or la contribution de Sartre, c'est de montrer que ce caractère de dubitabilité existe déjà au niveau de l'évidence, ce qui implique que l'erreur ne se fait pas au niveau du jugement. Par ailleurs, il relève un point important :

[100] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 57 (115).
[101] *Ibid.*

« Ce caractère douteux de mon Ego – ou même l'erreur intuitive que je commets – ne signifie pas que j'ai un *vrai* Moi que j'ignore, mais seulement que l'Ego intentionné porte en lui-même le caractère de dubitabilité (dans certains cas de la fausseté) ».[102] Dans *L'être et le néant* Sartre fait introduire une distinction importante, soulignant que ici l'on a affaire à la réflexion impure : « [*L*]'*évidence* avec laquelle le psychique se donne à l'intuition de la réflexion impure n'est pas apodictique »[103].

S'il se caractérise par la dubitabilité, l'Ego n'est pas pour autant hypothétique comme le sont les états. On ne s'interroge pas si l'on a un Ego comme on se demande si l'on est coléreux. Parler d'un état, c'est opérer une synthèse des consciences et leur donner du sens. Cependant il n'est pas ainsi pour l'Ego. On ne confère pas un sens à l'Ego, on n'y ajoute rien. Car le rapport de l'Ego aux états, aux actions et aux qualités ne peut pas se qualifier ni d'émanation ni d'actualisation. Pour comprendre le rapport qui existe entre l'Ego et le psychique, il faudrait considérer un autre aspect de ce qu'on a décrit jusqu'ici comme une unification transcendante du psychique.

En effet, cette totalité concrète qu'est l'Ego est aussi spontanée : elle est « l'unification transcendante spontanée de nos états et actions »[104]. Et cette spontanéité lui confère un rapport unique aux états, aux actions et aux qualités : celui de la création. Par la spontanéité, ou la pseudo-spontanéité comme nous verrons, l'Ego engendre et produit ses qualités, ses états et ses

[102] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 59 (116).
[103] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 199.
[104] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 59 (116).

actions. Il s'agit d'une production ou création que Sartre qualifie de poétique dans son sens aristotélicien.[105]

Pour entamer sa description de l'Ego, Sartre fait appel à l'intuition qui nous montre que les états se donnent comme ayant l'Ego pour leur origine. On pourrait constater que n'importe quel état qui n'existait pas à un moment donné et qui commence par la suite à exister, n'était pas dans le Moi avant d'exister. Il surgit par l'acte créateur de l'Ego, tel acte est une espèce de création *ex nihilo*, comme le dit Sartre.[106] On peut avoir la disposition à aimer, mais ce n'est pas l'amour. C'est l'Ego qui actualise la potentialité de la qualité et crée l'état de l'amour.

Ainsi, la réflexion opère une synthèse unificatrice par laquelle elle joint chaque état au Moi : « Elle ne se borne pas à le saisir comme rejoignant cette totalité, comme se fondant à elle : elle intentionne un rapport qui traverse le temps à l'envers et qui donne le Moi comme la source de l'état ».[107] Par ailleurs cela vaut aussi pour les actions par rapport au Je. On se rappelle que, dans *La transcendance de l'Ego*, Sartre employait le langage du Moi et du Je qui ne sont que deux faces du même Ego. Dans *L'être et le néant* il dira que « L'*Ego* sous la double forme grammaticale du Je et du Moi représente notre *personne*, en tant qu'unité psychique transcendante »[108].

On pourrait remarquer que le rapport de l'Ego à ses qualités est différent et quelque peu plus complexe. D'une part, l'Ego ne se compose pas de ses qualités comme une espèce d'agrégat, il n'est pas non plus « une source

[105] A ce sujet, De Coorebyter fait le commentaire suivant : « Sartre s'appuie sur l'opposition classique, depuis Aristote, entre la *poïesis*, fabrication ou création d'une œuvre extérieure à l'artiste, et la *praxis*, action immanente à l'agent », J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, op. cit.*, p. 191, note 69.
[106] *Ibid.*, p. 60 (116).
[107] *Ibid.*, p. 60 (117).
[108] *Ibid.*, p. 197.

créatrice en deçà de ses qualités », d'autre part.[109] Les qualités qualifient le Moi : je suis rancunier, par exemple, mais l'Ego se donne comme étant au-delà de ses qualités. Comme on a signalé ci-dessus, l'Ego n'est rien sans ses qualités. Sartre décrit cela de la manière suivante : « [L'Ego] 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 ».[110]

Pour décrire les rapports différents de l'Ego avec ses actions, ses états et ses qualités, Sartre emploie deux verbes distincts. L'Ego en effet crée ses états et ses actions, mais il soutient ses qualités. Quant à ces dernières il les maintient « par une véritable création continuée », bien qu'il crée les premiers par une création *ex nihilo*.

Par la suite, Sartre introduit une distinction entre la spontanéité de la conscience et la spontanéité de l'Ego. Seulement la première est une véritable spontanéité, elle « *est* ce qu'elle produit et ne peut rien être d'autre ».[111] Celle de l'Ego est au contraire une pseudo-spontanéité, parce qu'elle est en quelque sorte une forme transformée ou dégradée de la spontanéité de la conscience. Cela est dû à ce que l'Ego est passif. Il est en effet un objet.

Il y a deux aspects de la spontanéité de l'Ego qu'on doit relever. Le premier, c'est que la spontanéité de l'Ego s'échappe à elle-même. Cela est le résultat de ce que la spontanéité de la conscience a été reliée à l'Ego et ainsi transformée, voire dégradée. Il s'ensuit que l'amour ou tout autre état, tout en appartenant à l'Ego, demeure quelque peu indépendant par rapport à lui. Nous avons déjà dit que l'Ego exerce un rôle créateur par rapport à ses états,

[109] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 61 (117).
[110] *Ibid.*
[111] *Ibid.*, p. 62 (118).

lesquels formeront partie de l'Ego. En ce sens, l'Ego *est* ce qu'il produit. La spontanéité de l'Ego nous amène cependant à constater que « l'Ego est toujours dépassé par ce qu'il produit ».[112]

Deuxièmement, nous saisissons l'Ego comme un objet qui est à la fois appréhendé par la conscience réflexive mais aussi constitué par elle. Et cette constitution suit l'ordre suivant : les consciences se donnent « comme émanant des états et les états comme produits par l'Ego ».[113] Sartre ajoute pourtant que, dans la production *réelle*, l'ordre est l'inverse : « ce qui est premier *réellement*, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l'Ego ».[114]

On pourrait par ailleurs noter une conséquence importante de la passivité de cette spontanéité. Nous l'avons déjà signalé ci-dessus, l'Ego est « compromis » par sa création. Cela veut dire : l'Ego est affecté de par cette passivité. Sartre résume ainsi ce dont il a décrit jusqu'ici : « l'Ego est une synthèse irrationnelle d'activité et de passivité ».[115] Ce point est crucial pour notre étude. En effet, nous allons voir tout à l'heure que la capacité de l'Ego à être affecté fera, en partie, l'objet de l'analyse dialectique.

Pour revenir au rôle de la réflexion impure, il faudrait faire une dernière remarque, celle-ci ayant trait à la temporalité. En effet, « [L]e psychique, appréhendé à travers les trois dimensions ek-statiques de la temporalité, apparaît comme constitué par la synthèse d'un Passé, d'un Présent et d'un Avenir »[116]. Bien que « l'unité d'être du pour-soi s'explique par le caractère ek-statique de son être [...], [l]e psychique, au contraire 'est-été'.

[112] J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 62 (118).
[113] *Ibid.*, p. 63 (118).
[114] *Ibid.*
[115] *Ibid.*, p. 65 (119).
[116] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 200.

Cela signifie qu'il est incapable de se déterminer par soi à l'existence. Il est soutenu en face du réflexif par une sorte d'inertie [...] »[117]. C'est cette inertie qui était l'objet constant de la réflexion de Baudelaire.

Cela signifie aussi que la temporalité psychique se caractérise par une priorité donnée au passé :

> [D]u fait que le psychique est en-soi, son présent ne saurait être fuite ni son avenir possibilité pure. Il y a dans ces formes d'écoulement, une priorité essentielle du passé, qui est ce que le pour-soi *était* et qui suppose déjà la transformation du pour-soi en en-soi. Le réflexif projette un psychique pourvu des trois dimensions temporelles, mais il constitue ces trois dimensions avec ce que le réfléchi *était*[118].

Le psychique est toujours figé dans le passé. La réflexion impure ayant le psychique pour objet n'est donc pas capable d'échapper au passé non plus. Comment sortir de cette impasse ? Nous allons esquisser une première réponse à cette question dans la section suivante.

L'angoisse

Lors de sa description de la réflexion impure Sartre fait un commentaire lourd de signification. Nous avons déjà signalé qu'elle se caractérise par un double mouvement d'intériorisation et d'objectivation. Celui-ci nous concerne : en l'acte objectivant nous découvrons que cette réflexion est de mauvaise foi :

[117] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 201.
[118] *Ibid.*, p. 200.

> L'objectivation reprend le mouvement réflexif comme n'étant pas le réfléchi *pour* que le réfléchi paraisse comme objet pour le réflexif. Seulement cette réflexion est de mauvaise foi car si elle paraît trancher le lien qui unit le réfléchi au réflexif, si elle semble déclarer que le réflexif *n'est pas* le réfléchi sur le mode de n'être pas ce qu'on n'est pas, alors que dans le surgissement réflexif originel le réflexif n'est pas le réfléchi sur le mode de n'être pas ce qu'on est, c'est *pour* reprendre ensuite l'affirmation d'identité et affirmer de cet en-soi que « je *le* suis ». En un mot la réflexion est de mauvaise foi en tant qu'elle se constitue comme dévoilement de *l'objet que je me suis*.[119]

Les conséquences de ce constat sont importantes. Lorsque Sartre écrivait dans le *Cahier Lutèce* que la réflexion lui permet de ne pas rester passif, il ajoute : « Et se comprendre, dépister sa mauvaise foi, c'est se changer »[120]. Nous pouvons enfin aborder la question de ce dépistage dont il parlait. La réflexion impure joue un rôle essentiel dans la constitution de l'Ego, nous l'avons vu. Mais si elle s'avère de mauvaise foi, on pourrait s'interroger sur ce que l'on doit faire pour s'en sortir.

Nous rappelons (1) l'influence importante de l'épochè husserlienne sur Sartre, (2) qu'il appelle le processus par lequel on atteigne la réflexion pure une *catharsis*, (3) que Sartre disait déjà dans *La transcendance de l'Ego* que l'épochè est une angoisse et (4) que nous pouvons toujours *se* remettre en question.

Comment donc atteindre la réflexion pure ? La réponse se trouve dans ce que nous venons d'évoquer. De fait, cette catharsis n'est autre que l'épochè qui, elle, n'est autre qu'une angoisse. Cette angoisse nous permet de *nous* mettre en question. Il nous incombe donc d'élucider ce que Sartre veut dire par angoisse.

---

[119] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 196.
[120] J.-P. SARTRE, « Cahier Lutèce » dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), 2010, p. 908.

Dans la section « L'origine du néant » de *L'être et le néant* il écrit que « L'angoisse est [...] la saisie réflexive de la liberté par elle-même [...] Dans l'angoisse, je me saisis à la fois comme totalement libre et comme ne pouvant pas ne pas faire que le sens du monde lui vienne par moi »[121]. L'angoisse est par ailleurs une structure de la réflexion : « En chaque cas de réflexion, l'angoisse naît comme structure de la conscience réflexive en tant qu'elle considère la conscience réfléchie »[122]. Cet élément de la conception sartrienne de la réflexion s'avérera essentielle pour comprendre le geste autobiographique de Sartre, comme on va le voir tout à l'heure.

Si l'angoisse est la saisie réflexive de la liberté, de quelle liberté parle-t-on ? Nous anticipons quelque peu ce qui va suivre sur la psychanalyse existentielle, mais il est important de le relever à ce stade. Nous avons déjà souligné l'importance du choix originel. Ce choix est toujours modifiable. Prendre conscience de cette modificabilité a de lourdes conséquences :

> L'angoisse qui, lorsqu'elle est dévoilée, manifeste à notre conscience notre liberté, est témoin de cette modificabilité perpétuelle de notre projet initial. 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-même, 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 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 [...] la transporte sur le plan de la détermination gratuite du pour-soi par lui-même[123].

La réaction la plus fréquente face à cette angoisse est, sans surprise, la fuite. Cette fuite, qui est une défense contre la menace que pose l'angoisse,

[121] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 74.
[122] *Ibid.*, p. 75.
[123] *Ibid.*, p. 509.

revêt de formes diverses mais elles ne sont qu'autant de manières de nous distraire, de nous masquer l'angoisse, de l'étouffer ou de la dissimuler : il s'agit de la mauvaise foi. Pourtant l'angoisse ne peut « être ni masquée ni évitée »[124].

Avant de continuer, nous voudrions relever une fois de plus que cette angoisse fait nécessairement partie de la réflexion. Nous allons revoir son caractère épochal quand nous arrivons à notre travail sur *Les Mots*.

[124] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.,* p. 79.

Une double méthodologie

Ayant exposé la nature de la réflexion chez Sartre, il serait à ce stade loisible de nous interroger sur la méthode que cette réflexion sollicite. En effet, ce que nous venons d'exposer n'est pas suffisant pour saisir le sens plein de ce que disait Sartre au sujet de la réflexivité, puisqu'on n'a pas encore abordé la question de la *compréhension*.

« Je me change pour m'être compris », écrivait Sartre. Se comprendre, c'est une analyse de soi qui doit avoir une méthodologie appropriée. Nous avons déjà évoqué ci-dessus à grands traits deux méthodes, à savoir la psychanalyse existentielle dessinée dans *L'être et le néant* et la méthode dialectique exposée dans *Questions de méthode* et poursuivie dans *L'Idiot de la famille*. Il faudrait maintenant les considérer dans l'optique du changement personnel, d'une conversion.

Ces deux méthodes tournent autour du concept du *projet* et sont complémentaires. Prenez n'importe quel individu. Cette réalité-humaine se définit par ses fins : elle est pro-jet.[125] Cette projection vers des fins déterminées dépend nécessairement de la temporalisation du pour-soi et de la

[125] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.,* p. 497.

réflexion. Mais elle n'est projet qu'en situation, c'est-à-dire par rapport à sa facticité et les objets transcendants dont le pour-soi est conscience. Ces remarques appellent deux approches, l'une qui tente d'isoler le choix originel d'un individu par une analyse comparative, l'autre qui tâche de repérer les conditionnements que cet individu a subis pour voir les raisons pour lesquelles cet individu a fait de tels choix.

Faire un choix, il faut immédiatement le souligner, c'est un acte volontaire impliquant nécessairement la liberté, acte dont « le doute méthodique [demeure] le type même »[126]. Sartre, au début de la quatrième partie de *L'être et le néant*, fait une étude prolongée de la liberté et la volonté,[127] analyse qui mérite notre attention. Nous rappellerons certains résultats de cette analyse. Sartre les résume ainsi : « Nous avons montré que la liberté ne faisait qu'un avec l'être du pour-soi : la réalité-humaine est libre dans l'exacte mesure où elle a à être son propre néant. Ce néant, nous l'avons vu, elle a à l'être dans de multiples dimensions : d'abord en se temporalisant, [...] ensuite en surgissant comme conscience de quelque chose et (de) soi-même, [...] enfin en étant transcendance, c'est-à-dire non pas quelque chose

[126] J.-P. SARTRE, « La liberté cartésienne » dans *Situations, I,* Paris, Gallimard, 1947, p. 326. Sartre y cite Descartes : « *Nihilominus…hanc in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata possimus abstinere* ». Et encore : « *Mens quae propria libertate utens supponit ea omnia non existere, de quarum existentia vel minimum potest dubitare* ».

[127] On devrait cependant souligner l'importance de trois termes : motifs, mobiles, fins. Ainsi Sartre résume-t-il les rapports les uns avec les autres : « Nous avons affaire ici à un cas particulier de l'être-dans-le-monde : de même que c'est le surgissement du pour-soi qui fait qu'il y ait un monde, de même c'est ici son être même, en tant que cet être est pur projet vers une fin, qui fait qu'il y *ait* une certaine structure objective du monde qui mérite le nom de motif à la lueur de cette fin. Le pour-soi est donc conscience *de* ce motif. Mais cette conscience positionnelle *du* motif est par principe conscience non-thétique de soi comme projet vers une fin. En ce sens elle est mobile, c'est-à-dire qu'elle s'éprouve non-thétiquement comme projet plus ou moins âpre, plus ou moins passionné vers une fin dans le moment même où elle se constitue comme conscience révélante de l'organisation du monde en motifs [...] Mais il s'ensuit évidemment que le motif, le mobile et la fin sont les trois termes indissolubles du jaillissement d'une conscience vivante et libre qui se projette vers ses possibilités et se fait définir par ces possibilités », J.-P. SARTRE, J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.,* p. 493.

qui serait *d'abord* pour se mettre *ensuite* en relation avec telle ou telle fin, mais au contraire un être qui est originellement pro-jet, c'est-à-dire qui se définit par sa fin »[128].

Sartre illustre ceci par la description d'une excursion en montagne avec des amis. Au bout de quelques heures il se sent fatigué et décide de s'arrêter et de se reposer au bord du chemin. Ce choix de ne pas résister à la fatigue, pour Sartre, doit se comprendre dans un projet plus large. Si ses compagnons lui reproche, il pourrait répondre qu'il était trop fatigué pour continuer, mais il vaudrait mieux formuler sa réponse ainsi : « [P]ouvais-je faire autrement sans modifier sensiblement la totalité organique des projets que je suis, ou bien le fait de résister à ma fatigue, au lieu de demeurer une pure modification locale et accidentelle de mon comportement, ne peut-il se produire qu'à la faveur d'une transformation radicale de mon être-dans-le-monde—transformation d'ailleurs *possible* ? »[129].

En effet, comme tous nos comportements sont autant de manifestations d'un projet plus vaste, le résultat d'un choix originel, il n'est possible pour quelqu'un de modifier ses comportements que par une conversion, à savoir par un changement d'orientation et une modification de son choix originel. Par la suite, Sartre analyse les rapports entre le pour-soi réflexif, la facticité du corps et le monde existant qui se donne au pour-soi pour remonter au projet originel. Il faut souligner que pour Sartre mon être-dans-le-monde est un choix, toujours modifiable par une conversion.

[128] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 497.
[129] *Ibid.*, p. 498.

Repérer le choix originel, cela relève de la psychanalyse existentielle. Nous la voyons en œuvre dans le *Saint Genet*. « Épinglé par un regard »[130], Jean Genet choisit le Mal : « J'ai décidé d'être ce que le crime a fait de moi »[131]. Cette décision, Sartre voit en elle une sorte de conversion,[132] elle est aussi son choix originel sur fond duquel doivent se comprendre tous ses autres choix : « Si nous voulons comprendre ce qu'il est aujourd'hui et ce qu'il écrit, il faut remonter à ce choix originel et nous efforcer d'en donner une description phénoménologique »[133]. En l'occurrence, le choix originel consiste en une double décision : *être* un voleur et *faire* du mal.

Changer son choix originel, opérer une « transformation radicale de [s]on être-dans-le-monde »[134], demeure toujours possible et il faudrait souligner que seulement la réflexion rende une telle conversion possible. Sartre disait que sa réflexion s'éloignait de soi. Nous pouvons très bien voir comment. Le résultat de la scissiparité de la réflexion est « d'élargir la faille qui sépare le pour-soi de lui-même »[135]. Et cette faille permet toute modification de choix.

Pour utile qu'elle soit, la psychanalyse existentielle employée seule risquerait de mettre en lumière un seul aspect du choix originel, celui ayant trait à la prise d'une décision de la part d'un individu. Mais si nous continuons notre lecture du *Saint Genet*, un autre aspect sauterait à nos yeux. En effet, juste après la citation sur le choix originel de Genet, Sartre ajoute : « [Son

[130] J.-P. SARTRE, *Saint Genet. Comédien et martyr*, *op. cit.*, p. 63.
[131] *Ibid.*
[132] « Converti, illuminé, confirmé : pas moyen de revenir en arrière ; le paradoxe de toute conversion c'est qu'elle s'étale sur des années et se ramasse en un instant », *Ibid.*, p. 64.
[133] *Ibid.*, p. 65.
[134] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 498.
[135] *Ibid.*, p. 496.

choix originel] est historique comme le moindre de nos gestes »[136]. Ou, en considérant la double décision d'*être* et de *faire*, il écrit « [C]ette double décision ne demeure pas inerte ; elle vit, elle s'altère, elle s'enrichit au cour des années, elle se transforme au contact de l'expérience et par la dialectique de chacune de ses composantes »[137]. Il est clair : toute analyse du choix originel implique nécessairement une analyse dialectique. C'est la raison pour laquelle il faut compléter la psychanalyse existentielle par une autre méthode, complémentaire, qui prend la même question de l'autre bout.

L'apport principal de la méthode dialectique, c'est la priorité donnée à la *praxis,* l'action de l'homme *en situation* : il existe une « primauté de l'existence sur la conscience »[138]. Ou comme le dit Engels : « Les hommes font leur histoire eux-mêmes mais dans un milieu donné qui les conditionne »[139]. Ce conditionnement, nous ne devons nullement le voir cependant comme une sorte de déterminisme, malgré d'autres interprétations marxistes.

Or, la notion du projet demeure au cœur de la méthode dialectique comme nous pouvons lire dans *Questions de méthode* : « Pour nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation. […] [L]a conduite la plus rudimentaire doit se déterminer à la fois par rapport aux facteurs réels et présents qui la conditionnent et par rapport à un certain objet à venir qu'elle tente de faire naître »[140]. Ce qui est nouveau ici, c'est une nouvelle définition du projet comme *praxis*.

---

[136] J.-P. SARTRE, *Saint Genet. Comédien et martyr*, *op. cit.*, p. 65.
[137] *Ibid.*, p. 78.
[138] J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard (tel), 1986, p. 34.
[139] *Ibid.*, p. 33, 80.
[140] J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 85. On pourrait remarquer que dans le *Saint Genet* Sartre expose cette même thèse. On peut y lire aussi que, du point de vue de la

Cette *praxis* est à la fois négative et positive : elle est négative par rapport aux facteurs de conditionnement, le donné—elle est positive dans la mesure où elle dépasse ce conditionnement vers un avenir visé. « Or ce dépassement n'est concevable que comme une relation de l'existant à ses possibles »[141]. Cette « double relation simultanée »[142] qu'est la négativité et la positivité de la *praxis*, sollicite une *compréhension* qui est progressive et régressive : « Le mouvement de la compréhension est simultanément progressif (vers le résultat objectif) et régressif (je remonte vers la condition originelle) »[143].

Notre but ici n'est pas d'exposer cette méthode en toute sa richesse. Il suffira d'attirer l'attention du lecteur sur trois observations qui, par après, feront l'objet de quelques remarques :

1) Le donné que nous dépassons à tout instant, par le simple fait de le vivre, ne se réduit pas aux conditions matérielles de notre existence, il faut y faire entrer [...] notre propre enfance. Celle-ci, qui fut à la fois une appréhension obscure de notre classe, de notre conditionnement social à travers le groupe familial et un dépassement aveugle, un effort maladroit pour nous en arracher, finit par s'inscrire en nous sous forme de *caractère*.[144]

2) Le projet doit nécessairement traverser le champ des possibilités instrumentales. Les caractères particuliers des instruments le transforment plus ou moins profondément ; ils conditionnent l'objectivation.[145]

3) [...] [L]'homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite ; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s'objectiver, par le travail, l'action ou le geste.[146]

---

praxis « nous disons qu'une possibilité est nôtre quand nous l'avons choisie et que nous lui avons donné au moins un commencement de réalisation », J.-P. SARTRE, *Saint Genet. Comédien et martyr*, *op. cit.*, p. 111.

[141] J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 87.

[142] *Ibid.*, p. 86.

[143] *Ibid.*, p. 139.

[144] *Ibid.*, p. 93-94.

[145] *Ibid.*, p. 103.

[146] *Ibid.*, p. 136.

La première observation fait jaillir l'importance d'une étude de l'enfance. Cette période est le moment de conditionnement par excellence, là où on peut voir très clairement les conditions de départ et le dépassement de ces conditions par l'action. On ne peut pas comprendre l'objectivation de Genet, par exemple, en isolation de son expérience d'enfant. Cette objectivation est en effet l'intériorisation de l'extériorité—on se rappelle la réflexion impure—comme ce texte montre fort bien :

> Il tient l'existence des adultes pour plus certaine que la sienne propre et leurs témoignages pour plus vrais que celui de sa conscience. Il affirme la priorité de l'objet qu'il est pour eux sur le sujet qu'il est pour soi ; donc, sans en avoir clairement conscience, il juge que l'apparence (ce qu'il est pour eux) est la réalité et que la réalité (ce qu'il est pour soi) n'est qu'apparence[147]

Il faudrait relever, en second lieu, l'importance du champ des possibilités pour le développement de tout projet. Il s'agit ici d'un mouvement dialectique entre ce qui est possible pour un individu et le possible qu'il choisit parmi toutes les possibilités qui lui sont ouvertes. Ceci amène Sartre à élaborer une méthode existentialiste qui « n'aura d'autre moyen que le 'va-et-vient' : elle déterminera progressivement la biographie (par exemple) en approfondissant l'époque, et l'époque en approfondissant la biographie »[148]. Cette approche, on la voit dans plusieurs des portraits littéraires de Sartre, mais plus notamment dans *L'Idiot de la famille*.

---

[147] J.-P. SARTRE, *Saint Genet. Comédien et martyr*, *op. cit.*, p. 47. Sartre y voit un Descartes à rebours : « C'est sa certitude intime qu'il sacrifie au principe d'autorité ; c'est la voix du *cogito* qu'il refuse d'entendre, c'est au plus profond de sa conscience de soi qu'il se donne tort : les évidences que son sens intime lui livre au sujet de ses propres affections, il veut n'y voir que des mensonges, au mieux des approximations ; il tient pour certitudes au contraire les hypothèses seulement probables que les autres font sur sa conduite ; il s'efforce de croire que son essence singulière doit lui être annoncé par autrui et qu'il ne saurait l'atteindre seul parce qu'elle se dérobe à lui par principe : le plus intime de lui-même, c'est ce qui est le plus obscur à ses yeux et le plus manifeste aux yeux d'autrui. Descartes à rebours, il applique son doute méthodique au contenu du 'Je Pense', et c'est la connaissance par ouï-dire qui lui fournira ses certitudes ».

[148] J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 123.

Un autre élément essentiel : toute étude dialectique doit être « différentielle » dans le sens du terme employé par Merleau-Ponty.[149] Il convient de considérer la différence d'un individu sur fond de ce qui était commun à l'époque. Cette comparaison met en relief la singularité de l'objet étudié.

Troisièmement, il faut mettre en avant le fait que l'homme est un être signifiant.[150] C'est en conséquence de ceci que nous pouvons le *comprendre* dans le sens déjà évoqué, à savoir dans un mouvement progressif-régressif. Nous pouvons le comprendre aussi du fait que l'homme dépasse son conditionnement tout en en conservant les traces, ce qui permet en effet le mouvement régressif vers les sources de son choix. Sartre dira par ailleurs que, « parce que nous sommes *pro-jet*, la compréhension peut être entièrement régressive »[151].

Pour illustrer ces observations, Sartre considère le cas de Flaubert. Nous aimerions consacrer une étude plus approfondie à l'auteur de *Madame Bovary*, mais nous devrons nous contenter simplement de quelques exemples.

En lien avec l'observation sur l'enfance, Sartre fait la remarque que « nous vivons notre enfance comme notre *futur*. Elle détermine gestes et rôles dans une perspective à venir »[152]. Ces gestes et rôles sont à la fois dépassés et

[149] J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 125.
[150] « L'homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant puisqu'on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes dans dépasser le présent pur et l'expliquer par l'avenir. C'est en outre un créateur des signes dans la mesure où, toujours en avant de lui-même, il utilise certains objets pour désigner d'autres objets absents ou futures. Mais l'une et l'autre opération se réduisent au pur et simple dépassement : dépasser les conditions présentes vers leur changement ultérieur, dépasser l'objet présent vers une absence, c'est une même chose ». *Ibid.*, p. 138.
[151] *Ibid.*, p. 140.
[152] *Ibid.*, p. 98.

maintenus et constitue « la coloration interne du projet »[153], à savoir le goût (subjectif) et le style (objectif).

Flaubert découvre dans son enfance que, pour plaire à son père, il faudrait imiter à son frère aîné qui ressemble à son père. Pourtant Gustave s'y refuse. Cela « se répétera » au collège. Une fois de plus le futur écrivain refuse d'imiter son frère, cette fois où, pour l'imiter, il aurait fallu recevoir les meilleures notes de la classe. Plus tard, dans un troisième moment, « pour être sûr de *différer* d'Achille, il décide de lui être inférieur »[154]. Tous ces mouvements sont un dépassement des conditions données qui vont aboutir dans la littérature. Ils sont à la fois passé-dépassé et passé-dépassant. C'est à travers eux que nous pouvons voir son projet :

> Complexes, style de vie et révélation du passé-dépassant comme avenir à créer font une seule et même réalité : c'est le projet comme *vie orientée*, comme affirmation de l'homme par l'action et c'est en même temps cette brume d'irrationalité non localisable, qui se reflète du futur dans nos souvenirs d'enfance et de notre enfance dans nos choix raisonnables d'hommes mûrs.[155]

Comment saisir l'homme Flaubert comme objet d'analyse ? Comment le comprendre ? Il est clair de ce qui précède qu'il faudrait avoir recours à l'analyse progressive-régressive. Cette méthode consiste en une analyse de sa biographie et de son œuvre. Ici il faut garder à l'esprit ce que nous disions tout à l'heure au sujet du « différentiel ». Flaubert se présente comme féminin.[156] Qu'est-ce que cela veut dire au XIXe siècle ? Comment choisit-il de se peindre en femme parmi tous les possibles qui lui sont offerts ? Ces questions nous mènent à examiner son époque, de faire des comparaisons avec ses contemporains pour ainsi saisir sa singularité.

---

[153] J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 98.
[154] *Ibid.*, p. 99.
[155] *Ibid.*, p. 100
[156] *Ibid.*, p. 127.

Cette analyse est un va-et-vient entre l'homme Flaubert et son époque, éclairée par l'examen poussé de sa vie et de son œuvre. *Progressivement*, « il s'agit de retrouver le mouvement d'enrichissement totalisateur qui engendre chaque moment à partir du moment antérieur, l'élan qui part des obscurités vécues pour parvenir à l'objectivation finale, en un moment le *projet* par lequel Flaubert, pour échapper à la petite bourgeoisie, se lancera, à travers les divers champs de possibles, vers l'objectivation aliénée de lui-même et se constituera inéluctablement et indissolublement comme l'auteur de *Madame Bovary* et comme ce petit-bourgeois qu'il refusait d'être »[157]. Il faut souligner la singularité du projet, non seulement le choix d'écrire, mais aussi la manière dont il écrit. Il s'agit de choisir un certain mode d'être-dans-le-monde.

L'analyse régressive commence de l'autre bout. Comme le note Sartre, « l'objectivation terminale ne correspond peut-être pas exactement au choix originel »[158]. Entre la première « formulation » du choix originel et la fin (d'une période, d'une vie), on pourrait constater un décalage, résultat des déviations produites par les conditions environnantes. « Il conviendra [donc] de reprendre l'analyse régressive en la serrant de plus près, d'étudier le champ instrumental pour déterminer les déviations possibles, d'utiliser nos connaissances générales sur les techniques contemporaines du Savoir, de revoir le déroulement de la vie pour examiner l'évolution des choix et des actions, leur cohérence ou leur incohérence apparente »[159].

On peut très bien voir comment cette méthode prolonge et nuance l'analyse de la réalité-humaine qu'est la psychanalyse existentielle. Bien que le rôle de la réflexion ne soit pas explicité, il faudrait souligner qu'elle est

[157] J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 133.
[158] *Ibid.*, p. 134.
[159] *Ibid.*

toujours présente dans la *praxis* et elle en fait partie. Qui plus est, elle est le point de départ pour le réalisme anthropologique que Sartre expose. [160]

Notre étude jusqu'ici nous a montré que la réflexion constitue l'Ego qui lui est affecté par le monde qui l'entoure. Toute tentative d'étudier l'homme appelle à une analyse qui tient compte à la fois de la création d'un Ego en particulier—pourquoi *cet* Ego et pas un autre ?—et de son historicité, de son existence dans le monde. L'Ego est, après tout, un existant du monde.

Nous avons pu voir en esquisse le découlement nécessaire d'une double méthodologie. Or le grand intérêt que nous présente le geste autobiographique de Sartre repose dans la mise en œuvre éminemment pratique de tout ce qui précède. Nous voyons dans cet acte d'ascèse, de *catharsis*—les termes employés sont nombreux—une épochè sartrienne. Le geste autobiographique de Sartre, mis en œuvre dans *Les Mots* s'avère un lieu privilégié pour considérer cette épochè.

[160] J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 34 note de bas de page 1 : « Le principe *méthodologique* qui fait commencer la certitude avec la réflexion ne contredit nullement le principe *anthropologique* qui définit la personne concrète par sa matérialité. La réflexion, pour nous, ne se réduit pas à la simple immanence du subjectivisme idéaliste : elle n'est un départ que si elle nous rejette aussitôt parmi les choses et les hommes, dans le monde. La seule théorie de la connaissance qui puisse être aujourd'hui valable, c'est celle qui se fonde sur cette vérité de la microphysique : l'expérimentateur fait partie du système expérimental. C'est la seule qui permette d'écarter toute illusion idéaliste, la seule qui montre l'homme réel au milieu du monde réel. Mais ce réalisme implique nécessairement un point de départ réflexif, c'est-à-dire que le *dévoilement* d'une situation se fait dans et par la *praxis* qui la change ».

Les Mots : une autobiographie épochale

Nous n'avons nullement la prétention ici d'élaborer une étude de l'autobiographie qu'est *Les Mots*.[161] Ce texte a fait l'objet de nombreuses analyses depuis sa parution et nous n'avons pas l'intention d'en rajouter une autre. En revanche, ce que nous voulons y apporter de neuf, c'est son caractère épochal : une tentative d'effectuer le passage de la réflexion impure à la réflexion pure, une manière pour Sartre de changer son mode d'être-dans-le-monde. Il s'agit évidemment du type de conversion annoncée dans *L'être et le néant* : une « transformation radicale de [s]on être-dans-le-monde »[162].

Il pourrait sembler qu'il faille introduire une légère modification à ce que nous venons de dire. Si l'on en croit ce que disait Sartre en 1972, dans le film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat, son motif d'écrire *Les Mots* n'était pas l'acte de transformation en lui-même, mais plutôt une tentative de comprendre la conversion qu'il vient de vivre : il s'agit là de la découverte de sa névrose, sa croyance que « rien n'était plus beau ni supérieur au fait

[161] « Petit chef-d'œuvre de clôture, soigneusement refermé lui-même, surachevé et pour ainsi dire sans failles, *Les Mots* est peut-être moins une autobiographie, finalement, qu'un autotexte », J.-L. CORNILLE, *Nauséographie de Sartre*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 157.
[162] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 498.

d'écrire, qu'écrire c'était créer des œuvres qui devaient rester et que la vie d'un écrivain devait se comprendre à partir de son écriture.[163] » Il y ajoute :

> À ce moment-là, en 1953, j'ai compris que c'était une vue absolument bourgeoise, qu'il y avait bien d'autres choses que l'écriture ; donc, elle s'est trouvée se placer à un tout autre niveau que je ne croyais. De ce point de vue, j'ai été guéri de ma névrose, tout de suite, là, vers 53-54. Alors j'ai eu envie de la comprendre, de comprendre qu'est-ce qui avait pu faire qu'un garçon de neuf ans se mette dans cette névrose de littérature alors que d'autres sont normaux. Alors j'ai écrit *Les Mots*[164].

Nous voudrions en souligner une ligne : « j'ai compris … qu'il y avait bien d'autres choses que l'écriture ». De quoi s'agit cette compréhension si ce n'est pas la prise de conscience de ce que *son* possible n'était pas le *seul*, mais qu'en fait il existait une infinité des possibilités, limités, bien sûr, par le champ de son existence, et qu'il en avait choisi un parmi tous comme le *sien*. C'est ici que nous pouvons commencer à voir en quoi consiste l'épochè sartrienne : barrer la vie psychique, c'est effectuer l'épochè. *Mon possible* barré, je peux accéder à la possibilité pure, à quoi seule la réflexion pure peut donner accès.

Une parenthèse : une prise de conscience ne peut être séparée de la *praxis*, comme on peut lire dans *Questions de Méthode* : la réflexion en fait partie[165]. Malgré ce qui pourrait sembler comme une simple réflexion à postériori, la réflexion déployée dans *Les Mots* est une partie intégrale de l'expérience vécue. Continuons.

À peine confrontés à la possibilité pure, on fait l'expérience du vertige du possible. La liberté donnant accès à une infinité des possibles s'ouvre devant nous. Ce qui montre fort bien que l'épochè sartrienne n'est nullement un acte savant : c'est se heurter à des contradictions en soi, c'est l'abjection,

---

[163] J.-F. LOUETTE, « Notice sur *Les Mots* » dans J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 1279.
[164] *Ibid.*
[165] J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 34, note de bas de page 1.

c'est l'angoisse qui le pousse à faire cet acte révolutionnaire.[166] Il faut aussi se rappeler que la dialectique nous permet de voir que cet « accident de la conscience » nous arrive toujours *en situation* et nous en fournit le mobile.

Nous voudrions mettre en évidence deux textes qui nous aideraient à mieux voir la nature de cette conversion. Le premier, tiré d'un essai intitulé « La liberté cartésienne », souligne l'influence profonde que Descartes continuait à exercer sur lui, Descartes, ce « penseur à explosions » qui « fait preuve d'un tour d'esprit catastrophique et révolutionnaire », comme Sartre le qualifiait dans *Carnet III*[167] :

[166] « Ainsi sommes-nous perpétuellement engagés dans notre choix et perpétuellement conscients de ce que nous-mêmes pouvons brusquement inverser ce choix et renverser la vapeur, car nous projetons l'avenir par notre être même et nous le rongeons perpétuellement par notre liberté existentielle, nous annonçant à nous-même ce que nous sommes par l'avenir, et sans prises sur cet avenir qui demeure toujours *possible* sans passer jamais au rang de *réel*. Ainsi sommes-nous perpétuellement *menacés* de la néantisation de notre choix actuel, perpétuellement menacés de nous choisir—et par conséquent de devenir—autres que nous sommes. Du seul fait que notre choix est absolu, il est *fragile*, c'est-à-dire qu'en posant par lui notre liberté, nous posons du même coup sa possibilité perpétuelle de devenir un *en-deçà* passéifié pour un au-delà que je serai », J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 509.

[167] « [N]ous nous étions placés sous le signe de Descartes parce que Descartes est un penseur à explosions. Rien ne nous déplaisait tant que cette pensée grise, ces transmutations, ces évolutions et ces métamorphoses, ces lents frissons. Des phrases comme 'Deviens ce que tu es' nous faisaient grincer les dents. Nous passions notre temps au contraire à isoler les concepts, à les rendre incommunicables et chacun fermé sur soi, comme Descartes séparant si bien l'âme et le corps que personne n'a pu les rejoindre depuis. Nous aurions dit volontiers : 'On ne peut devenir que ce qu'on est pas encore. Donc on ne peut pas devenir ce qu'on est.' Ainsi, affectant de nous en tenir définitions strictes, nous répudiions les pensées élégantes et molles et nous avions l'impression de penser à grands coups d'épée. C'était ce que nous appelions une pensée révolutionnaire. Et en effet Descartes, en refusant des intermédiaires entre la pensée et l'étendue, fait preuve d'un tour d'esprit catastrophique et révolutionnaire, il tranche et taille en laissant aux autres le soin de recoudre. Nous tranchions et taillions à sa suite », J.-P. SARTRE, « Cahiers de la drôle de la guerre. Carnet III » dans *Ibid., Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 368-69.

> Le doute atteint toutes les propositions qui affirment quelque chose en dehors de ma pensée, c'est-à-dire que je puis mettre tous les existants entre parenthèses, je suis en plein exercice de ma liberté lorsque, vide et néant moi-même, je *néantis* tout ce qui existe. Le doute est rupture de contact avec l'être ; par lui, l'homme a la possibilité permanente de se désengluer de l'univers existant et de le contempler soudain de haut comme une pure succession de fantasmes. En ce sens, c'est le plus magnifique affirmation du règne humain : l'hypothèse du Malin Génie, en effet, montre clairement que l'homme peut échapper à toutes les tromperies, à toutes les embûches ; il y a un ordre du vrai, parce que l'homme est libre…[168]

L'homme a toujours la possibilité « de se désengluer de l'univers existant », cette possibilité, c'est de passer d'une réflexion de mauvaise foi—qui essaierait de nous faire croire que notre vie psychique, c'est *nous*—à la réflexion pure. « Contempler […] de haut [l'univers existant] comme une pure succession de fantasmes. » N'est-ce pas, dans un certain sens, ce que fait Sartre en se regardant au travers de son texte *Les Mots* ? N'est-ce pas *sa* manière d'échapper « à toutes les tromperies » ?

Le deuxième texte vient du *Saint Genet* où Sartre décrit l'abjection de Genet en termes d'une conversion méthodique qui ne peut être autre chose que l'épochè sartrienne :

> L'abjection est une conversion méthodique, comme le doute cartésien et l'épochè husserlienne : elle constitue le monde comme un système clos que la conscience regarde du dehors, à la manière de l'entendement divin. La supériorité de cette méthode sur les deux autres, c'est qu'elle est vécue dans la douleur et l'orgueil : aussi ne conduit-elle pas à la conscience transcendantale et universelle de Husserl, ni à la pensée formelle et abstraite des Stoïciens, ni au Cogito substantialiste de Descartes mais à une existence singulière, au plus extrême de sa tension et de sa lucidité, maîtresse d'elle-même et de tous les autres puisqu'elle ne les accepte que dans la mesure où elle les manifeste.[169]

Ce dernier texte montre fort bien que cette conversion, quoique distincte de l'épochè husserlienne et du doute cartésien, s'inscrit dans la

[168] J.-P. SARTRE, « La liberté cartésienne » dans *Ibid., Situations, I,* Paris, Gallimard, 1947, p. 326-327.
[169] J.-P. SARTRE, *Saint Genet. Comédien et martyr*, *op. cit.*, p. 145.

même ligne. Elle est une modification de ces derniers mais, dans un autre sens en est un prolongement purifié, un développement de caractère existentiel.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que Sartre souligne cette abjection de Jean Genet, puisque pour ce dernier l'abjection fut en effet une sorte d'ascèse, comme le fait remarquer Didier Eribon : « La thématique développée par Genet de « l'abjection » [pourrait très justement se voir] comme fondement et point d'appui d'une « ascèse », d'une pratique de soi qui, passant par l'orgueil, conduit à la « sainteté » (au sens d'une morale toujours poursuivie et jamais atteinte) […] »[170].

Or si cette ascèse permet à Genet de passer par l'orgueil à la « sainteté » c'est parce que le point de départ est la honte. C'est la raison pour laquelle Eribon voit dans l'ascèse de Genet la mise en œuvre d'une espèce de « hontologie »[171]. Injurié, stigmatisé, il se sent honteux sous le regard de la société qui l'entoure[172]. Dans cet état d'objectivation, la question se pose : comment se reprendre ? La réponse de Genet prend la forme d'un double mouvement : la revendication de sa marginalité par l'orgueil[173] et le rejet de la

[170] D. ERIBON, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet,* Paris Fayard, 2001, p. 117.
[171] « De nombreuses pages de Genet, toute son œuvre peut-être, cherchent à analyser le sentiment de la honte, et ce que la honte fait des individus qui l'éprouvent et la vivent. C'est pourquoi on peut définir sa démarche en empruntant, une fois n'est pas coutume, un mot de Jacques Lacan, comme une 'hontologie' », *Ibid.*, p. 70-71.
[172] « L'expérience de l'injure est sans doute l'une des plus marquantes, des plus traumatisantes dans une existence, et l'injure répétée, l'injure redoutée, l'injure comme horizon du rapport au monde et aux autres, produit des consciences intimement blessées, vulnérables, mais qui peuvent, comme Genet nous le montre aussi, se transfigurer en consciences rétives, dès lors qu'elles s'appuient sur ce que les mots de haine produisent (la honte) pour lui donner d'autres significations (l'orgueil) », *Ibid.*, p. 90.
[173] « L'orgueil n'est pas seulement l'envers de la honte : il est imbriqué dans la honte, indissociable d'elle et il n'existe pas d'orgueil sans honte, pas de fierté sans reste, car il n'existe pas de présent sans passé, de trajectoire sans étapes. Ainsi, pour Genet, 'être fier, c'est être fier de sa honte', comme l'écrit si justement Sartre, fier d'avoir eu honte, fier d'être celui par qui l'orgueil, et donc la liberté, advient au monde par l'acceptation de la honte et de l'abjection », D. ERIBON, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet, op. cit.,* p. 103-104.

société qui l'a réifié. Ce mouvement est, dans le fond, comme l'écrit Eribon, une réinvention de soi :

> [C]e que nous racontent tous les livres de Genet, c'est ce « miracle » que réitèrent chaque jour les parias de l'ordre social, et qui leur permet de se transformer eux-mêmes en autre chose que ce qu'on a fait d'eux, mais toujours, et inévitablement, à partir de ce qu'on a fait d'eux, c'est-à-dire passer de l'abjection à la réinvention de soi :
>
> > « Franchissez cette honte, après l'avoir décelée, montrée, rendue visible. Il faut bien que votre orgueil sache passer par la honte pour atteindre à sa gloire. »[174]

Chez Sartre cette conversion prend la forme d'un « penser contre soi »[175]. Les mots sont de Nietzsche, mais nous espérons avoir démontré que, dans le fond, l'acte reste de l'inspiration cartésienne. « Penser contre soi » : Vers la fin des *Mots*, Sartre promet de raconter plus tard « par quelle raison [il] fu[t] amené à penser systématiquement contre [soi]-même »[176]. Sartre y fait référence dans le *Cahier Lutèce*, mais il en parle aussi dans deux interviews notables. La première, nous l'avons déjà citée : il s'agit de l'interview avec Jacqueline Piatier (1964) où il disait : « C'est ainsi qu'il faut penser : se soulever contre tout ce qu'on peut avoir d'"inculqué' en soi »[177]. Dans un autre entretien, cette fois avec Francis Jeanson (1965 ou 66), il commente cet acte plus longuement :

---

[174] D. ERIBON, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet, op. cit.,* p. 116-17.

[175] « *Penser contre moi* : Nietzsche et le surmoi. Moi : impression de conquête (se surmonter et de progrès). Idée d'une pensée naturelle (la folie des hommes en moi—la contingence) qu'il faut mater. Idée aussi d'une ascèse (platonicienne) : on découvre le vrai et l'on se change à la fois. C'est pour cela que j'ai fait de la philosophie. Pour atteindre la conversion totale qui ferait de moi le sage stoïcien et en même temps le visionnaire du vrai (et du beau). Ainsi l'évolution s'est faite ainsi : le beau jusqu'en khâgne (1921-24) et ensuite le vrai et le bien », J.-P. SARTRE, « Cahier Lutèce » dans *Ibid., Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.,* p. 923-24.

[176] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.,* p. 137.

[177] *Ibid.*, p. 1258.

> Penser contre soi-même *spontanément*, sans autre fil directeur que ses propres thèmes, ses propres orientations, ses propres soucis, c'est au fond penser *avec soi-même*. Autre chose est de penser *systématiquement* contre soi-même, c'est-à-dire d'essayer de réduire systématiquement tout ce qui peut provenir en vous d'une *enfance* et d'une *classe* en utilisant une méthode de connaissance élaborée par d'autres… [178]

Il doit être clair, nous espérons, que *Les Mots* est le travail le plus achevé de ce « penser contre soi », et que la méthodologie à laquelle il fait référence n'est en revanche pas élaborée par d'autres, mais par lui-même.[179]

Dans *Les Mots*, nous avons affaire à l'enfance pour la raison simple que c'est dans cette étape de la vie humaine où l'on trouve le choix originel, mais aussi cette période d'objectivation à quoi on a beau échapper. « Tout homme a son lieu naturel ; ni l'orgueil ni la valeur n'en fixent l'altitude : l'enfance décide »[180].

Il nous conviendrait maintenant de regarder comment ce « penser contre soi » se déploie dans ce texte par le biais de quelques exemples saillants qui nous permettraient de mettre en valeur le caractère épochal de ce geste.

« Nous commençons par être objets… »[181] : Les exemples de cette objectivation abondent. Sartre, l'enfant, est « bien culturel »[182], « un objet,

---

[178] *Sartre dans sa vie*, p. 285, cité dans les Notes des *Mots*, J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 1359, note 144.

[179] Pour Jean-François Louette, « Sartre conteste la notion même de *soi* : il le fera apparaître non pas comme une substance mais comme un palais de glace ou de glaces, dans cette autre 'galerie de glaces' qu'est à ses yeux la vie de famille » J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 1279. Ce n'est pas exact : Sartre conteste *son* soi, non pas la notion de *soi*.

[180] *Ibid.*, p 32.

[181] Cette phrase se comprend le mieux sur fond des *Cahiers pour une morale* (J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 23.) : là Sartre décrit trois étapes d'un processus d'une vie humaine :

> Processus normal : 1° L'enfance : objectivité et justification. A partir de là l'enfant, mystifié, se choisit des qualités-objets. 2° L'adolescence : par effondrement des parents, apparition de l'injustifiabilité et du subjectif. Mais souvent c'est trop tard : stratifications, on glisse à une autre objectivité. 3° L'homme avec ses couches d'objectivité, ses carapaces.

une fleur en pot »[183], un « chien de salon »[184]. De plus, ce qu'il disait au sujet de Jean Genet, il s'appliquait également à lui-même : « 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. »[185]

Si nous suivons la méthodologie sartrienne, toute la question est de savoir comment, dans cette objectivité, il est arrivé à son choix originel. La réponse doit être cherchée, nous le savons, dans la dialectique. A ce propos, ce qui est très important pour le cas de Sartre, c'est que cette dialectique est largement une dialectique familiale. Enfant, l'exposition au monde extérieur est fortement restreinte.[186] Isolé, les gens qui l'entourent sont choisis par sa famille, plus précisément par son grand-père. En effet, la figure imposante de Charles Schweitzer, « le patriarche »[187], domine la vie du jeune Sartre. Il conviendrait naturellement de dresser son profil ainsi que de dessiner les contours de son influence sur Sartre.

---

[182] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.,* p. 20. On y lit ensuite : « La culture m'imprègne et je la rends à la famille par rayonnement, comme les étangs, au soir, rendent la chaleur du jour ».
[183] *Ibid.*, p. 48.
[184] *Ibid.*, p. 60.
[185] *Ibid.*, p. 44-45.
[186] Geneviève Idt a bien raison de souligner l'exemple de sa scolarité, reflet des contradictions de sa famille (« Bourgeoise, républicaine et radicale, la famille croit à un ordre social où les bons pauvres ont leur place [...], mais elle les tient à l'écart », *Ibid.*, Les Mots *: une autocritique 'en bel écrit'*, Paris, Belin, 2001, p. 24.). Dans la même page elle écrit :

> La scolarité de Poulou manifeste la même contradiction : c'est un condensé des différents modes d'éducation possibles pour un enfant de son milieu social dans la première moitié du XX^e^ siècle, tels que l'historien de l'enseignement en France, Antoine Prost, les a décrits. Elle n'a d'autre finalité que de l'isoler des « fils du peuple », qu'il soit instruit à la maison par sa famille ou par des précepteurs particuliers, qu'il aille dans une classe primaire du lycée Henri IV ou dans une école privée ; même à l'école communale d'Arcachon, où son grand-père l'envoie par principes démocratiques, il exige qu'on le tienne « à l'écart du vulgaire » (p. 66). Ainsi est-il préparé par « l'individualisme bourgeois et puritain de [son] entourage » (p. 122) à « la plus irrémédiable solitude bourgeoise : celle du créateur » (p. 94).

[187] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.,* p. 10.

Ce *pater familias* à la barbe blanche ressemblant fort bien au Dieu le Père, cet « homme du XIX^e^ siècle qui se prenait [...] pour Victor Hugo »[188], ce « vieux républicain d'Empire »[189], le hasard lui avait confié un petit-fils dont le père est mort en combat. Et cette relation entre petit-fils et grand-père s'avérait d'importance capitale :

> 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 de 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 un faveur singulière du destin, comme un don gratuit et toujours révocable ; qu'eût-il exigé de moi ? Je le comblais par ma seule présence[190].

Nous pouvons déjà faire un constat. Être la « merveille » et le « don gratuit » du grand-père, il faut voir dans cela la première objectivation de Jean-Paul. Avant même qu'il ne pût faire ses premiers pas, cet enfant se trouve déjà dans une condition réelle qui va être déterminant pour la suite. Son choix originel est à chercher ici, dans cette dynamique. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Alsacien, protestant, homme des Belles-Lettres, mais aussi homme du passé, son grand-père élevait Jean-Paul « dans l'illusion rétrospective »[191]. Ainsi Sartre grandissait-il dans l'ombre du XIX^e^ siècle incarné par cet homme barbu qui jouait au grand-père hugolien. C'est par ailleurs dans la bibliothèque de Charles Schweitzer où Sartre découvre les livres.

> 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[192].

---

[188] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 11.
[189] *Ibid.*, p. 12.
[190] *Ibid.*, p. 11. Sartre y ajoute qu'il est vraisemblable que cette adoration de la part de son grand-père était plutôt une adoration de sa propre générosité qu'un amour véritable.
[191] *Ibid.*, p. 108.
[192] *Ibid.*, p. 27.

Mais ce n'était pas que dans les livres où il a fait la découverte d'un univers si harmonieux et rassurant. C'était bien évidemment dans la *Weltanschauung* de son grand-père qui apprenait à Jean-Paul la rassurante histoire bourgeoise : « il y avait eu des rois, des empereurs, ils étaient très méchants ; on les avait chassés, *tout allait pour le mieux* »[193]. Aussi dans la fréquentation des honnêtes gens : ces personnes, cible d'une critique exquisément acerbe, « fondaient leurs certitudes sur de sains principes, sur la Sagesse des Nations et ne daignaient se distinguer du commun que par un certain maniérisme de l'âme auquel j'étais parfaitement habitué »[194]. Ils émettaient toujours des avis éminemment apaisants et raisonnables qui « convainquaient par une évidence cristalline et simplette »[195]. Sartre résume :

> J'écoutais, je comprenais, j'approuvais, je trouvais ces propos rassurants et je n'avais pas tort puisqu'ils visaient à rassurer : rien n'est sans remède et, dans le fond, rien ne bouge, les vaines agitations de la surface ne doivent pas nous cacher le calme mortuaire qui est notre lot[196].

Dans cet univers harmonieux Jean-Paul jouait son rôle parfaitement. C'est dans ce jeu que son choix originel devient visible. Certains, comme Geneviève Idt, prennent pour une évidence que le choix originel de Sartre était « sa vocation d'écrivain ».[197] Nous ne sommes pas d'accord. En effet son choix d'écrire serait à nos yeux une étape plus tardive, une évolution de son choix, mais pas le choix originel en tant que tel. Non, il faut le chercher plutôt dans

[193] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.,* p. 12. C'est moi qui souligne.
[194] *Ibid.*, p. 27.
[195] *Ibid.*
[196] *Ibid.* Contre cette fausse rassurance se dresse la réalité de la contingence que Sartre découvrira plus tard.
[197] G. IDT, Les Mots *: une autocritique 'en bel écrit'*, Paris, Belin, 2001, p. 31.

sa première objectivité. L'enfant sage, vertueux, prophétique avait « [u]n seul mandat : plaire »[198].

Il y a une particularité à ce « plaire » : plaire en étant un objet merveilleux. Venu au monde dans cette situation, il l'a choisie. Il a décidé d'être cette « merveille » qu'il fut pour son grand-père, de se voir par ses yeux et ceux des autres grandes personnes. Jean Genet, « épinglé » par le regard des autres choisissait d'être le voleur, Sartre, quant à lui, a fait le choix d'émerveiller :

> [En église] [C]'est le cas de montrer ce que je sais faire : à genoux sur le prie-Dieu, je me change en statue ; il ne faut pas même remuer l'orteil ; je regarde tout droit devant moi, sans ciller, jusqu'à ce que les larmes roulent sur mes joues [...][199]

> [Le vertueux enfant] [S]i je veux étonner, c'est par mes vertus [...] Vertueux par comédie, jamais je ne m'efforce ni ne me contrains : j'invente. J'ai la liberté princière de l'acteur qui tient son public en haleine et raffine son rôle. On m'adore, donc je suis adorable[200].

C'était une comédie, une imposture dont il était conscient mais à quoi il ne pouvait pas échapper :

> 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 [...] 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 desseins avec un empressent vertueux qui me retenait de partager leurs fins[201].

---

[198] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.,* p. 16.
[199] *Ibid.*, p. 13.
[200] *Ibid.*
[201] *Ibid.*, p. 45. Aussi : « Je menais deux vies, toutes deux mensongères : publiquement, j'étais un imposteur : le fameux petit-fils du célèbre Charles Schweitzer ; seul, je m'enlisais dans une bouderie imaginaire. Je corrigeais ma fausse gloire par un faux incognito. Je n'avais aucune peine à passer de l'un à l'autre rôle [...] Quelle que fût la profondeur de mon rêve, jamais je ne fus en danger de m'y perdre. Pourtant j'étais menacé : ma vérité risquait fort de rester jusqu'au bout l'alternance de mes mensonges », *Ibid.*, p. 73.

Impossible de ne pas voir dans cette volonté de se prêter aux desseins des adultes, le choix originel de Sartre. Ce choix prendra la forme d'une « vocation » littéraire, mais il faut remarquer qu'il était déjà préparé pour cette soi-disant vocation par sa volonté de se capituler devant la volonté des adultes et de prendre faussement leurs desseins pour les siens.

Vers l'âge de sept ans, Jean-Paul commence à échanger des lettres avec son grand-père. Il y prend goût et commence à écrire « pour fixer [s]es rêves quand [il] ne rêvai[t] »[202]. C'était aussi une manière d'échapper à la comédie[203] : « Je ne travaillais pas encore mais déjà je ne jouais plus, le menteur trouvait sa vérité dans l'élaboration de ses mensonges »[204]. On y lit aussi :

> Écrivant, j'existais, j'échappais aux grandes personnes ; mais je n'existais que pour écrire et si je disais : moi, cela signifiait : moi qui écris.

Imposture, comédie et mensonge. L'enfant prenait « moi qui écris » pour son moi. Acte de mauvaise foi.

On arrive au moment de sa deuxième imposture, celle de l'écrivain-clerc. Prêt toujours à se renoncer en faveur des adultes, Jean-Paul va recevoir de leurs bouches sa vocation d'écrivain, ce qui était complètement normal, écrit-il, pour les enfants bourgeois. Une des femmes qui fréquentait la famille Schweitzer-Sartre était la première à prononcer les mots fatals :

> Mme Picard voulut être la première à découvrir le signe que je portais au front. « Ce petit écrira ! » dit-elle avec conviction. Agacée, Louis fit son petit sourire sec ; Blanche Picard se tourna vers elle et répéta sévèrement : « Il écrira ! Il est fait pour écrire. »[205]

---

[202] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 86.
[203] *Ibid.*, p. 83.
[204] *Ibid.*
[205] *Ibid.*

Le soir, lorsqu'elle le couchait, sa mère confirmait sa vocation : « Mon petit bonhomme écrira ! »[206] Son grand-père ne le croyait pas, mais il répétait les mêmes mots. Pas de surprise : c'était la confirmation de sa vocation par le grand-père qui était décisive[207] :

> Car elle était réelle, ma vocation, je ne pouvais en douter puisque le grand prêtre s'en portait garant[208].

Cette vocation était presque religieuse—pas étonnant pour un enfant si religieux que Jean-Paul[209]—c'était une « mission d'écrire »[210] reçue des autres, mais qu'il a choisie lui-même[211]. Elle était non seulement une autre imposture, mais une nouvelle objectivation : « [J]e découvris que le Donateur, dans les Belles-Lettres, peut se transformer en son propre Don, c'est-à-dire en objet pur »[212]. Elle avait cependant son prix : « [I]l fallut renoncer à moi-même »[213].

Nous ne pouvons entrer dans plus de détails, mais cela suffit pour mettre en lumière la dialectique dans laquelle s'est forgé son choix originel et comment ce choix a évolué pour devenir un autre choix : le choix d'écrire. Avant de conclure, il y a un autre aspect à relever : la vie de Flaubert, nous l'avons vu, témoigne d'une forme qui pourrait de prime abord sembler simplement cyclique. Son premier refus d'imiter Achille réapparaît plus tard

---

[206] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 83.
[207] Voir *Ibid.*, p. 74, 88.
[208] *Ibid.*, p. 92.
[209] « Petit-fils de clerc, je suis, dès l'enfance, un clerc ; j'ai l'onction des princes d'Église, un enjouement sacerdotal. Je traite les inférieurs en égaux : c'est un pieux mensonge que je leur fais pour les rendre heureux et dont il convient qu'il soient dupes jusqu'à un certain point », *Ibid.*, p. 16 ; « [J]e fus préparé de bonne heure à traiter le professorat comme un sacerdoce et la littérature comme un passion », *Ibid.*, p. 23 ; « Mais l'humanisme de Karl, cet humanisme de prélat, je m'en suis débarrassé du jour où j'ai compris que tout homme est tout l'homme », *Ibid.*, p. 36 ; « 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. On ne me la refusait pas : élevé dans la foi catholique, j'appris que le Tout-Puissant m'avait fait pour sa gloire : c'était plus que je n'osais rêver », *Ibid.*, p. 52.
[210] *Ibid.*, p. 92.
[211] *Ibid.*, p. 93.
[212] *Ibid.*, p. 105
[213] *Ibid.*, p. 87.

au collège et encore plus tard lorsqu'il devient adulte. Une compréhension de la dialectique montre que la réalité est plus complexe. En effet, ce phénomène nous permet de voir le mouvement de la *praxis* qui dépasse en conservant les changements qui ne sont autre que des déviations ayant pour source les conditions réelles antérieures[214].

Ce dépassement, Sartre l'appelle aussi une « coloration interne du projet »[215], comme nous disions tout à l'heure. Il faut ajouter que « ce dépassement n'est pas un mouvement instantané, c'est un long travail ; chaque moment de ce travail est à la fois dépassement et, dans la mesure où il se pose pour soi, la pure et simple subsistance de ces déviations à un niveau donné d'intégration : par cette raison, une vie se déroule en spirales ; elle repasse toujours par les même points mais à des niveaux différents d'intégration et de complexité »[216].

« Une vie se déroule en spirales » : c'est la manière de comprendre certains points que Sartre repère dans sa propre vie. Désir de plaire par émerveillement et choix d'écrire. Ils ne sont que deux points sur la spirale de sa vie à des niveaux différents. Il faut en ajouter un troisième. Il s'agit du moment où son imposture devient son caractère. Avec la guerre de 14 et son entrée au petit-lycée de Henri IV, Sartre oublie l'écriture le temps de quelques

[214] Nous lisons dans *Questions de méthode* : « Si l'on veut donner toute sa complexité à la pensée marxiste, il faudrait dire que l'homme, en période d'exploitation, est *à la fois* le produit de son propre produit et un agent historique qui ne peut en aucun cas passer pour un produit. Cette contradiction n'est pas figée, il faut la saisir dans le mouvement même de la *praxis* ; alors, elle éclairera la phrase d'Engels : les hommes font leur histoire sur la base des conditions antérieures (au nombre desquelles il faut compter les caractères acquis, les déformations imposées par le mode de travail, l'aliénation, etc.) mais ce sont *eux* qui la font et non les conditions antérieures : autrement, ils seraient les simples véhicules de forces inhumaines qui régiraient à travers eux le monde social. Certes, ces conditions existent et ce sont elles, elles seules, qui peuvent fournir une direction et une réalité matérielle aux changements qui se préparent ; mais le mouvement de la *praxis* humaine les dépasse en les conservant ». J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 82.
[215] *Ibid.*, p. 98.
[216] *Ibid.*

années. C'est à ce moment où il devient ce que jusqu'alors n'était qu'une croyance :

> Pendant deux ans ces événements et ces rencontres suspendirent mes ruminations sans en éliminer la cause. De fait, en profondeur, rien n'avait changé : ce mandat en moi déposé par les adultes sous pli scellé, je n'y pensais plus mais il subsistait [...] 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 [...] 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[217].

Ce troisième point est, en un certain sens l'aboutissement de son choix originel et en est la conséquence tout naturelle. On peut y voir le parallèle avec la décision de Flaubert d'écrire, ce qui était un développement plus tardif de son choix d'être différent d'Achille.

Cette courte étude des *Mots* nous a permis de voir comment Sartre fait de soi-même l'objet de sa réflexion, en employant les mêmes méthodes déployées dans son portrait de Jean Genet et de Flaubert, aussi bien que dans d'autres portraits.

Se saisir comme objet de la réflexion n'a pourtant pas la même valeur qu'une analyse d'un autre. C'est la manifestation d'une réflexion sur soi, méthodique et ordonnée, qui a pour but la compréhension, comme dans les autres cas, mais cette fois la compréhension de soi permet de se changer. C'est un événement épochal.

[217] J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 124.

Conclusion

Nous avons commencé notre étude par quelques interrogations sur le rôle que joue la réflexivité dans le geste autobiographique de Sartre. Ce qu'il écrivait dans le *Cahier Lutèce* nous semblait le meilleur point de départ pour nos recherches. Mais, pour comprendre cette citation, aussi courte qu'elle soit, il fallait déployer une étude encore plus vaste. Ainsi, nos recherches nous avaient amené à repérer plusieurs éléments fondamentaux de la pensée sartrienne : autant certains concepts de la phénoménologie sartrienne—dont le *cogito* préréflexif, le Je transcendant, et l'épochè—que deux méthodes—la psychanalyse existentielle et la méthode dialectique.

Ce travail préparatoire nous a permis d'entrer dans une analyse plus profonde de la réflexivité sartrienne ainsi que dessiner les contours d'une version sartrienne de l'épochè. Nous avons pu voir que les deux méthodes déjà évoquées découlent de sa conception de la réflexion et du psychique en ceci qu'elles sont chacune une manière d'analyser le projet de l'homme et son choix originel. Ayant chacune le même objet d'analyse, elles sont différentes mais complémentaires. Finalement, nous avons conclu que le geste autobiographique est une sorte d'épochè.

Nous souhaitons nous attarder un peu plus longuement sur la question de l'épochè sartrienne. Comme le fait remarquer Philippe Cabestan dans son

livre *L'être et la conscience*[218], dès lors que l'on tâche de répondre à la question, Qu'est-ce que la réduction sartrienne, toute tentative à y répondre « se révèle rapidement délicate »[219]. Il a bien raison. En effet, Sartre parle de la réduction et de l'épochè dans plusieurs ouvrages, en commençant par *La transcendance de l'Ego*, mais il ne les expose pas de la manière aussi précise que Husserl. En réponse à cette question, Philippe Cabestan fournit trois réponses, ou plutôt il relève trois « moments » de la réduction chez Sartre.

La première réponse a trait à la réflexion pure. D'après Cabestan, la réflexion pure s'avère un équivalent de la réduction phénoménologique. Nous le citons : « la réduction se confond purement et simplement avec la réflexion pure, et il faut alors tenir pour synonymes, comme Sartre du reste semble parfois le faire, la réduction dite phénoménologique et la réflexion pure »[220]. S'appuyant sur une citation de la fin de *La transcendance de l'Ego*[221], Cabestan en tire la conclusion suivante : « [L]a réduction phénoménologique, *alias* la réflexion pure, nous dévoile la spontanéité de la conscience, tout en échouant [...] à la saisir dans sa pureté impersonnelle. C'est elle que nous rencontrons dans les recherches relevant de la psychologie phénoménologique »[222].

Par réduction on entend, deuxièmement, l'épochè comme angoisse. Nous en avons déjà suffisamment parlé. Il suffit de souligner une fois de plus,

[218] P. CABESTAN, *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia, 2004.
[219] *Ibid.*, p. 307.
[220] *Ibid.*, p. 308.
[221] Nous citons le texte souligné par Cabestan : « On peut même supposer une conscience opérant *un acte réflexif pur* qui la livrerait à elle-même comme spontanéité non-personnelle. Seulement il faut considérer que *la réduction phénoménologique* n'est jamais parfaite », J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, p. 73, cité en *Ibid.*
[222] P. CABESTAN, *L'être et la conscience*, *op. cit.*, p. 308.

que comme le dit Cabestan, cette angoisse est une « épreuve existentielle »[223]. C'est la raison pour laquelle on peut l'appeler une épochè existentielle.

Passons à la troisième réponse. Il faut entendre par cette dernière la mise hors circuit husserlienne, d'inspiration cartésienne. Nous avons déjà souligné que la différence entre Sartre et Husserl repose dans le fait que Sartre n'exclut pas l'Ego de cette réduction transcendantale. Bien que l'on puisse remarquer que Sartre ne s'intéresse guère à cet aspect de la réduction après *La transcendance de l'Ego*, il est une démarche absolument nécessaire pour arriver à son *cogito* préréflexif et donc de fonder sa philosophie.

Ces trois moments, nous les avons exposés lors de notre étude. Ils sont tous les trois essentiels pour comprendre le geste autobiographique de Sartre. La réduction transcendantale nous a donné accès à un champ transcendantal pré-personnel et nous a révélé que le Je est un objet transcendant, mondain, qui possède une pseudo-spontanéité. Cette réduction a mis en lumière la réflexion dont la réflexion pure est sa forme originelle et idéale. Pour y accéder il faut un acte de l'épochè à proprement parler. Cet acte, ou plutôt cet événement existentiel, se confond avec l'angoisse. Il peut prendre de nombreuses formes dont, par exemple, l'abjection chez Genet.

Bien que Cabestan distingue l'angoisse de la réduction transcendantale, nous avons voulu faire l'argument que cette angoisse mène à une mise hors circuit du moi entendu en le sens de « mon possible ». Barrer ce moi, c'est gagner l'accès à la réflexion pure. Même si on peut distinguer l'angoisse de la mise hors circuit de moi, ils vont au moins de pair. Il nous semble, pour aller plus loin, qu'ils sont deux mouvements de la même épochè.

[223] P. CABESTAN, *L'être et la conscience*, *op. cit.*, p. 309.

À l'horizon de tout ce que nous venons d'évoquer on peut apercevoir sans aucune difficulté l'influence cartésienne. En effet, l'œuvre sartrienne témoigne d'une dette très forte envers Descartes : en particulier en ce qui concerne le *cogito*. Sartre, comme Descartes, est convaincu qu'il faut toujours partir du *cogito*. Les références sont trop nombreuses à citer, il suffirait de rassembler quelques exemples.

Une analyse du *cogito* forme la base de *La transcendance de l'Ego*, comme nous l'avons vu, et Sartre fait référence à plusieurs reprises au *cogito* de Descartes, notamment en forme de résumé à la fin de cet essai[224]. Par ailleurs, dans *L'être et le néant*, le *cogito* comme point de départ est souvent mis en lumière. Dans la section sur autrui, Sartre esquisse longuement la doctrine de Husserl, Hegel et Heidegger pour finir par parler de Descartes et du *cogito*. En résumant sa position sur Hegel, Sartre écrit : « … l'échec de Hegel nous a montré que le seul départ possible était le *cogito* cartésien. Lui seul nous établit, d'ailleurs, sur le terrain de cette nécessité de fait qui est celui de l'existence d'autrui. Ainsi ce que nous appelions, faute de mieux, le *cogito* de l'existence d'autrui se confond avec mon propre *cogito*. Il faut que le *cogito*, examiné une fois de plus, me jette hors de lui sur autrui… »[225].

Aussi pourrait-on noter que Sartre fait référence à plusieurs reprises à Descartes dans *Cahiers pour une morale*, au regard par exemple de la *causa sui*, comme on le voit ici : « C'est le sens même de la *création continuée* chez Descartes. Il a bien vu que l'Être, si sa création n'est pas continue, *ou bien*

[224] J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 72-74.
[225] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 290.

retombe au Néant *ou bien* dans une contingence qui rend son créateur inutile »[226].

Bien évidemment, l'influence cartésienne vient, en part, à travers la philosophie de Husserl. C'est la raison pour laquelle nous terminerons sur lui. Lors de son discours prononcé en Sorbonne, repris et publié plus tard en forme des *Méditations cartésiennes*, Edmund Husserl évoqua le rôle que devraient jouer les *Méditations métaphysiques* de Descartes dans le développement de toute philosophie. En effet, elles doivent, d'après lui, servir d'archétype pour guider tout nouveau philosophe dans la formation de sa pensée :

> Die Cartesianischen Meditationen wollen also nicht eine bloß private Angelegenheit des Philosophen Descartes sein, geschweige denn eine bloße eindrucksvolle literarische Form für eine Darstellung erster philosophischer Begründungen. Sie zeichnen vielmehr das Urbild der notwendigen Meditationen eines jeden anfangenden Philosophen, aus denen allein eine Philosophie ursprünglich erwachsen kann.[227]

Ainsi, Husserl exhorte tout philosophe débutant à reprendre le projet cartésien et le fait sien par une réécriture des méditations métaphysiques à sa façon. Le modèle cartésien ici souligné n'est pas un contenu, il ne s'agit pas d'un appel à répéter la doctrine de Descartes. Il s'agit plutôt d'une orientation philosophique qui devrait diriger la pensée du philosophe.

On pourrait se demander si Sartre a ainsi compris l'acte philosophique. Pour y répondre, il faudrait une analyse approfondie de son rapport à Descartes, mais pourrait-on dire déjà que son geste autobiographique est un acte, modifié bien sûr, du doute cartésien ?

---

[226] J.-P. SARTRE., *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 160. Il est intéressant de noter par ailleurs que Sartre parle de l'Ego en termes d'une création continuée : « l'Ego maintient ses qualités par une véritable création continuée », *Ibid., La transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 60-61.

[227] E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Meine, 2012, p. 4 (44).

Bibliographie

Monographies

ASTRUC A. et CONTAT M., *Texte intégral du film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*, Gallimard, 1977.

BARD, X., *Pour une lecture critique de* La transcendance de l'Ego. *Contribution à l'examen des consciences non-thétiques*, Paris, L'Harmattan, 2002.

CABESTAN P., *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia, 2004.

———, *Dictionnaire Sartre*, Paris, Ellipses, 2009.

CONTAT M. (dir.), *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots. *Genèse d'une autobiographie*, Paris, PUF, 1996.

CORNILLE J.-L., *Nauséographie de Sartre*, Paris, L'Harmattan, 2007.

DE COOREBYTER, V., *Sartre face à la phénoménologie. Autour de 'L'intentionnalité' et de 'La transcendance de l'Ego'*, Bruxelles, Ousia, 2000.

DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, trad. par F. KHODOSS, Paris, PUF, 2016.

ERFANI F., *Aesthetics of Autonomy. Ricœur and Sartre on Emancipation, Authenticity, and Selfhood*, Plymouth (Royaume Uni), Lexington Books, 2011.

ERIBON D., *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999.

———, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet,* Paris Fayard, 2001.

HENRY M., *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003.

HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. par P. RICŒUR, Paris, Gallimard, 1950.

———, *Méditations cartésiennes*, G. Peiffer et E. Levinas (trans.), Paris, Vrin, 2014.

———, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Meine, 2012.

IDT G., Les Mots *: une autocritique 'en bel écrit'*, Paris, Belin, 2001.

LAVIGNE J.-Fr. (éd.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.

LYOTARD, J.-F., *La phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2011.

MOUILLIE, J.-M., *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, P.U.F., 2000.

MÜNSTER, A., *Sartre et la praxis: Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, Paris, L'Harmattan, 2005.

PRIEST, S., *The Subject in Question. Sartre's Critique of Husserl in* The Transcendance of the Ego, Londres, Routledge (Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy), 2000.

ROUGER, F., *Le Monde et le Moi. Ontologie et système chez le premier Sartre*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

SARTRE, J.-P., *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Ed. par V. DE COOREBYTER, Paris, Vrin, 2003 (1934).

———, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard (tel), 1943.

———, *Baudelaire*, Paris, Gallimard (Les essais), 1975 (1947).

———, *Situations, I,* Paris, Gallimard, 1947.

———, *Saint Genet. Comédien et martyr*, Paris, Gallimard (tel), 1952.

———, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Paris, Gallimard (Arcades), 1986 (1952-53).

———, *Les Mots*, Paris, Gallimard (Pléiade), 2010 (1964).

———, *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964.

———, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

———, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard (tel), 1986 (1957).

———, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985 (1960).

———, *L'idiot de la famille*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1988 (1971).

———, *Situations, IX. Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972.

———, *Situations, X,* Paris, Gallimard, 1976.

———, *Situations III. Littérature et engagement*, Paris, Gallimard, 2013.

Articles et chapitres d'ouvrages

CHIANTARETTO, J.-F., « 'Les Mots'. Une lecture psychanalytique » dans *Ibid.*, *De l'acte autobiographique. Le psychanalyste et l'écriture autobiographique*, Seyssel, Champ Vallon, 1995, p. 181-236.

CONTAT M., « Introduction : une autobiographie politique ? » dans *Ibid.* (dir.), *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots. *Genèse d'une autobiographie*, Paris, PUF, 1996, p. 1-41.

DE COOREBYTER V., « Sartre ou l'ambition de penser contre soi », Politique, 75, 2012, en ligne sur http://politique.eu.org/spip.php?article2488, consulté le 1 mai 2017.

FLAJOLIET A., « Sartre's Phenomenological Anthropology between Psychoanalysis and '*Daseinsanalysis*' » *Sartre Studies International* (1 juin, 2010) : 40-59.

HATZENBERGER A., « Réflexion complice et réflexion purifiante chez Sartre et Heidegger », *Philosophiques* 251 (1998) : 63–71.

HUERTAS-JOURDA J., « The Place of Les Mots in Sartre's Philosophy », *The Review of Metaphysics* 21 (1968) : 724-74.

LEJEUNE P., « L'ordre d'une vie » dans M. CONTAT (dir.), *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots. *Genèse d'une autobiographie*, Paris, PUF, 1996, p. 49-120.

———, « Le point final de l'autobiographie : l'épilogue des *Mots* » dans C. DUCHET et I. TOURNIER (dir.), *Genèses des fins. De Balzac à Beckett, de Michelet à Ponge*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1996. p. 29-43.

LOUETTE J.-F., « Écrire l'universel singulier » dans M. CONTAT (dir.), *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots. *Genèse d'une autobiographie*, Paris, PUF, 1996, p. 373-416.

MAYER N., « *Baudelaire* et *Mallarmé* de Jean- Paul Sartre ou la captivité affective », *Sartre Studies International* (1 décembre, 2013) : 78-96.

SARTRE J.-P., « Le séquestré de Venise » dans *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 291-346.

———, « Saint Georges et le dragon » dans *Situations IX. Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972, p. 202-226.

———, « Qu'est-ce que la littérature ? » dans *Situations III. Littérature et engagement*, Paris, Gallimard, 2013, p. 15-267.

———, « La liberté cartésienne » dans *Situations, I,* Paris, Gallimard, 1947, p. 314-335.

SHERINGHAM M., « Existentialist Autobiography » dans *Ibid.*, *French Autobiography. Devices and Desires : Rousseau to Perec*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 202-245.

SICARD M., « Approches du Tintoret », article sur son site personnel, http://michel-sicard.fr/textes/sartre/approches-tintoret-2005.pdf, 2005.

Table des Matières

Introduction **1**

Préliminaires **6**

Les découvertes du cogito *préréflexif et de l'Ego transcendant* . . . **7**

Le doute cartésien et l'épochè phénoménologique **15**

La psychanalyse existentielle **20**

La méthode dialectique **22**

Réflexion créatrice et angoisse **24**

La distinction entre la réflexion pure et la réflexion impure **25**

L'Ego : objet de la réflexion impure **29**

L'angoisse **40**

Une double méthodologie **44**

***Les Mots* : Une autobiographie épochale** **55**

Conclusion **70**

Bibliographie **75**