



CLASSIQUES  
GARNIER

---

La conscience et la mort: Le premier Sartre, Bergson, Freud et Ferenczi

Author(s): Grégory Cormann

Source: *Études sartriennes*, 2014, No. 17/18, Repenser l'"Esquisse d'une théorie des émotions" (2014), pp. 199-245

Published by: Classiques Garnier

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/45064066>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Classiques Garnier is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Études sartriennes*

JSTOR

## La conscience et la mort

### Le premier Sartre, Bergson, Freud et Ferenczi

Grégory Cormann

Dès 1934, à la fin de *La Transcendance de l'Ego*, Sartre complique sa philosophie de la conscience – son cartésianisme – d'un « hommage<sup>1</sup> » appuyé à la psychanalyse. La psychanalyse s'est en effet efforcée de comprendre pourquoi « l'homme a l'impression de s'échapper sans cesse, de se déborder, de se surprendre<sup>2</sup> ». Certes, il ne peut s'agir pour Sartre d'expliquer ce débordement angoissant de la conscience par la « thèse » de l'inconscient ; il n'en reste pas moins que la psychanalyse peut arguer d'une « intuition juste »<sup>3</sup> : la critique de l'Ego, cette « fausse représentation » de soi constituée par la conscience et par laquelle, pourtant, celle-ci se laisse « hypnotiser »<sup>4</sup>. En chemin, la phénoménologie s'affiche comme une discipline résolument pratique. La réduction est présentée comme une conversion capable – ce sont les derniers mots du premier travail important de Sartre – de « fonder philosophiquement une morale et une politique absolument positives<sup>5</sup> ». La psychanalyse met sur la voie de cette éthique de la phénoménologie qui consiste à assumer cette « angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter<sup>6</sup> », en même temps que les « théoriciens d'extrême-

<sup>1</sup> V. de Coorebyter, dans J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Vrin, Paris, 2003, p. 195, n. 95.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre dans *ibid.*, p. 128.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 130.

gauche » – Sartre pense certainement à Politzer et à Nizan – mettent au défi les phénoménologues de (re)plonger l'homme dans les « dangers » du monde et de donner « tout leur poids à ses angoisses et à ses souffrances, à ses révoltes aussi »<sup>7</sup>. C'est ce que Sartre appelle le « réalisme » de la phénoménologie. À l'opposé, l'idéalisme, que Sartre impute à Brunschvicg, « ne rencontre jamais de résistances extérieures » : il livre un monde dans lequel « la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d'unification des idées »<sup>8</sup>.

Compte tenu du fait que Sartre entreprend par la suite de mettre en œuvre ce programme phénoménologique et d'élaborer un « nouveau traité des passions<sup>9</sup> », dont *L'Être et le Néant* reformule les questions à partir de la psychanalyse existentielle, quelle place faut-il accorder au débat avec la psychanalyse dans ce programme ? On peut s'étonner que, jusqu'à présent, la question n'ait guère retenu l'attention des commentateurs de Sartre. Quels livres de Freud ont-ils été lus par Sartre ? La meilleure réponse qu'on puisse formuler aujourd'hui est que nous n'en savons rien. Peut-être les spécialistes de Sartre (et de Freud) considèrent-ils qu'il n'y a rien à tirer de ce type d'enquête. Pourquoi passer du temps à répondre à une question qui semble réglée d'avance ? Sartre a peut-être lu Freud, mais il ne pouvait rien y trouver : il n'en était pas capable, et il n'en avait nul besoin.

Nous aimerions donner ici quelques gages à l'hypothèse opposée, selon laquelle Sartre a été un lecteur attentif de Freud dans les années 1930. Il le déclare lui-même dans un entretien de 1975 où il dit avoir lu Freud dès la classe de philosophie et ses premières années à l'École normale supérieure, avant d'ajouter : « [...] j'ai approfondi pendant mes années de professorat la doctrine de Freud, toujours séparé de lui d'ailleurs par son idée de l'inconscient<sup>10</sup>. » Nous nous appuierons

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *Situations, I*, Gallimard, Paris, 2005, p. 32.

<sup>10</sup> J.-P. Sartre, « Une vie pour la philosophie », entretien avec O. Pucciani, S. Gruenheck et M. Rybalka repris dans *Le Magazine littéraire*, n° 384, 2000, p. 42.

essentiellement sur l'*Esquisse d'une théorie des émotions* et sur les *Carnets de la drôle de guerre*, où Sartre se révèle être un excellent – quoique étonnant – historien de la philosophie contemporaine, plus précisément ce qu'on pourrait appeler son archéologue. Avant *L'Être et le Néant*, ces ouvrages de Sartre – malgré le caractère partiel de ce qui nous en a été transmis, malgré des développements apparemment rapides, presque allusifs – se présentent comme une sorte de synthèse des principales herméneutiques totalitaires de la « réalité humaine » par rapport auxquelles Sartre élabore sa phénoménologie de *l'homme en situation*<sup>11</sup>.

Sur le chemin emprunté ici, quelques points de repère et d'appui doivent être rappelés. Par des voies différentes, Jean-François Louette et Jean Bourgault ont cherché à débrouiller la relation de Sartre avec Freud. Leurs démarches sont comparables et complémentaires. Elles sont toutes deux rétrospectives : il s'agit pour eux de relire cette relation à partir de l'insistance de Freud dans l'œuvre du second Sartre, comme *Les Séquestrés d'Altona* (1959) ou *L'Idiot de la famille* (1971-1972). Mais elles récapitulent l'œuvre sartrienne à partir de préoccupations différentes. Celle, plus littéraire, de J.-F. Louette considère « l'influence freudienne<sup>12</sup> » sur la création sartrienne dans *Les Séquestrés*

<sup>11</sup> Nous avons montré ailleurs que Sartre élabore sa philosophie par la production de synthèses originales des grandes pensées qui lui sont contemporaines. *L'Esquisse d'une théorie des émotions* apparaît ainsi comme la synthèse de la première réception de Heidegger en France, en même temps que le même ouvrage donne une interprétation totalisante des principaux travaux de Marcel Mauss bien avant la publication du recueil *Sociologie et Anthropologie*. Voir G. Cormann, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VIII, n° 1, 2012, p. 286-302 ; « Sartre, Heidegger et les *Recherches Philosophiques* – Koyré, Levinas, Wahl. Éléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine », dans G. Cormann et O. Feron (éd.), *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Ousia, 2014, p. 135-166.

<sup>12</sup> J.-F. Louette, « Du Scénario Freud aux Séquestrés d'Altona », dans *Traces de Sartre*, Ellug, Paris, 2009, p. 271.

d'*Altona*, mais aussi dans les nouvelles du *Mur*, comme Geneviève Idt y avait jadis insisté. Certains personnages, certaines scènes, l'organisation d'une nouvelle, voire la cohérence même du recueil sartrien constituent des « variations » produites par Sartre sur la base des différents cas étudiés par Freud dans ses *Cinq Psychanalyses*, qui avaient fait l'objet de plusieurs traductions en français<sup>13</sup>. La lecture de J. Bourgault, plus philosophique, s'intéresse pour sa part à l'herméneutique sartrienne, à la théorie de la lecture qu'on peut y trouver et qui exige de Sartre qu'il « s'expose à l'écriture<sup>14</sup> ». Se plaçant dans les pas de Derrida<sup>15</sup>, J. Bourgault en vient finalement à rapprocher l'herméneutique sartrienne de la « spéculation » au sens que Freud donne à ce terme dans *Au-delà du principe de plaisir*. L'opposition de Sartre se ferait ainsi reconnaissance, à travers Derrida, de ce qu'elle a critiqué jusqu'au bout chez Freud : son biologisme<sup>16</sup>. Les détours par la physiologie, dont Derrida rappelle qu'ils sont thématiques par Freud lui-même dans l'incertitude de leurs résultats, auraient ainsi constitué pour Sartre un principe méthodologique négatif, invitant à *ne jamais achever l'interprétation* d'un texte. Qu'est-ce que Sartre doit alors à Freud ?

<sup>13</sup> Élisabeth Roudinesco a fait le relevé des très nombreuses traductions de Freud en français de 1920 (date de la première traduction des *Cinq leçons sur la psychanalyse*) à 1940 : voir son *Histoire de la psychanalyse en France. T. 1, 1885-1939*, Fayard, Paris, 1994, p. 477-479. Dans un article récent, J.-F. Louette a soutenu l'hypothèse qu'on pouvait relire l'ensemble des nouvelles du *Mur* comme autant de variations autour du cas du Président Schreber : voir « À propos d'« Intimité » », *Europe*, n° 1014, 2013, p. 301.

<sup>14</sup> J. Bourgault, « "On n'est pas impunément le fils de la belle Madame Le Poittevin". Une lecture sartrienne du complexe d'Œdipe », *Les Temps Modernes*, n° 674-675, juillet-octobre 2013, p. 125.

<sup>15</sup> Voir J. Derrida, *La Carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1980, p. 408.

<sup>16</sup> Rappelons les termes de l'entretien de 1970 accordé à la *New Left* : « Aujourd'hui encore, [...] je reste choqué par une chose qui était inévitable chez Freud : son recours au langage physiologique et biologique pour exprimer des idées qui n'étaient pas transmissibles sans cette médiation. » Cf. J.-P. Sartre, *Situations, IX*, Gallimard, Paris, 1972, p. 105.

Il semble [...] avoir trouvé en Freud un discours ouvert sur la contingence, sur l'étrangeté du monde, dont il se pourrait bien que même l'équivoque (entre physiologie et herméneutique) lui ait été comme un encouragement, ou une sorte d'autorisation à refuser toute analyse qui prétendrait *achever* l'interprétation d'un texte. Une analyse interminable, en somme, ce serait ce que Sartre devrait à Freud<sup>17</sup>.

Peut-on trouver, chez Sartre, une confirmation de cet « encouragement » herméneutique ? Autrement dit, peut-on trouver dans l'œuvre philosophique du premier Sartre des traces précises de sa lecture de Freud ? Un article comme « Au-delà du principe de plaisir » joue-t-il un rôle dans l'élaboration d'ouvrages comme *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, qui se revendique d'une « herméneutique de l'existence<sup>18</sup> », ou *L'Être et le Néant*, qui s'achève en jetant les bases de la psychanalyse existentielle ? Peut-on, enfin, trouver chez Sartre une œuvre qui se présente comme la transposition des grands récits spéculatifs freudiens comme celui qui soutient l'affirmation de l'instinct de mort ?

*Approche de l'Esquisse d'une théorie des émotions :  
Bergson, Caillois, Freud et l'instinct de mort*

Dans sa notice sur l'article « Visages » pour le *Dictionnaire Sartre*, Annette Lavers assume un rapprochement inattendu entre l'article de Sartre et le thème freudien de la pulsion de mort. De part et d'autre, soutient-elle, il s'agit, selon la formule de Sartre, de « comprendre la guerre et l'injustice et nos ardeurs sombres et le sadisme et les grandes terreurs<sup>19</sup> ». Peut-être cela ne doit-il pas nous étonner outre mesure.

<sup>17</sup> J. Bourgault, « "On n'est pas impunément le fils de la belle Madame Le Poittevin" », *art. cit.*, p. 124.

<sup>18</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 2010, p. 14.

<sup>19</sup> J.-P. Sartre, « Visages », dans M. Contat et M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, p. 560. Voir A. Lavers, notice « Visages », dans F. Noudelmann et G. Philippe (éd.), *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion, Paris, 2004, p. 515.

Nous avons rappelé que, dès *La Transcendance de l'Ego*, Sartre se donnait pour tâche de saisir l'homme dans la guerre. En 1939, il répète cette ambition au début de *l'Esquisse d'une théorie des émotions* : la phénoménologie « prend l'homme dans le monde, tel qu'il se présente à travers une multitude de situations : au café, en famille, à la guerre<sup>20</sup> ». Il en va donc de même chez Sartre – et les *Carnets de la drôle de guerre* ne feront que souligner cette proximité – que chez Freud dont l'ouverture d' « Au-delà du principe de plaisir » témoigne du fait que sa spéculation, publiée en 1920, renvoie à la « guerre effroyable qui vient juste de terminer son cours » et aux « névroses traumatiques » qu'elle a provoquées<sup>21</sup>. L'article de Freud est rapidement traduit en français par Samuel Jankélévitch dans les *Essais de psychanalyse*. En guise de confirmation, le recueil se termine par l'article de Freud de 1915 sur « Quelques considérations actuelles sur la guerre et sur la mort ». Il s'agissait alors pour Freud de s'interroger sur l'attitude à l'égard de la civilisation et de la mort que la régression constituée par la guerre moderne nous impose.

Vingt-cinq ans plus tard, alors que la Seconde Guerre mondiale approche, il semble bien que Sartre se soit tourné vers les réflexions de Freud sur la guerre. Sartre ferait donc déjà dans « Visages » et dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* ce qu'il fera de façon systématique dans son Journal de guerre en réfléchissant sur son être-en-guerre à partir des récits et des journaux d'écrivains qui ont connu la Première Guerre mondiale. Tout concourt à cette transposition. Pour Freud, qui n'est pas mobilisé en 1914, la guerre est pourtant un moment critique : deux de ses fils sont mobilisés, et c'est aussi le cas de nombre de ses élèves. En 1919 paraît un petit volume collectif sur *Les Névrotes de guerre*, dans lequel Freud introduit des contributions de Karl Abraham, Sandor Ferenczi et Ernst Simmel qui avaient été mobilisés et qui ont servi comme médecins sur le front<sup>22</sup>. La célèbre correspondance avec

<sup>20</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 17.

<sup>21</sup> S. Freud, *Essais de psychanalyse* (1927), Payot, Paris, 1965, p. 10.

<sup>22</sup> Voir, en français, S. Freud, S. Ferenczi et K. Abraham, *Sur les névrotes de guerre*, Payot, Paris, 2010 (le texte d'E. Simmel n'est pas repris).

Einstein, immédiatement diffusée en français, s'inscrit dans la continuité de ces réflexions freudiennes sur la guerre<sup>23</sup>.

Sartre connaissait probablement ces textes de Freud. En tout cas, il avait lu les *Essais de psychanalyse*. On doit aussi considérer que ces textes ont pu assez largement circuler dans des cercles proches de celui de Sartre. À la même époque, en 1937, le célèbre article de Roger Caillois sur « La mante religieuse » cite à la fois « Au-delà du principe de plaisir » et *Pourquoi la guerre ?* Dans son article, Caillois passe presque subrepticement d'une référence à Bergson à la reprise des thèses freudiennes. Au plus net, il s'agit pour lui de glisser d'une réflexion originale sur l'instinct à une autre. La comparaison des sociétés humaines et des sociétés d'insectes, que Bergson place aux deux « extrémités divergentes, mais également évoluées, du développement biologique<sup>24</sup> », permet à l'auteur de *L'Évolution créatrice* d'identifier chez l'homme ce qu'il appelle un *instinct virtuel* ou encore une *fonction fabulatrice*<sup>25</sup>. Pour Caillois, cela signifie que « le chemin

<sup>23</sup> S. Freud, « Lettre à Einstein », dans *Pourquoi la guerre ?*, trad. B. Briod, Stock, Paris, 1933.

<sup>24</sup> R. Caillois, « La mante religieuse » (1937), dans *Œuvres*, « Quarto », Gallimard, Paris, 2008, p. 202. L'article est d'abord publié dans la revue *Mesures*, où Sartre publie à son tour « La Chambre » en 1938 et où Kojève publie, début 1939, sa célèbre traduction de l'extrait de la *Phénoménologie de l'Esprit* sur la dialectique du maître et de l'esclave. Sartre a aussi pu lire l'article de Caillois dans le recueil *Le Mythe et l'Homme* paru chez Gallimard en 1938, dont il cite dans les *Carnets de la drôle de guerre* l'article sur « Paris, mythe moderne ».

<sup>25</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), « Quadriga » (éd. critique par Frédéric Keck et Ghislain Waterlot), PUF, Paris, 2008, p. 23 (pour l'introduction du concept d'instinct virtuel) et p. 111 (pour la fabulation). Bergson introduit le concept d'instinct virtuel au premier chapitre des *Deux Sources*, mais c'est seulement au chapitre suivant, consacré à la religion statique, qu'il définit ce qu'il appelle aussi les « instincts intellectuels » de l'humanité, à savoir des « réactions défensives contre ce qu'il y aurait d'exagéré et surtout de prématurément intelligent dans l'intelligence » (p. 168), à savoir les caractères dissolvants, individualisants, inquiétants ou déprimants de celle-ci.



est continu<sup>26</sup> » de l'insecte à l'homme, des comportements du premier aux mythes du second. C'est cela qui explique selon lui la fascination des hommes pour la mante : « La mante dévore son mâle pendant le coït, l'homme imagine que des créatures féminines le dévoreront après l'avoir attiré dans leurs bras. Il y a la différence de l'acte à la représentation, mais la même orientation biologique organise le parallélisme et détermine la convergence<sup>27</sup>. » Caillois rapproche immédiatement son propos de la psychanalyse<sup>28</sup>. Dans l'aptitude au mimétisme des mantidés, il voit, par exemple, « le désir humain de réintégration à l'insensibilité originelle » – qu'il résume d'un mot de Flaubert qui fera plus tard fortune chez Sartre : « être la matière !<sup>29</sup> » – ou, plus précisément, une « esquisse de retour à l'inanimé »<sup>30</sup>. Quelques pages plus loin, Caillois convoque explicitement « Au-delà du principe de plaisir » et la « Lettre sur la guerre » de 1933 qui en reconduit la thèse principale :

Avec une petite dépense de spéculation, écrit Freud, nous en sommes arrivés à concevoir que cette pulsion agit au sein de tout être vivant

<sup>26</sup> R. Caillois, « La mante religieuse », *art. cit.*, p. 203.

<sup>27</sup> Caillois ajoute : « la généralité du thème chez l'homme n'est pas plus surprenante, car il faut bien attendre que la grande similitude de structure organique et de développement biologique de tous les hommes, jointe à l'identité des conditions extérieures de leur vie psychique, ait des répercussions considérables dans leur monde psychique, tende à y établir un minimum de réactions semblables, et engendre par conséquent chez tous les mêmes tendances affectives et conflits passionnels primordiaux » (p. 203).

<sup>28</sup> Ce rapprochement, qui peut sembler étonnant, peut se réclamer des intérêts des psychanalystes eux-mêmes pour la vie des insectes. Le premier numéro de la *Revue française de psychanalyse* publie une lettre à Freud, immédiatement traduite en français par Marie Bonaparte, qui accrédite ce type d'approche : voir L. R. Delves Broughton, « Vues analytiques sur la Vie des Abeilles et des Termites » (lettre à Freud du 7 août 1927), *Revue française de psychanalyse*, n° 1, 1927, p. 562-567, et R. Amouroux, « De l'entomologie à la psychanalyse », *Gesnerus*, n° 64, 2007, p. 219-230.

<sup>29</sup> R. Caillois, *art. cit.*, p. 205, n. 111.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 206.

et qu'elle tend à le vouer à la ruine, à ramener la vie à l'état de matière inanimée. Un tel penchant mériterait le nom d'instinct de mort<sup>31</sup>.

Dans d'autres articles repris dans *Le Mythe et l'Homme*, Caillois complique la théorie bergsonienne de l'instinct (virtuel)<sup>32</sup>. Il en est ainsi, par exemple, dans l'article « Fonction du mythe » qui est d'abord publié dans les *Recherches philosophiques* en 1936, où Caillois soutient que la puissance du mythe est « au-delà (ou en deçà, comme on voudra) de la force qui pousse l'être à persévérer dans son être, au-delà de l'instinct de conservation<sup>33</sup> ». Reprenant la même référence à *La Tentation de saint Antoine* de Flaubert, le même volume, dans le chapitre « Mimétisme et psychasthénie légendaire », reprend le thème psychanalytique d'une « sorte de regret de l'inconscience prénatale<sup>34</sup> » qui pourrait constituer, non seulement l'idéal de la psychasthénie, mais celui de la connaissance elle-même. Caillois enfonce le clou lorsqu'il parle d'une tendance à « l'inertie de l'élan vital » :

... à côté de l'instinct de conservation qui en quelque manière polarise l'être vers la vie, se révèle très généralement une sorte d'*instinct d'abandon* le polarisant vers un mode d'existence réduite, qui, à la limite, ne connaîtrait plus ni conscience ni sensibilité : l'*inertie de l'élan vital*, pour ainsi dire, cas particulier de la loi générale qui veut

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>32</sup> Pour une exploration de l'équivalent de l'instinct de mort chez Bergson lui-même, cf. G. Sibertin-Blanc, « Comment se fait-il que tout ne soit pas donné ? Attente, rythme et retard dans *L'évolution créatrice* », Ateliers franco-japonais sur *L'Évolution créatrice* de Bergson, 2007, [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu). Dans cet article, le rapprochement entre Freud et Bergson s'appuie aussi sur un renvoi à *La Carte postale* de Derrida.

<sup>33</sup> R. Caillois, « Le mythe et l'homme », *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, p. 257 ; repris sous le titre « Fonction du mythe » dans *Le Mythe et l'Homme* (1938), « Folio », Gallimard, Paris, 2002, p. 24, et dans *Œuvres*, p. 239.

<sup>34</sup> R. Caillois, « Mimétisme et psychasthénie légendaire », dans *Le Mythe et l'Homme*, p. 120.

que toute action engendre en se développant, et proportionnellement à ce développement, une réaction qui la contrarie<sup>35</sup>.

Si toutefois Caillois conclut son texte sur « La mante religieuse » par un retour prudent à son bergsonisme initial, les réserves qu'il formule envers la psychanalyse ne concernent pas tant son biologisme que les schémas interprétatifs sociologiques et historiques (« le particulier et l'anecdotique<sup>36</sup> ») privilégiés par les psychanalystes dans leur analyse des mythes. Caillois s'emploie donc à réserver « le détail » de ce type d'études en se limitant à rappeler que chez l'homme le mythe est « l'équivalent d'un acte »<sup>37</sup>. Les mythes humains sont dès lors l'ensemble des « réactions et constellations affectives primordiales » par lesquelles les hommes répondent aux exigences des « lois de la vie élémentaire »<sup>38</sup>.

Y a-t-il un rapport entre ces considérations de Caillois et la théorie phénoménologique des émotions de Sartre ? Peut-on y retrouver l'appui d'une double référence à Bergson et à Freud ? Le point est difficile. Malgré le bergsonisme de jeunesse de Sartre<sup>39</sup>, Bergson semble être le

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>36</sup> R. Caillois, « La mante religieuse », p. 210.

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>39</sup> Dans l'entretien déjà cité de 1975, Sartre raconte que son intérêt pour la philosophie est apparu en classe de khâgne lorsque son professeur lui a conseillé de travailler sur l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* : « J'ai trouvé dans ce volume la description de ce que je croyais être ma vie psychologique. J'en ai été saisi, c'est devenu un thème de réflexion pour moi. Je me suis dit que je ferai de la philo, envisageant alors tout simplement celle-ci comme une description méthodique des états intérieurs de l'homme, de la vie psychologique, le tout devant servir de méthode et d'instrument pour mes œuvres littéraires. » Cf. J.-P. Sartre, « Une vie pour la philosophie », *art. cit.*, p. 40. Sur les critiques du Sartre phénoménologue à Bergson, nous renvoyons à l'ouvrage classique de Florence Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Olms, Hildesheim, 2005.

grand absent de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Et la psychanalyse, qui travaille en sous-main les nouvelles « recherches philosophiques » en France dans les années 1930, ne semble qu'une étape préparatoire – elle bénéficie d'un chapitre séparé de l'*Esquisse* – dans l'élaboration de Sartre. Il faut pourtant relever que la question de la guerre est décisive dans le dernier ouvrage de Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Les capacités de destruction accrue des technologies mécaniques humaines rendent de plus en plus dangereuses, soutient-il, notre nature originelle qui consiste à nous préparer à la guerre et à assurer pour cela la participation disciplinée des individus au maintien de la cohésion sociale. Le dernier chapitre des *Deux Sources* ne revient donc pas sans motif sur ce que Bergson appelle l'« instinct de guerre<sup>40</sup> ». Peut-on rapprocher ces « Remarques finales » de l'instinct de mort ? Lorsque Bergson fait référence dans ces pages à la « “science psychique” » de l'« inconscient »<sup>41</sup>, on reconnaît d'abord ses préoccupations anciennes pour le spiritisme et pour la télépathie. Mais cette « *terre incognita* » dont on vient seulement de commencer « l'exploration » a des accents freudiens : Bergson soutient en effet que la recherche du « plaisir » signifie fondamentalement que les hommes ne sont absolument pas « sûrs de survivre » ; plus fondamentalement, son adresse finale consiste à interpeller l'humanité pour « voir d'abord si elle veut continuer à vivre »<sup>42</sup>. Rétroactivement, ces remarques finales attirent l'attention sur la présence fantomatique de Freud dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. On a récemment fait remarquer que Bergson discutait implicitement *Totem et tabou* dans son premier chapitre, alors que le second chapitre définit

<sup>40</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 307. Dans cette page, Bergson renvoie explicitement à la Première Guerre mondiale et à « celles qu'on entrevoit pour l'avenir ».

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 335-336.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 337-338. Les éditeurs scientifiques des *Deux Sources* font eux-mêmes référence à « Au-delà du principe de plaisir », mais à propos du passage précédemment évoqué (la page 307) et non des considérations finales du livre, qui semblent pourtant y faire une référence plus appuyée.

la fonction fabulatrice en s'appuyant sur la définition freudienne du fantasme<sup>43</sup>. Il nous paraît plus décisif d'attirer l'attention sur la place de la représentation de la mort dans la description que ce second chapitre fait de la fonction fabulatrice. Contrairement aux animaux, soutient Bergson, les hommes savent qu'ils doivent mourir<sup>44</sup>. Cette représentation de la mort risque bien de troubler les hommes et de les empêcher d'agir. Du coup, une compensation est nécessaire « pour rendre à la vie son élan<sup>45</sup> » – c'est le sens des représentations imaginaires produites par la fonction fabulatrice, qui consiste à peupler le monde d'intentions et à tourner les « événements vers l'homme<sup>46</sup> ». Il n'y a donc chez Bergson aucun désintéret pour la question de la mort. Il s'agit simplement que l'homme ne se laisse pas fasciner par elle, afin qu'il puisse agir, inscrire cette action dans la durée et la communiquer à autrui<sup>47</sup>. Toutefois, dans la mesure où les références de Sartre aux

<sup>43</sup> Voir les remarques des éditeurs scientifiques des *Deux Sources*, p. 378-379, n. 45 et 46 ; p. 417-418, n. 16.

<sup>44</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 135, 215-216. Bergson développe notamment ce point à partir de sa relecture de *La Mentalité primitive* de Lévy-Bruhl, dont il remarque, à propos des développements sur la causalité mystique, que les événements décrits par l'anthropologue concernent des événements humains ou qui ont une signification humaine, « plus spécialement encore la mort ou la maladie d'un homme » (p. 150).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>47</sup> Nous faisons écho ici, à larges traits, à l'important article d'A. Janvier, « Le problème de la mort et le statut de l'intelligence dans *L'Évolution créatrice* », *Annales bergsoniennes*, IV, 2008, p. 467-482. Dans cet article, Antoine Janvier établit que, dès *L'Évolution créatrice*, l'intuition bergsonienne n'ignore pas la mort. Il s'agit bien plutôt de comprendre que l'intuition « fait comme si la mort n'existait pas » : « L'intuition est intuition du tout vital parce qu'elle n'est ni l'instinct ni l'intelligence, et qu'elle se risque à jouer le tout. Elle dépasse ainsi une ligne singulière de l'évolution, comme si le tout était là, tout en sachant qu'il n'est pas donné. [...] Le "comme si" de l'intuition implique à la fois la prudence, qui ne refuse ou n'ignore pas la tension propre à la vie provoquée par la mort ; et l'insouciance, qui n'est pas obsédée par la

*Deux Sources de la morale et de la religion* sont rares et relativement tardives<sup>48</sup>, un autre détour s'impose si l'on veut accorder l'attention qu'ils requièrent aux rapports du jeune Sartre avec Freud, et prolonger du coup le repérage des spéculations freudiennes dans son œuvre : l'article de Lacan sur « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » qui propose une critique serrée de la fonction de l'instinct dans les théories psychanalytiques<sup>49</sup>. Ce n'est qu'à la condition d'un tel détour, strictement justifié, qu'on pourra comprendre la place qu'occupent *et Bergson et Freud* dans la mise au point de la phénoménologie sartrienne.

*L'Esquisse au miroir de Lacan : de la critique de l'instinct à la négativité de la conscience*

Dans son grand article de 1938, Lacan rapproche en effet à son tour la démarche bergsonienne et la psychanalyse. Dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, soutient-il, Bergson aurait donné la formule abstraite de la dynamique expérientielle du complexe d'Œdipe

---

victoire de la vie sur la mort, d'une "théorie [qui] voudrait tout embrasser". » Un « vitalisme radical » ne voit dès lors pas tant la mort comme un « danger » que comme « une alliée de circonstance » dans « la construction de formes comme autant de "lieux de passage", de "transmission" ou d' "échange" du tout vital » (p. 481-482).

<sup>48</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 117, 177. Nous réservons pour une autre étude une confrontation directe entre Sartre et Bergson, qui reviendra sur les rapports entre *l'Esquisse* et *Les Deux Sources de la morale et de la religion* ainsi que sur le respect, par Sartre, des critiques adressées par Bergson à l'idée de néant.

<sup>49</sup> Sartre a sans doute pris connaissance de ce texte dès sa publication dans *l'Encyclopédie française* en 1938 ; en tout état de cause, il le cite dès les *Cahiers pour une morale*, donc peu après *L'Être et le Néant*, sur le point décisif du stade du miroir : cf. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 380.

avec, d'une part, le « "tout de l'obligation" par quoi il désigne le lien qui clôt le groupe humain sur sa cohérence » et, d'autre part, « un élan transcendant de la vie dans tout mouvement qui ouvre ce groupe en universalisant ce lien »<sup>50</sup>. Bergson retrouverait ainsi, selon une approche sociologique, ce qui, dans « la psychologie de l'homme moderne<sup>51</sup> », « réalis[e] le plus humainement le conflit de l'homme avec son angoisse le plus archaïque<sup>52</sup> ». L'« expérience » – on pourrait dire l'expérience « critique » – que la psychanalyse a pu faire de la famille conjugale moderne a fait reconnaître que l'homme ne peut se comprendre que par les « antinomies qui constituent ses rapports avec la nature et avec la société »<sup>53</sup>. Il en va ainsi, par exemple, du complexe d'Œdipe dans lequel « le psychanalyste comme le sociologue peuvent reconnaître dans l'interdiction de la mère la forme concrète de l'obligation primordiale [et] démontrer un procès réel de l' "ouverture" du lien social dans l'autorité paternaliste<sup>54</sup> ». Pourtant, selon Lacan, le conflit œdipien ne constitue qu'une des « crises majeures de la réalité-humaine<sup>55</sup> ». L'identification du complexe d'Œdipe sert simplement

<sup>50</sup> J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie » (1938), dans *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 57.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 55. Le vocabulaire de ces pages du texte sur « La famille » indique également l'influence de Kojève, dont Lacan suit le séminaire sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. L'angoisse, comme expérience la plus originelle de la réalité humaine, rejoint en particulier le rapprochement opéré par Kojève entre Hegel et Heidegger : voir A. Kojève, compte rendu de A. Delp, *Tragisch Existenz. Zur Philosophie Martin Heidegger*, Herder, 1935, dans *Recherches Philosophiques*, V, 1935-1936, p. 415-419. Dans le même numéro de la revue, Lacan, qui rend compte du grand livre de Minkowski sur *Le Temps vécu*, reproche à Minkowski une double négligence à l'égard de la psychanalyse et de Heidegger. Minkowski aurait ainsi raté les principaux apports de la pensée allemande contemporaine et resterait du coup coincé dans

de modèle pour une critique de la notion d'instinct en psychanalyse.

Dans ce cadre, Lacan se donne pour ambition de donner une interprétation plus satisfaisante de l'instinct de mort que celle fournie par Freud. Dans la perspective biologisante de ce dernier, l'instinct de mort désigne la tendance de l'être humain à rejoindre « l'équilibre [...] de la vie intra-utérine<sup>56</sup> », à rejoindre l'état prénatal. Chez Freud, mais aussi chez Rank ou chez Ferenczi auxquels Lacan fait d'évidence allusion, l'instinct de mort serait comme une « survie de l'état pré-natal<sup>57</sup> » dans la vie ou comme une *tendance à survivre* de l'état prénatal. À suivre cette perspective, la naissance en tant que telle constitue un traumatisme qu'il faut considérer comme la source sinon unique, du moins principale, des angoisses humaines. Pour Lacan, l'instinct de mort n'est pas un renvoi à un état biologique antérieur qu'il s'agirait de rejoindre ; l'instinct de mort renvoie, au contraire, à une insuffisance vitale qu'il s'agit de suppléer par une fonction sociale. Si un enfant veut rester dans les jupes de sa mère, ce n'est pas parce qu'il veut retrouver son habitat prénatal, mais parce que sa mère lui a apporté un appui social qui supplée le retard de développement physiologique, qui pallie sa *prématuration*<sup>58</sup>. S'il convient de substituer le concept de

---

les abstractions de la philosophie bergsonienne : cf. J. Lacan, compte rendu de E. Minkowski, *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Delachaux, 1933, dans *Recherches Philosophiques*, V, 1935-1936, p. 425-431. Ce numéro des *Recherches philosophiques* est celui dans lequel Caillois publie son étude sur le mythe ; on y trouve aussi l'article « De l'évasion » de Levinas et « Le labyrinthe » de Bataille. Il va sans dire que l'ensemble de ces textes a constitué un matériau de base essentiel et un laboratoire pour l'élaboration de la pensée sartrienne. Sartre publie *La Transcendance de l'Ego* dans le numéro suivant de la revue, qui accueille aussi un compte rendu de son livre sur *L'Imagination*.

<sup>56</sup> J. Lacan, *art. cit.*, p. 33.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Lacan découvre cette théorie de la prématuration dans les travaux de Bolk ainsi que dans une série de travaux psychanalytiques, notamment chez Freud. Une telle théorie engage une conception du corps comme corps d'abord



*complexe* à celui d'*instinct*, c'est parce que ce qui est donné à notre expérience ne renvoie pas à la régulation d'une fonction vitale, mais à la « régulation d'une fonction sociale<sup>59</sup> » qui prend différentes formes au cours du développement de l'enfant. Du coup, si on peut voir dans le sevrage humain « la source du désir de la mort<sup>60</sup> », une série d'attitudes humaines doivent faire l'objet d'une réinterprétation, et au premier chef le fameux jeu de la bobine dont Freud part dans « Au-delà du principe de plaisir ». Ces comportements désignent, selon Lacan, non pas la nostalgie d'un état antérieur mais, par la reproduction du malaise subi, l'assomption du manque que je suis. C'est d'ailleurs cette assomption qu'exprime la joie de l'enfant lorsqu'il répète indéfiniment la disparition de l'objet<sup>61</sup>.

On comprend ainsi la double thèse portée par la « rectification<sup>62</sup> » lacanienne de la psychanalyse : l'homme est un être social ; l'homme est négativité. Plus précisément, comme le précise B. Ogilvie, « l'être humain n'est pas seulement, par essence, un être social, mais il est un être social dans la mesure où il n'est pas autre chose<sup>63</sup> » : l'être humain est un être social parce qu'il n'est pas<sup>64</sup>.

---

« morcelé » (*ibid.*, p. 42) qui doit être « recollé » pour devenir un corps propre capable d'agir dans le monde de façon autonome. Le stade du miroir constitue un moment fondamental de ce processus d'unification.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> Nous reprenons ici le terme de Bertrand Ogilvie qui parle, de façon plus spécifique, de la « rectification [...] du thème freudien de l'instinct de mort » ; cf. B. Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, PUF, Paris, 2005, p. 93.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>64</sup> On retrouve ici l'influence de Kojève sur l'interprétation et la critique lacaniennes de la psychanalyse. Voir *ibid.*, p. 87, où B. Ogilvie rappelle que la position de Lacan est certes indexée sur les travaux de Bolk, mais doit fondamentalement être considérée comme l'élaboration d'une intuition clinique – l'instinct de mort freudien – qui suit une thématique philosophique : la négativité hégélo-kojévienne.

Il ne peut être question ici de suivre l'ensemble des développements de Lacan dans l'article sur « Les complexes familiaux », pas plus que les enjeux spécifiques de la reprise lacanienne de l'anthropologie kojévienne pour la psychanalyse à venir de Lacan. Ce qui importe est d'indiquer brièvement comment, pour Sartre, Lacan condense une série de thèses présentes dans l'air du temps<sup>65</sup>. Indépendamment de ses méandres, l'article de Lacan donne en effet à Sartre un point d'appui dont on peut identifier la marque dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*<sup>66</sup>. Certes, l'*Esquisse* ne définit pas explicitement la conscience comme négativité ; elle ne définit pas non plus l'être humain comme un être prématuré. Aucune référence n'est faite à Lacan, à Kojève ou à Bolk. On peut toutefois retrouver dans l'*Esquisse* un certain nombre de traits de l'article sur « La famille ». Comme on l'a souvent signalé pour en faire le reproche à Sartre, les émotions qui sont décrites par Sartre comme des « conduites d'évasion » sont des émotions négatives : la peur, la tristesse, la colère. Et on a pu s'étonner, par surcroît, que Sartre y ajoute l'émotion de joie. Si on fait l'hypothèse que Sartre s'est approprié les thèses principales de l'article de Lacan, comme celui-ci semble d'ailleurs y inviter<sup>67</sup>, on comprend que l'émotion au sens de Sartre ne peut pas être réduite à une simple conduite d'échec, mais qu'elle désigne la façon dont la conscience, jamais assurée de son être-au-monde, cherche à réguler ce rapport au monde nécessairement difficile. L'émotion est la manière par laquelle

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>66</sup> Ainsi que dans l'article « Visages » évoqué plus haut, qui lui est contemporain et dont nous avons vu la proximité avec les préoccupations développées par Freud par le biais du concept d'instinct de mort.

<sup>67</sup> Lacan soutient en effet que sa définition du complexe vaut aussi bien pour des phénomènes *conscients* que pour les effets psychiques inconscients pour lesquels Freud a d'abord forgé ce concept. Il fait aussi remarquer que le concept de complexe permet d'éclairer un ensemble très large de réactions de l'homme face au monde, « qui peut intéresser toutes les fonctions organiques depuis l'émotion jusqu'à la conduite adaptée à l'objet » (Sartre aurait traduit par conscience « magique » et conscience « pragmatique »). Voir J. Lacan, *art. cit.*, p. 28-29.

la conscience cherche à conjurer le rapport essentiellement *négatif* qu'elle entretient avec le monde. La joie qu'un amoureux peut manifester sur le quai d'une gare ne peut donc être simplement comprise comme l'anticipation insouciant, parce que magique, du plaisir à venir<sup>68</sup>. Elle consiste en même temps, et peut-être plus fondamentalement, à faire l'épreuve de ce qui, dans ce rapport au monde anticipé, est indifférence du monde, de moi-même ou des deux à ce rapport. Dans cette optique, je ne peux jamais être assuré de la pérennité de cette relation, toujours susceptible de se défaire. Mais il faut aussi comprendre que je ne peux vraiment jouir du monde – l'amour en est l'exemple privilégié – qu'à condition de faire en même temps l'épreuve de l'impossibilité de ce rapport (les difficultés et aléas de cet amour, son échec possible, l'échec d'autres amours aujourd'hui éteintes ou qui n'ont jamais vu le jour, etc.).

Deux autres dimensions de l'émotion sartrienne font signe vers la théorie lacanienne du stade du miroir. D'une part, la dimension *corporelle* de l'émotion : à défaut de pouvoir agir sur le monde, j'agis sur mon propre corps en tant qu'il s'agit de la dernière portion de monde qui me soit encore accessible. D'autre part, la dimension *sociale* de l'émotion : la dernière partie de l'*Esquisse* soutient que la magie est d'abord magie du monde et que l'émotion a essentiellement à voir avec la régulation des rapports intersubjectifs. Faut-il en déduire que Sartre endosse l'hypothèse de la prématuration spécifique de l'homme ? Le corps chez Sartre est-il d'abord un corps morcelé, un corps impuissant qui constitue le premier obstacle que je dois dépasser pour pouvoir agir dans et sur le monde ? Il semble bien, en tout cas, que Sartre décrive ma possibilité d'agir magiquement sur le monde (c'est la première forme d'émotion qu'il identifie) comme une certaine façon d'agir sur mon corps lorsqu'il ne lui est plus possible d'agir sur le monde. Tout se passe donc comme si Sartre dégageait la possibilité que conserve la conscience de régresser en deçà du corps propre et de retrouver, par-delà les menaces que charrie cette expérience pré-corpo-

<sup>68</sup> Nous développons ici librement l'exemple de Sartre dans l'*Esquisse*, p. 49-50.

relle, les sourdes puissances de liberté qui s'y trouvent encore disponibles. Pour reprendre une formule suggestive de Lacan, il s'agit alors de « mimer la mutilation<sup>69</sup> », de refaire l'expérience d'un corps antérieur au corps propre, qui a dû vivre les avatars de son unification mais peut, en retour, s'ouvrir aux possibilités extrêmes de son nouveau morcellement. Aux limites du sacrifice, voire du suicide, l'émotion chez Sartre doit donc être considérée comme une technique du corps en un sens limite, rudimentaire. Aussi, si la conscience sartrienne ne peut pas faire l'expérience de l'instinct de mort, il n'en reste pas moins qu'elle doit pouvoir consentir à son « évanouissement » et à son « obscurcissement », bref à sa « dégradation »<sup>70</sup>, si elle veut faire face à la difficulté du monde et rester en relation avec les projets qui sont alors empêchés. C'est pour cela que Sartre peut affirmer en même temps que la conscience qui s'émeut se rapproche tout uniment des « consciences du sommeil, du rêve et de l'hystérie », mais qu'on ne peut pas dire *a priori* si la nouvelle conduite dans un monde nouveau, qui est magique, « sera en "diminution de vie" ou en "accroissement" »<sup>71</sup>.

Cela signifie également qu'on ne peut pas se contenter d'une analyse statique des émotions<sup>72</sup> : ce point de vue statique doit être complété par l'analyse dynamique des conduites d'émotion en situation. Nous tenterons ici d'en donner une illustration à partir de la réflexion autobiographique que le soldat Sartre entreprend lors de sa mobilisation à la frontière franco-allemande en septembre 1939. Nous ferons l'hypothèse que le Journal de guerre de Sartre est aussi le lieu de sa

<sup>69</sup> J. Lacan, *art. cit.*, p. 72.

<sup>70</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 45 et 54.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>72</sup> Un point de vue statique signifie *d'abord* que l'émotion réalise brusquement les « conditions corporelles qui accompagnent ordinairement le passage de la veille au sommeil » (p. 46). *Ensuite*, que cet évanouissement de la conscience est « passage à une conscience de rêve », à une conscience « irréalisante » (p. 46, note). *Enfin*, que la conscience est « captive » du monde magique qu'elle a constitué. On pourrait dire, en un premier temps, que c'est seulement de ce point de vue d'une statique des émotions qu'on pourrait confondre la conscience préreflexive sartrienne avec l'inconscient freudien.

mise au point avec Freud et avec les freudiens. C'est dans ce monde d'horreurs et de joies (on retrouve les catégories de l'*Esquisse*) que Sartre s'applique, au plus près de la psychanalyse, à s'en démarquer radicalement. Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre marque en effet un écart définitif avec la psychanalyse : c'est là que s'élabore la définition de la conscience comme néant. Mais le projet même du journal récupère, dans leur mouvement le plus fondamental, la facture de certaines spéculations freudiennes. À chaque fois, la discussion de Sartre avec la psychanalyse pourrait bien se resserrer autour d'une relation double – de refus et de reprise – des travaux de Sandor Ferenczi qui concerne, d'une part, l'interprétation ontologique du visqueux et, d'autre part, la généalogie de la psychanalyse existentielle.

*Les Carnets de la drôle de guerre à rebours de L'Être et le Néant : Ferenczi et la psychanalyse des choses derrière Bachelard et Marie Bonaparte*

On a souvent fait remarquer que les célèbres analyses de Sartre sur le thème du visqueux ou du trou, qui se retrouveront plus tard dans *L'Être et le Néant*, ont été présentées une première fois dans les *Carnets de la drôle de guerre*. À notre connaissance, on ne s'est toutefois pas intéressé de près aux différences notables qui existent entre les deux développements<sup>73</sup>.

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre élabore longuement la catégorie existentielle du visqueux<sup>74</sup>. Il s'agit pour lui de faire une véritable « psychanalyse des choses » – autrement dit une « psychanalyse des

<sup>73</sup> Cf. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre (1939-1940)*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 2010, p. 433-438 ; *L'Être et le Néant* (1943), « Tel » (éd. corrigée avec index), Gallimard, Paris, 1996, p. 657-660. Nous désignerons désormais les *Carnets de la drôle de guerre*, dans leur réédition en « Pléiade », par le sigle CDG.

<sup>74</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 650-658.

structures présexuelles<sup>75</sup> » – qui soit, contrairement à celle de Bachelard, assurée de ses principes. Sartre reproche en effet à Bachelard d’avoir rabattu son herméneutique sur les « postulats » freudiens, la sexualité au premier chef, mais aussi la mort (mise en italiques par Sartre, probablement pour renvoyer à la pulsion de mort), le « traumatisme de la naissance » ou la « volonté de puissance ». Dans *L’Eau et les Rêves*, où Sartre retrouve le thème du visqueux<sup>76</sup>, Bachelard ne cite pourtant ni Freud ni Ferenczi, ni Rank ni Adler auxquelles les notions citées par Sartre renvoient de façon emblématique. Mais Sartre les a peut-être retrouvées sous les nombreuses références de Bachelard à l’ouvrage de Marie Bonaparte sur Edgar Allan Poe, qui a longtemps représenté un modèle d’interprétation psychanalytique de la littérature<sup>77</sup>. Un long passage de *L’Eau et les Rêves*, à la charnière des chapitres 4 et 5, qui articule le thème de la viscosité de l’eau, la fascination des enfants pour les pâtes et les symboles maternels, a pu retenir l’attention de Sartre<sup>78</sup>. Ce dernier a en tout cas pu y retrouver les constellations symboliques qui l’avaient intéressé lorsqu’il a lu l’*Introduction à la psychanalyse*, une des premières traductions de Freud en français (1922), citée dès le diplôme sur *L’Image dans la vie psychologique* de 1927<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 649.

<sup>76</sup> G. Bachelard, *L’Eau et les Rêves* (1942), José Corti, Paris, 2011, p. 122.

<sup>77</sup> M. Bonaparte, *Edgar Poe. Étude psychanalytique*, Denoël, Paris, 1933. Sartre cite le nom de Poe dans *L’Être et le Néant*, p. 645 et 647.

<sup>78</sup> Voir G. Bachelard, *L’Eau et les Rêves*, *op. cit.*, p. 121-134.

<sup>79</sup> On peut, par exemple, penser aux pages de l’*Introduction à la psychanalyse* que Freud consacre au symbolisme de l’eau dans les rêves : « on se plonge dans l’eau ou on sort de l’eau, ce qui veut dire qu’on enfante ou qu’on naît ». L’eau symbolise la naissance, explique Freud – qui s’appuie explicitement sur Rank mais certainement aussi sur Ferenczi –, parce que « chaque homme passe la première phase de son existence dans l’eau », mais aussi parce que, du point de vue phylogénétique, « tous les mammifères terrestres, y compris les ancêtres de l’homme, descendent d’animaux aquatiques ». Cf. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1917), Payot, Paris, 1973, p. 145. J.-F. Louette a montré comment Sartre a réutilisé ces pages dans *Les Séquestrés d’Altona*

En 1943, Sartre n'en est certes plus là. Précisément parce que les *Carnets de la drôle de guerre* ont été le lieu de sa mise au point avec « les freudiens ». Le point de départ de Sartre est comparable à celui de Bachelard : « L'enfant qui plonge par mégarde sa main dans une poix visqueuse et la retire en pleurant de dégoût vient de faire une expérience humaine<sup>80</sup>. » À la suite, Sartre formule le projet d'un « inventaire [des] catégories réelles d'où l'homme vient lentement à lui-même<sup>81</sup> ». Il cite la *viscosité*, l'*élasticité*, la *friabilité*. Selon lui, comme pour les freudiens, l'homme s'apprend sur le monde – mais dans la stricte mesure où la réalité humaine se jette dans le monde « par une trouée de néant<sup>82</sup> ». L'analyse du *trou* a pour fonction d'opérer le glissement d'une interprétation de type freudien à une interprétation existentielle et de mettre sur la voie, selon le vocabulaire de *L'Être et le Néant*, d'une « phénoménologie ontologique<sup>83</sup> ». Rétrospectivement, les catégories du *trou* et du *visqueux* apparaissent comme intrinsèquement sartriennes. Le trou semble désigner la conscience, définie

---

au moment de mettre en scène la double noyade de Frantz et de son père : voir J.-F. Louette, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », *art. cit.*, p. 319.

<sup>80</sup> *CDG*, p. 433.

<sup>81</sup> *CDG*, p. 434.

<sup>82</sup> *CDG*, p. 433.

<sup>83</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 613 : « La vérité humaine de la personne doit pouvoir être établie [...] par une phénoménologie ontologique – la nomenclature des désirs empiriques doit faire l'objet de recherches proprement psychologiques ; l'observation et l'induction, au besoin l'expérience pourront servir à dresser cette liste et à indiquer au philosophe les relations compréhensibles qui peuvent unir entre eux différents désirs, différents comportements, à mettre en lumière certaines liaisons concrètes entre des "situations" expérimentalement définies (et qui ne naissent, au fond, que des restrictions apportées, au nom de la positivité, à la situation fondamentale du sujet dans le monde) et le sujet d'expérience. Mais, à l'établissement et à la classification des désirs fondamentaux ou *personnes*, aucune de ces deux méthodes ne saurait convenir. Il ne saurait être question, en effet, de déterminer *a priori* et ontologiquement ce qui apparaît dans toute l'imprévisibilité d'un acte libre. »

comme « trou d'être<sup>84</sup> » ; plus précisément, dans *L'Être et le Néant*, le trou est présenté comme « l'image vide » de la conscience : « je n'ai qu'à m'y couler pour me faire exister dans le monde qui m'attend »<sup>85</sup>. Le visqueux, pour sa part, désigne chez Sartre « l'antivaleur<sup>86</sup> » par laquelle le pour-soi se sent menacé d'être absorbé par la facticité qu'il cherche pourtant à fonder.

... la réalité-humaine est désir d'être-en-soi. Mais l'en-soi qu'elle désire ne saurait être pur en-soi contingent et absurde, comparable en tout point à celui qu'elle rencontre et qu'elle néantit. La néantisation, nous l'avons vu, est en effet assimilable à une révolte de l'en-soi qui se néantit contre sa contingence<sup>87</sup>.

Tout cela semble aller de soi. Mais le Journal de guerre oblige à considérer que Sartre élabore ses catégories à partir d'un débat beaucoup plus serré qu'on ne le croit avec les spéculations psychanalytiques les plus spécifiques, voire les plus extravagantes. Il ne se contente pas d'emprunter à des textes canoniques de Freud certains de ses exemples, comme la viscosité ou l'élasticité (nous reviendrons en conclusion sur l'exemple de la friabilité). On trouve certes la thématique de la viscosité de la *libido* dans l'*Introduction à la psychanalyse*<sup>88</sup>, et la question de l'élasticité dans « Au-delà du principe de plai-

<sup>84</sup> La formule revient plusieurs fois dans *L'Être et le Néant*, p. 115, 182, 531.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 659.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 657.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>88</sup> Voir S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 325-327 : « La plasticité et la mobilité de la libido sont loin d'être complètes chez tous les hommes [...]. La principale des restrictions est celle qui porte sur la mobilité de la libido, ce qui a pour effet de ne faire dépendre la satisfaction de l'individu que d'un très petit nombre d'objets à atteindre et de buts à réaliser. [...] La ténacité avec laquelle la libido adhère à certaines directions ou à certains objets, la *viscosité* pour ainsi dire de la libido, nous apparaît comme un facteur indépendant, variant d'un individu à un autre et dont les causes nous sont totalement



sir »<sup>89</sup>. L'analyse du trou, et de la fascination qu'il exerce sur les hommes, telle qu'elle est développée dans les *Carnets de la drôle de guerre*, vient elle aussi du giron psychanalytique<sup>90</sup>. L'analyse sar-

---

inconnus. » Freud nuance cependant l'importance de cette viscosité de la *libido* dans l'étiologie des névroses et veille à rappeler que la psychanalyse s'intéresse aussi « au côté non sexuel de la personnalité », notamment dans les travaux de Ferenczi sur « les phases de développements du moi » (p. 330-331). Le travail auquel Freud renvoie allusivement est probablement le grand article que Ferenczi publie en 1913 sur « Le développement du sens de réalité et ses stades » qu'on peut lire en français dans S. Ferenczi, *L'Enfant dans l'adulte*, Payot, Paris, 2010, p. 41-69.

<sup>89</sup> Voir S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, PUF, Paris, 2011, p. 36 : « Ainsi une pulsion serait une poussée inhérente à l'organique doué de vie en vue de la réinstauration d'un état antérieur que cet être doué de vie a dû abandonner sous l'influence de forces perturbatrices externes, elle serait une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, la manifestation de l'inertie dans la vie organique. » La première traduction française de l'article date de 1927.

<sup>90</sup> Comme on le sait, la définition de la conscience comme « trou dans l'être » se trouve aussi dans les cours de Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel : cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 486, n. 1. L'ontologie phénoménologie sartrienne est du coup souvent rapportée à la lecture anthropologique de Hegel entreprise par Kojève entre 1933 et 1939. Voir, notamment, D. Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, PUF, Paris, 2005. Après avoir montré que Sartre n'avait sans doute pas lu de livres de Hegel au moment de rédiger *L'Être et le Néant*, mais seulement les *Morceaux choisis* publiés par Henri Lefebvre et Norbert Guterman en 1939 (V. de Coorebyter, « Quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel ? », *Bulletin d'information du Groupe d'Etudes Sartriennes*, n° 11, 1997, p. 84-85), Vincent de Coorebyter formule, sur l'influence hégélienne, des réserves qui demandent à tout le moins de faire ce rapprochement avec prudence. Il s'agit en effet de se demander si « le jeu sur les tensions et les indépassables contradictions de l'en-soi et du pour-soi » chez Sartre est réductible à la dialectique dans son sens hégélien, ou s'il ne faut pas plutôt y voir, selon la suggestion de Sartre lui-même, une influence de Platon (V. de Coorebyter, « *L'Être et le Néant*, ou le roman de la matière », *Les Temps Modernes*, n° 667, 2012, p. 6-7). Il n'est pas possible de régler ici cette question difficile ; signalons simplement que ces deux interprétations ne sont pas incompatibles.

trienne est en effet anticipée, d'une façon très frappante, dans l'ouvrage qui a certainement poussé le plus loin les spéculations de Freud : *Thalassa*, de Sandor Ferenczi.

Selon Ferenczi, la sexualité humaine ne peut se comprendre que comme une récapitulation de l'histoire :

En s'identifiant à la verge pénétrant dans le vagin et aux spermatozoïdes se répandant dans le corps de la femme, l'individu reproduit ainsi symboliquement le danger mortel que nos ancêtres animaux ont victorieusement surmonté, grâce à un environnement favorable, lors de la catastrophe géologique de l'assèchement des océans<sup>91</sup>.

Du même mouvement, toute naissance d'un enfant est la « répétition de cette phase de lutte par le lointain descendant des animaux

---

Autour de la question de la dialectique chez le premier Sartre se joue le rapport de Sartre – et de sa définition de la conscience comme non-être – à l'œuvre de Jean Wahl. Ce dernier est l'auteur de deux ouvrages qui ont été importants pour Sartre, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Rieder, Paris, 1929), mais aussi, parue trois ans plus tôt chez le même éditeur, son *Étude sur le Parménide de Platon*. Dans son article célèbre, « Vers le concret », publié en ouverture des *Recherches philosophiques* en 1932, Wahl associe résolument Platon et Hegel (dans un passage où sont aussi convoqués Heidegger et Bergson) lorsqu'il en vient à définir le réalisme qu'il promet comme un réalisme « dialectique ». Il définit alors la dialectique, qu'il veut prendre dans un sens non hégélien, comme un « effort » de la pensée vers le réel qui est « quelque chose d'autre qu'elle ». Si, pour Platon et Hegel, « le néant apparaît surtout comme une altérité », Wahl suggère que cette altérité dissimule « l'idée de négation ». La dialectique naît du choc de la « rencontre de l'esprit avec l'objet » et c'est « dans cette mort momentanée » que l'esprit s'éprouve comme puissance de négation. Cf. J. Wahl, « Vers le concret », *Recherches philosophiques*, I, 1931-1932, p. 18-20. Sur la relation entre la conclusion de *L'Être et le Néant* et l'article de Wahl, nous nous permettons de renvoyer à notre « Sartre, Heidegger et les *Recherches Philosophiques* », art. cit., p. 162.

<sup>91</sup> S. Ferenczi, *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle* (1924), Payot, Paris, 2012, p. 118-119.

archiprimitifs<sup>92</sup> ». C'est dans ce contexte que l'intérêt des enfants pour les trous et les cavités est mobilisé par Ferenczi :

Dans la biographie de beaucoup d'enfants on retrouve le fait du transfert à la terre de l'amour pour la mère interdit par la suite du complexe d'Edipe ; l'enfant effectue des tentatives de coït sur des trous creusés dans la terre ou essaye de parvenir à une régression complète en se cachant dans des trous. Je n'oublierai jamais le cas d'un jeune homosexuel indissolublement fixé à sa mère qui, jusque dans l'adolescence, restait pendant des heures allongé au fond d'une baignoire remplie d'eau et, pour pouvoir se maintenir dans cette situation rappelant l'existence archaïque aquatique, respirait par un tuyau émergeant de l'eau, qu'il tenait dans sa bouche<sup>93</sup>.

En fait, l'exemple ne vient pas au hasard chez Ferenczi. Le psychanalyste l'a déjà utilisé, dix ans plus tôt, dans l'article sur « Le développement du sens de réalité et ses stades ». Il y explique les relations de symbolisation qui s'instaurent entre le corps humain et le monde (par exemple l'identification de « tout objet concave [avec] un vagin ou un anus<sup>94</sup> »). Selon Ferenczi, il s'agit d'y voir la persistance dans le psychisme humain, par-delà la distinction du moi et du non-moi, du souvenir de ce qui apportait à l'enfant la pleine satisfaction de ses pulsions, à savoir « la puissance que lui procur[ai]ent les fonctions d'excrétion et des activités telles que sucer, manger, toucher les zones érogènes<sup>95</sup> ». La même année, Ferenczi publie une autre note, « Sur l'ontogenèse des symboles », où l'exemple du trou fait de nouveau l'objet

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>94</sup> S. Ferenczi, « Le développement du sens de réalité et ses stades », *art. cit.*, p. 58.

<sup>95</sup> *Ibidem*. Ferenczi conclut : « Ainsi s'établissent ces relations profondes, persistant toute la vie entre le corps humain et le monde des objets, que nous appelons *relations symboliques*. À ce stade l'enfant ne voit dans le monde que des reproductions de sa corporéité et, d'autre part, il apprend à figurer au moyen de son corps toute la diversité du monde extérieur. »

de plusieurs remarques concernant ce que l'auteur appelle la « sexualisation du monde ». C'est peut-être ce genre de remarques qui provoquera des années plus tard les sarcasmes de Sartre :

À ce stade [de l'animisme], les petits garçons désignent tous les objets longs ou anguleux par la manière puérile avec laquelle ils ont pris l'habitude de nommer leur organe génital, dans chaque trou ils voient volontiers un anus, dans chaque liquide de l'urine et dans chaque matière molle de la matière fécale. [...] Un garçon de deux ans appelait tout ce qui pouvait être ouvert, une porte, et entre autres les jambes de ses parents, puisqu'il pouvait également les ouvrir et les fermer [...]. Cela ne m'étonnerait pas non plus, si dans la rêverie du petit garçon que j'ai mentionnée plus haut, la porte nous revienne justement comme symbole du giron parental<sup>96</sup> [...].

Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre s'accorde avec ceux qu'il appelle « les freudiens » pour considérer que ce type d'exemple n'est pas innocent : « l'action innocente de l'enfant qui joue à creuser des trous n'était pas du tout si innocente »<sup>97</sup>. Il ne croit toutefois pas que l'existant soit capable de « deviner » la ressemblance de ces trous fascinants avec la forme d'un anus (on pourrait faire le même raisonnement avec le vagin) que l'enfant, tout de suite attiré par les trous qu'il cherche à remplir, ne peut que difficilement connaître :

... je n'empêche point les freudiens de composer des hymnes à l'anūs, mais il n'en demeure pas moins que le culte du trou est antérieur à celui de l'anūs, et qu'il s'applique à un grand nombre d'objets. Et j'admets fort bien qu'il se charge peu à peu de sexualité, mais j'imagine qu'il est d'abord présexuel, c'est-à-dire qu'il contient la sexualité à

<sup>96</sup> S. Ferenczi, « Sur l'ontogenèse des symboles » (1913), [www.psychanalyse-paris.com](http://www.psychanalyse-paris.com), consulté le 6 mai 2014.

<sup>97</sup> CDG, p. 434. *L'Être et le Néant* le redira sous une forme presque canonique – « Il n'y a pas d'enfant "innocent" » (p. 658) – qui décalque (et décale) la formule freudienne selon laquelle l'enfant est un pervers polymorphe. Cf. S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. B. Reverchon-Jouve, Gallimard, Paris, 1962, p. 86.

l'état indifférencié et qu'il la déborde. Je pense que le plaisir que prend l'enfant à donner des lavements [...] <sup>98</sup> est présexuel : c'est le plaisir de pénétrer dans un trou. Et la situation « pénétration dans un trou » est elle-même présexuelle. Entendons par là qu'elle n'est ni psychologique ni historique, elle ne suppose pas de liaison réalisée au cours de l'expérience humaine entre les orifices et nos désirs. Mais dès qu'un homme surgit dans le monde, les trous, les crevasses, toutes les excavations qui l'entourent deviennent humaines. Le monde est un royaume de trous <sup>99</sup>.

Sartre n'est pas tendre. Un des exemples qui suivent tourne en ridicule ceux qui croient aux « fariboles » de la psychanalyse, à l'instar de cette mère qui interprète le plaisir que son enfant prend à se cacher comme un « désir de retourner à l'état prénatal <sup>100</sup> ». Sartre ajoute : « [...] elle se sentait flattée comme si l'enfant frappait à la porte et voulait rentrer dans l'intimité de son giron <sup>101</sup>. » En effet, pour Sartre, si les trous, excavations et cratères du monde sont l'image vide de la conscience, c'est que « le trou, c'est d'abord ce qui *n'est pas* <sup>102</sup> ». Ainsi du jeu de cache-cache : « Entrer dans une cachette, c'est primitivement s'ensevelir dans un trou, s'anéantir en s'identifiant au vide qui constitue le trou <sup>103</sup>. » Il n'en reste pas moins que, pour Sartre comme pour Freud et quelques-uns de ses collaborateurs, le trou n'est pas un exemple ou un symbole parmi d'autres. Pour les freudiens, il désigne le désir de retourner à l'inertie de la vie non organique, alors que, dans la perspective de Sartre, le trou représente la négativité ontologique de la conscience et les aléas de ses rapports avec l'en-soi. On comprend dès lors que c'est sur ce point qu'il porte le fer contre la psychanalyse

<sup>98</sup> Dans le passage éliadé, Sartre raconte un exemple personnel où, petit garçon, il est surpris par sa grand-mère alors qu'il est en train de donner un lavement à une petite fille.

<sup>99</sup> *CDG*, p. 434-435.

<sup>100</sup> *CDG*, p. 435.

<sup>101</sup> *CDG*, p. 435-436.

<sup>102</sup> *CDG*, p. 435.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

et contre l'interprétation biologisante qui pouvait en être faite par des auteurs comme Roger Caillois.

Cela suffit-il pour conclure que Sartre a lu Ferenczi ? Il n'est pas facile d'avancer ici des certitudes<sup>104</sup>. On peut seulement, en l'absence de toute référence explicite, estimer qu'il est très improbable que Sartre ignorât les thèses principales du psychanalyste hongrois, notamment ses développements phylogénétiques. On fera d'abord remarquer qu'un lecteur assidu de Freud, comme Sartre l'était à l'évidence, ne pouvait pas ignorer les travaux de Ferenczi : ils sont cités dans la plupart des textes de Freud. C'est par exemple le cas dans l'article « Analyse terminée et analyse interminable » qui est traduit dans la *Revue française de psychanalyse* en 1939, dans lequel Freud discute les thèses de ses élèves Rank (sur le traumatisme de la naissance) et Ferenczi<sup>105</sup>. Deux éléments biographiques corroborent peut-être cette hypothèse. D'une part, Sartre a fréquenté à l'École normale supérieure Georges Politzer, qui était d'origine hongroise comme Ferenczi et qui a suivi le séminaire de Ferenczi à Vienne au début de son exil<sup>106</sup>. D'autre part, Sartre était à Berlin en 1933-1934, peu de temps après le décès du psychanalyste. Il a ainsi pu devenir plus familier de son œuvre à cette occasion. Si c'est le cas, un article comme « Le développement du sens de réalité et ses stades » ou le grand ouvrage de Ferenczi, *Thalassa*, ont dû alors retenir l'attention de Sartre.

<sup>104</sup> Sur la réception de Ferenczi en France, les données ne remontent pas en deçà des années 1950, lorsque Daniel Lagache – qui fut proche de Sartre – et Lacan font droit au travail de Ferenczi qui était alors largement oublié, avant que Nicolas Abraham et Maria Torok ne se consacrent à faire connaître l'œuvre plus largement et en montrent la fertilité par leurs propres travaux. Voir J. Dupont, « L'introduction de Ferenczi en France », *Le Coq-Héron*, n° 180, 2005, p. 105-110. Nous nous appliquons ici à donner une contribution à la « préhistoire » de cette réception de Ferenczi en France.

<sup>105</sup> S. Freud, « L'analyse finie et l'analyse infinie » (1937), *Revue française de psychanalyse*, vol. 11, n° 1, 1939, p. 3-38.

<sup>106</sup> E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. T. 2, 1925-1985*, Fayard, Paris, 1994, p. 75.

Dans son article de 1913, Ferenczi interroge en profondeur la définition de l'animisme enfantin que donne Freud dans *Totem et tabou*, à savoir la croyance de l'enfant dans la toute-puissance de sa pensée. On pourrait croire que Ferenczi ne fait que reprendre, sur le vif, pour la développer et en préciser la portée, la conception freudienne de la « mégalomanie<sup>107</sup> » de l'enfant. Dans cette perspective, Ferenczi ne ferait que décrire les différents stades d'acquisition du principe de réalité au détriment du principe de plaisir. En réalité, il en va autrement. L'article de Ferenczi constitue tout à la fois une critique radicale, quoique en toute proximité, de l'anthropologie (ontogenèse et phylogenèse) freudienne et une relance du travail de Freud en direction du concept d'instinct de mort<sup>108</sup>. Si on lit correctement Ferenczi, on se rend compte que l'enfant, après sa naissance, ne vit à aucun moment intégralement sous le principe de plaisir. Le « sens de réalité » est contemporain de la naissance, dût-il se développer selon différents stades : ce sont les réponses de l'entourage humain de l'enfant qui permettent à celui-ci d'accorder foi à ses croyances. De telles croyances constituent du coup, selon Ferenczi, autant de tentatives pour conjurer, de façon hallucinatoire, la toute-puissance originelle<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> S. Ferenczi, « Le développement du sens de réalité et ses stades », p. 49.

<sup>108</sup> Ferenczi écrit qu'il n'a pas pu tenir compte du livre de Freud lorsqu'il rédigeait son article. On ne peut toutefois pas douter qu'il était depuis longtemps au courant du travail de son maître. Voir *ibid.*, p. 45, n. 1. S'agissant de Freud, on notera qu'il cite favorablement l'article de Ferenczi dans « Au-delà du principe de plaisir » (S. Freud, *Essais de psychanalyse*, p. 53).

<sup>109</sup> À tout prendre, c'est lorsque l'homme dort qu'il reproduit adéquatement la situation intra-utérine en se détournant des tâches à accomplir (assouvissement de ses besoins, réactions aux sollicitations et contraintes externes) de façon à pouvoir assurer sa croissance ou la régénération de ses forces. Ferenczi note aussi que l'efficacité des actes du magicien dans les sociétés primitives se rapproche de la régression épileptique par laquelle l'individu évacuerait périodiquement le déplaisir accumulé. Il ajoute : « Les trépignements irrationnels, la crispation des poings, les grincements de dents, etc., qui accompagnent les *explosions de colère* de la plupart des gens, par ailleurs bien

Dans la seconde partie de l'article, Ferenczi élargit le spectre de son investigation sur le développement du sens de réalité à des considérations phylogénétiques. Selon lui, la perte de la toute-puissance que constitue pour l'enfant sa naissance rejoue l'ensemble des catastrophes géologiques et climatiques vécues par « les ancêtres de l'espèce humaine », jusqu'à la dernière période glaciaire qui est « survenue à une époque où il y avait déjà certainement des êtres humains sur la terre »<sup>110</sup>. Cette ouverture phylogénétique est approfondie dans *Thalassa*, qui est publié en 1924, mais dont Ferenczi a jeté les bases lors de son service militaire, à partir de l'automne 1914 lorsqu'il occupe son temps en préparant une traduction des *Trois essais sur la sexualité*<sup>111</sup>. Il y précise la façon dont il faut concevoir les réactions symboliques face aux « situations difficiles<sup>112</sup> » que les individus rencontrent. Prenant de nouveau comme modèle le traumatisme de la naissance, il soutient avec force qu'il s'agit dans chaque cas de « jouer avec le dan-

---

portants, seraient des formes atténuées de la même régression. » (S. Ferenczi, « Le développement du sens de réalité et ses stades », p. 54-55, n. 1.) De la même façon, Ferenczi rapporte, juste après, l'« efficacité » de la conversion hystérique au stade de l'enfance qu'il définit comme celui de la « magie gestuelle » où l'enfant fait assouvir des besoins spécifiques par une combinaison de gestes effectivement suivis de la réponse adéquate de l'entourage.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 67. On ne peut s'empêcher de rapprocher les hypothèses phylogénétiques de Ferenczi des descriptions que Bergson donne, dans *Les Deux Sources*, de la façon dont les hommes font face à des catastrophes géologiques comme un tremblement de terre (H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 167). Ferenczi semble d'ailleurs lui-même adopter certaines formulations très bergsoniennes quand il écrit : « Le règne périodiquement autorisé du principe de plaisir apporte consolation à l'être vivant engagé dans une lutte difficile et lui donne la force de poursuivre son effort. » On sait qu'en 1913 Ferenczi a aussi pris des notes qui confrontent les conceptions du rire de Bergson et de Freud. Cf. S. Ferenczi, « Rire », dans H. Bergson, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Payot, Paris, 2011, p. 195-201.

<sup>111</sup> S. Ferenczi, *Thalassa*, *op. cit.*, « Introduction », p. 47.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 70, 104 et 108.



ger<sup>113</sup> » : la phase cannibalistique de l'enfant, l'acte sexuel (le coït est l'exemple privilégié de Ferenczi) ou encore le sommeil ou la conversion hystérique sont autant de façons de revivre « le plaisir de l'existence intra-utérine, l'angoisse de la naissance et enfin la joie renouvelée d'échapper heureusement à ce danger<sup>114</sup> ». Dans son ouvrage de 1924, Ferenczi modifie aussi le cadre de sa spéculation phylogénétique. Il fait certes encore allusion aux difficultés de la dernière période glaciaire<sup>115</sup>, mais le danger véritable, la vraie catastrophe qui a marqué l'histoire de l'humanité est « l'assèchement des océans<sup>116</sup> ». Si l'existence individuelle répète l'histoire de l'espèce, c'est que la naissance rejoue la nécessité qu'a jadis représentée pour de nombreux animaux la sortie de la mer de terres jusque-là immergées. On peut penser que Ferenczi se rallie ici aux analyses symboliques de l'eau que Freud a proposées entre-temps dans son *Introduction à la psychanalyse*. On a vu, au début de cette section, que Sartre lui aussi y a été durablement attentif. Nous aimerions à présent montrer comment il a pu reprendre à son compte, à sa façon, dans les *Carnets de la drôle de guerre*, la fresque phylogénétique de Ferenczi afin de décrire son propre être-en-guerre.

*Une conscience en danger dans le monde :*  
les Carnets de la drôle de guerre

En le comparant avec Lacan, nous avons vu que Sartre envisageait l'émotion comme une technique paradoxale, où la conscience vise à

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 107. Ferenczi se place ici dans la continuité des descriptions freudiennes du jeu de la bobine dans « Au-delà du principe de plaisir ».

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 118. Les exemples du sommeil et de la conversion hystérique attirent l'attention sur l'intérêt de Ferenczi pour les adaptations autoplastiques, qui correspondent à des situations où « le sujet cherche dans son propre corps un substitut fantasmatique à l'objet perdu » (p. 81-82). Ces cas d'autoplastie résonnent bien entendu avec la théorie des émotions comme techniques du pré-corps qui court dans l'ensemble de l'œuvre de Sartre.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 113.

changer son rapport au monde en renonçant aux habitudes pragmatiques par lesquelles une conscience incarnée cherche à régler ses actions. Rédigés à partir du 14 septembre 1939, les *Carnets de la drôle de guerre* constituent non seulement un compte rendu de l'expérience flottante et indécise de la drôle de guerre, mais aussi la doublure réflexive, sur le mode autobiographique, de cette expérience. Définissant sa *Befindlichkeit* du moment comme « horreur surmontée<sup>117</sup> », Sartre retrouve le vocabulaire de l'*Esquisse* pour décrire sa situation : son expérience de l'être-en-guerre n'est pas qu'une expérience négative ; le suspens de la drôle de guerre offre à Sartre, « sur ce fond d'horreur<sup>118</sup> » que constitue la perspective de la guerre, l'opportunité de drôles de « joies<sup>119</sup> » qui correspondent au craquement de « l'assurance<sup>120</sup> » trop sereine d'une conscience transcendante pouvant toujours se vivre comme en surplomb par rapport à ce qu'elle vit. Le monde de la guerre, qui est le monde de la destruction de toutes les fins parce qu'il est un « monde-à-détruire<sup>121</sup> », est toutefois, concède Sartre, l'occasion de moments de joie qui correspondent à la « découverte<sup>122</sup> » de l'historicité et à la réalisation progressive de son authenticité : « En face de ces objets moroses et sinistres mais qui ne s'avouaient pas tels, j'esquissais des petites danses de gaieté et de bonne humeur qui les recouvraient d'un voile ténu et brillant<sup>123</sup> ». La décomposition de l'expérience habituelle lui permet de faire le bilan de ce qu'il n'est déjà plus. Sa mobilisation à proximité de la frontière allemande le situe d'un coup aux limites de ce qu'il est. On ne s'étonnera donc pas que les *Carnets* proposent, de façon cruciale, une mise au point avec la psychanalyse. Sartre semble même lui adresser un pied

<sup>117</sup> *CDG*, p. 179.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *CDG*, p. 179, 184 (« une sorte de joie calme et meurtrie »), 209, 254 (« des joies mais rougies par des flammes d'enfer »).

<sup>120</sup> *CDG*, p. 236.

<sup>121</sup> *CDG*, p. 250.

<sup>122</sup> *CDG*, p. 263.

<sup>123</sup> *CDG*, p. 255.

de nez. En effet, c'est au moment où il est renvoyé en Alsace près du berceau de la famille Schweitzer, près du giron maternel pourrait-on dire, que Sartre en vient à définir la conscience comme néant d'être<sup>124</sup>.

On ne peut cependant se limiter à cet intrigant contrepied de Sartre. Dans l'effort qu'il mène pour découvrir son authenticité, la psychanalyse est concernée à divers titres. Elle apparaît en premier lieu comme une des méthodes par lesquelles Sartre tente de s'analyser : « me traiter [...] successivement et simultanément par les diverses méthodes les plus récentes d'investigation : psychanalyse, psychologie phénoménologique, sociologie marxiste ou marxisante<sup>125</sup> ». Mais il s'agit dans le même temps (l'énumération en est l'indice) de mettre ces méthodes à l'épreuve et au défi, comme il ne cessera de le faire dans la suite de son œuvre. S'agissant de la psychanalyse, Sartre étudie ainsi, à la date du 8 octobre 1939, un de ses rêves « malgré Freud » :

Mon rêve cette nuit : on m'avait donné mission de dompter des chiens et j'avais à cet effet emporté, comme cravache, la ceinture de mon manteau en poil de chameau. Je trouvais moi-même cette arme insolite, ayant souvenir que, pour mes précédents dressages, je me servais bel et bien d'un fouet. J'entre sans trop de crainte car je connaissais les chiens. Le premier se réfugie en hurlant dans sa niche ; je pense : « Celui-là a compris ! » Le second vient vers moi en montrant les dents ; c'était, la veille, le plus méchant. Mais je lui donne quelques coups de ma ceinture sur le nez et il se couche. En même temps, curieuse impression qu'il n'est si docile que parce que autre chose se prépare [...]. À cet instant, une bête énorme et irritée, que je dénomme hyène mais qui paraît bien plus offensive, sort d'une grange et se jette

<sup>124</sup> Dans son journal, à la date du 22 décembre 1939, Sartre fait le compte rendu de la visite qu'il vient de faire à Pfaffenhoffen (*CDG*, p. 440-442). Il situe d'abord dans la ville alsacienne son premier souvenir littéraire : il y a écrit vers 1913 un roman d'aventures. Après avoir rappelé d'autres souvenirs, il finit par comprendre son pèlerinage comme l'espoir de retrouver une Atlantide perdue (Sartre cite Renan, mais on ne peut s'empêcher de penser à Ferenczi), une « petite cité ensevelie au fond de ma mémoire comme la ville d'Ys au fond de la mer ».

<sup>125</sup> *CDG*, p. 191.

sur moi. Je lui jette sur le nez mon arme impuissante mais elle avance toujours, au milieu du triomphe des chiens ironiques. Et j'ai si peur que je me réveille<sup>126</sup>.

Sartre ne trouve dans ce rêve aucune réalisation d'un désir refoulé ; il y voit au contraire l'expression de sa crainte de la guerre que son expérience quotidienne de soldat relativement insouciant lui avait voilée jusque-là : « [...] la hyène qui surgit brusquement et que, en somme, plus ou moins obscurément tous les personnages de mon rêve *attendaient*, c'est la véritable figure de la guerre : bombardements, massacres que je ne connais pas encore, et qui, *elle*, viendra à bout de moi<sup>127</sup>. » Plus largement, la drôle de guerre permet à Sartre, dans le bilan qu'il dresse des années 1918-1939, de comprendre le malaise qui avait transi cette période « hanté[e] par le souvenir de la guerre de 14 et par la crainte de celle de 39<sup>128</sup> ». Les critiques que Sartre adresse à la psychanalyse ne doivent dès lors pas dissimuler que c'est ce temps de « mise au point » qui donne à la psychanalyse sa juste place dans l'histoire de l'entre-deux-guerres : en même temps que l'approche de la guerre amène Sartre à marquer sa distance envers la psychanalyse, les *Carnets de la drôle de guerre* font se superposer cet entre-deux-guerres, apparaissant enfin comme tel, avec la formation et l'histoire intellectuelle de Sartre qui s'achève véritablement en cette année 1939. La psychanalyse, comme les mouvements politiques révolutionnaires qui ont suivi la Première Guerre mondiale, comme le cinéma et le jazz, a certes fait l'objet d'une grande curiosité dans les années 1920-1925. Quelque chose, explique Sartre, a « failli naître<sup>129</sup> », qui n'a toutefois pas réussi à constituer un monde. Au terme de ces années d'entre-deux-guerres, il se donne pour ambition de récupérer ces idées « nouvelles » et de s'en faire l'héritier. Quelles que soient ses critiques, Sartre ne peut donc que faire droit à la psychanalyse jusque dans les *Carnets de la drôle de guerre*. Nous verrons qu'une nouvelle fois c'est

<sup>126</sup> *CDG*, p. 219.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> *CDG*, p. 263.

<sup>129</sup> *CDG*, p. 264.

le problème de la mort qui scelle la proximité critique de Sartre avec la psychanalyse. Sartre constate en effet, à diverses reprises, que la phénoménologie heideggérienne, pourtant décisive dans sa quête de l'authenticité, ne lui apporte sur ce point aucune solution satisfaisante : « un facteur manque, la mort<sup>130</sup> ». Plus précisément, nous allons voir que c'est de nouveau en encadrant l'élaboration phénoménologique de Sartre d'une double référence à Bergson et à la psychanalyse qu'on peut mieux comprendre son expérience critique pendant qu'il est mobilisé sur la frontière franco-allemande en 1939-1940.

À lire en parallèle les *Carnets* et *Les Deux Sources*, il apparaît avec une évidence impressionnante que Sartre s'approprie l'ouvrage de Bergson par une double opération (auto)biographique : le Carnet I rapporte à ses discussions avec Simone de Beauvoir des questions qui ont d'abord été élaborées par Bergson dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Sartre est coutumier de ces opérations biographiques, où les références intertextuelles sont masquées par une appropriation et une réécriture autobiographique<sup>131</sup>. Cela fait sa force : transformer

<sup>130</sup> CDG, p. 224.

<sup>131</sup> Le passage des *Carnets* dans lequel Sartre cite l'article de Caillois, « Paris, mythe moderne », est le lieu d'une opération autobiographique comparable : « Le Castor m'a en effet enseigné quelque chose de neuf : dans son roman [*L'Invitée*, qui paraîtra en 1943] on voit Élisabeth se plaindre d'être entourée d'objets dont elle voudrait jouir et qu'elle ne peut pas "réaliser". » (CDG, p. 482.) Il s'agit de comprendre que nos actions sont très souvent motivées par la présence dans notre expérience d'un *irréalisable*, terme clé de *L'Être et le Néant* : une chose qui est « hors de ma portée » (p. 483) parce qu'elle me concerne intimement (par exemple, mon rapport d'homme mûr à ma jeunesse et à ses ambitions) et ne peut se donner que comme une « modification [...] de notre être » (p. 485), mais qui existe pourtant bien comme le « ressort » (p. 484) de nos actions. Dans ces remarques sur l'origine du concept d'irréalisable, Sartre mentionne un peu plus loin que les discussions avec Beauvoir sur le sujet ont longuement porté sur l'article de Caillois. Il n'en reste pas moins que la référence est masquée par la réécriture autobiographique de ce qui s'est d'abord joué dans des rapports de lecture et d'intertextualité. (Nous remercions Jonathan Soskin d'avoir réattiré notre attention sur ce passage essentiel des *Carnets de la drôle de guerre*.)

des concepts ou des débats scolaires en expérience vécue. Cela peut aussi faire sa fragilité en exposant son propos à des malentendus fâcheux, quand ces opérations n'exposent pas Sartre purement et simplement à la disqualification au motif que ses concepts seraient l'extension induite d'élaborations littéraires ou, pire encore, de convictions personnelles. Redisons ici que toute autobiographie sartrienne ne peut être que critique et politique. Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Simone de Beauvoir, qui en est la première lectrice, joue un rôle décisif dans les transpositions autobiographiques qui supportent le travail critique de Sartre. Sartre le reconnaît au début de son journal : « Il faut, pour que je sente la guerre, que je reçoive des lettres du Castor. Le Castor, elle, est en guerre, moi pas<sup>132</sup>. » Le passage suivant nous permettra d'en donner une illustration précise.

En septembre [1938], seul avec C. G., puis, ensuite, avec le Castor, j'ai réalisé la guerre et ma liberté en face de la guerre ; j'expliquerai ce que c'est par ailleurs. En tout cas un lent travail s'opérait en moi, qui me faisait sentir ma conscience d'autant plus libre et absolue que ma vie était plus engagée, plus contingente et plus esclave ; au point de me montrer finalement ma vie actuelle, à laquelle je tenais tant, que j'avais prise pour mon être même, comme une expérience parmi d'autres possibles, soutenue, maintenue et dépassée par ma conscience. Combien de fois pendant l'année [Sartre désigne la période qui va de l'annexion de l'Autriche en mars 1938 jusqu'à la déclaration de guerre] la perspective de la guerre ne nous rendit-elle pas « existentiels », le Castor et moi, en particulier un soir de mars [1939], après l'annexion de la Tchéquie, dans le petit restaurant de la place des Victoires. À cela la lecture de Heidegger, que j'avais entreprise, m'inclinait beaucoup. À Pâques, à la suite de l'invasion de l'Albanie par les Italiens, un soir que nous redescendions de la montagne sur Nice, je compris, je sentis et j'exposai au Castor la situation primitive de l'être-en-guerre, presque impensable dans sa complexité : il faut réaliser à la fois 1° qu'on ne sait ce qu'il adviendra de *soi* dans le monde (mutilation ou mort – ou simplement abrutissement) ; 2° qu'on ne sait ce qu'il adviendra du monde autour de soi (défaite – apparition d'une idéologie nouvelle – boule-

<sup>132</sup> CDG, p. 157.

versements sociaux). [...] Un peu plus tard, à Avignon, et plus récemment, le 16 août à Carcassonne, je discutai avec le Castor d'une possibilité de morale et d'authenticité pour et par la guerre. J'en parlerai ici même ou ailleurs. En sorte que la guerre, que j'avais d'abord connue comme le règne mythique des vertus conservatrices, puis, au cours de mes lectures, comme un tremblement inhumain et terrorisé des entrailles, comme quelque chose de trop dur pour l'homme et qui, par conséquent, le diminuait, devenait au contraire une angoisse très profitable à la faveur de laquelle on pouvait mieux comprendre son être dans le monde<sup>133</sup>.

En première lecture, rien que d'anodin. Les *Carnets* permettent à Sartre et à Beauvoir de rester en contact et de prolonger leurs discussions à distance. C'est ainsi, croit-on, que comme si de rien n'était, le Castor écrit à Sartre, le 28 septembre 1939, qu'elle s'est demandé « pourquoi la conscience humaine construisait un monde avec des durées et des distances et des masses qui ne sont pas à la mesure de l'homme<sup>134</sup> ». Sartre répond que le délaissement de l'homme devant le ciel étoilé, que Simone de Beauvoir a éprouvé à la pointe du Raz, vient de la disproportion entre notre expérience du monde ustensile, qui est le monde de « l'activité humaine<sup>135</sup> », et le monde tel qu'il se donne à la conscience transcendantale infinie : « De là l'étonnement du Castor à la pointe du Raz : c'est précisément parce que percevoir une montagne, c'est déjà s'en servir, penser à l'utiliser, à l'escalader pour le plaisir ou pour aller de l'autre côté, etc., que l'éloignement des étoiles donne cette stupeur – voisine de l'effroi de Pascal<sup>136</sup>. » Si on en reste au cadre phénoménologique, Sartre tente ici une audacieuse conciliation entre Husserl et Heidegger afin de réfléchir son expérience avec les outils conjoints des deux phénoménologues<sup>137</sup>. Mais si on a les

<sup>133</sup> CDG, p. 201-202.

<sup>134</sup> S. de Beauvoir, *Lettres à Sartre*, Gallimard, Paris, 1990, vol. I, p. 146.

<sup>135</sup> CDG, p. 222.

<sup>136</sup> CDG, p. 224.

<sup>137</sup> Voir V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, Ousia, Bruxelles, 2000, p. 245-247.

*Deux Sources* à l'esprit, on doit renverser la perspective : il faut alors soutenir que, dans son Journal de guerre, Sartre transpose sur le plan de son propre vécu un développement théorique de Bergson. Au chapitre 2 des *Deux Sources*, s'interrogeant sur les raisons qui font que notre intelligence porte son attention sur des objets qui échappent à toute prise, qui ne peuvent pas être utiles à notre action, Bergson compare l'action à la vision : celle-ci a été faite, elle aussi, « pour nous révéler les objets sur lesquels nous sommes en train d'agir », mais grâce à elle « nous voyons les étoiles, alors que nous sommes sans action sur elles »<sup>138</sup>. Bergson soutenait déjà, dans *Matière et Mémoire*, que « par la perception, mon corps s'étend jusqu'aux étoiles »<sup>139</sup>. Les *Deux Sources* appuient désormais l'extension de la pensée magique sur le concept d'instinct virtuel : l'homme naît avec une « intelligence virtuellement capable d'embrasser le monde matériel tout entier<sup>140</sup> », de même que nous sommes capables de contempler les étoiles, dès lors que l'intelligence de l'homme et sa capacité de réfléchir l'exposait à se sentir perdu et égaré « comme un point dans l'immensité de l'univers<sup>141</sup> ». En la circonstance, comme Sartre le fera quelques années plus tard, Bergson fait naturellement référence à Pascal. Mais peut-être pense-t-il aussi, à la toute fin de cet important chapitre 2, à la philosophie de Heidegger, lorsqu'il évoque « les inquiétudes de l'homme jeté sur la terre<sup>142</sup> ».

Une autre référence, cette fois beaucoup plus critique, à la notion d'instinct virtuel soutient la seconde opération biographique que Sartre applique aux *Deux Sources de la morale et de la religion*. Il ne s'agit plus, comme dans le premier cas, de transformer de la théorie en vécu : il s'agit pour Sartre de se mesurer à un récit autobiographique que

<sup>138</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 179.

<sup>139</sup> Comme le rappellent les éditeurs scientifiques dans *ibid.*, p. 436, n. 112.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 219. Les éditeurs scientifiques des *Deux Sources* font le rapprochement avec *Être et Temps* et avec le thème heideggérien de la *Geworfenheit* : cf. *ibid.*, p. 450, n. 191.



Bergson avait convoqué dans le même chapitre de son dernier livre. Sartre en fait presque l'aveu dans le passage des *Carnets* rappelé plus haut, lorsqu'il fait allusion à ses « lectures » et à la conception de la guerre qu'il avait pu y trouver : « un tremblement inhumain et terrorisé des entrailles, comme quelque chose de trop dur pour l'homme ». C'est Bergson qui est visé, bien plus qu'Alain qui est cité quelques lignes plus bas. Dans les *Deux Sources*, Bergson rapporte en effet qu'il a cru pendant son adolescence, après 1870, au retour imminent de la guerre. Cette guerre n'est pas venue, mais Bergson n'a pu que s'étonner bien plus tard, en août 1914, d'avoir l'impression qu'une « invincible présence<sup>143</sup> » l'avait accompagné pendant 40 ans comme une « inquiétude confuse<sup>144</sup> » et lui permettait d'accueillir sans trop de crainte l'événement de la guerre. La guerre a beau être une « catastrophe<sup>145</sup> », commente Bergson, c'est avec facilité et simplicité qu'elle s'est concrétisée pour lui et a exigé qu'il fasse son devoir. On le voit, c'est de nouveau l'instinct virtuel qui vient à l'appui du récit bergsonien : la guerre à venir avait reçu une « personnalité élémentaire », « simplifié[e] », qui préservait sa volonté d'une confrontation brutale avec un « cataclysme aux répercussions sans fin »<sup>146</sup>. De façon évidente, les *Carnets* de Sartre s'opposent systématiquement à la description bergsonienne de l'être-en-guerre. Sartre voit s'effondrer sa « vie actuelle » et il n'y a nul instinct virtuel qui puisse garantir celui qu'il croyait être jusque-là. La guerre apparaît du coup dans toute sa « complexité » : on doit l'envisager, contrairement à ce que fait Bergson, du point de vue de la défaite éventuelle, si l'on veut clairement identifier la fécondité d'une expérience qui ébranle en profondeur les valeurs morales et politiques en vigueur. Il n'en reste pas moins que cette

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 166. En somme, Bergson s'était donné depuis sa jeunesse une image de la guerre qui la rendait rassurante en la dotant d'une « unité » et d'une « individualité » : celle d'« un être malicieux ou méchant peut-être, mais rapproché de nous, avec quelque chose de sociable et d'humain » (*ibid.*, p. 165).

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>145</sup> *Ibidem.*

<sup>146</sup> *Ibidem.*

démarcation systématique du point de vue de Bergson conserve quelque chose de la stratégie bergsonienne, à savoir comprendre son être-dans-la-guerre à partir de la guerre précédente<sup>147</sup>. Sartre ne lésine pas en effet, dans les *Carnets*, à éclairer sa situation à partir des récits des écrivains, des diaristes, des biographes et des historiens de la Grande Guerre. Dans son premier carnet, il constate que des « images rassurantes et poétiques » venues de la « dernière après-guerre » sont venues se placer à « l'horizon » de son expérience actuelle. Ces « présences affectives », comme autant de « ruses », ont pour fonction de donner une fin au présent et, du coup, de pouvoir considérer celui-ci « comme du passé »<sup>148</sup>. L'erreur de Bergson est de ne comprendre le concept d'instinct virtuel que comme un principe de protection et de conservation que l'homme interpose entre son expérience et lui-même. Pour Sartre, ce mouvement de protection est inséparable de l'expérience angoissée d'une connaissance renouvelée et d'une transformation radicale de soi. En somme, selon Sartre aussi, si on veut en maintenir l'usage, le concept d'instinct virtuel ne peut être détaché du problème de la mort.

La conscience, telle que Sartre la présente dans les *Carnets de la drôle de guerre*, est une conscience qui n'arrête pas de mourir et doit donc sans cesse veiller à se raccrocher à la vie : « nous mourons à chaque instant », écrit Sartre dans un autre passage difficile. Il nuance toutefois immédiatement : « mais cet événement perpétuel de notre vie est masqué – ou, plus exactement, il est virtuel »<sup>149</sup>. L'intuition de la mort produit, selon les termes mêmes de Sartre, quelque chose de comparable à une « réduction phénoménologique<sup>150</sup> ». Si on reste dans

<sup>147</sup> Un passage des *Carnets*, p. 158, fait allusion à cette stratégie qui place Sartre dans une proximité critique à l'égard de Bergson : « Il y a des gens qui se sont trouvés trop jeunes pour une guerre et trop vieux pour une autre (1870-1914) ; moi j'ai été trop jeune pour une après-guerre et je crains très fort d'être trop vieux pour l'autre. » Bergson avait 11 ans en 1870 et 55 ans en 1914.

<sup>148</sup> *CDG*, p. 169.

<sup>149</sup> *CDG*, p. 227.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

l' « attitude naturelle », commente-t-il, nous ne pouvons connaître la mort que comme la disparition de l'homme dans le monde ; il est nécessaire d'opérer une « modification existentielle » si on veut se porter au niveau de la conscience transcendante, à savoir au point où il « reste une conscience nue sans point de vue en face d'un monde nu »<sup>151</sup>. Sans cette réduction phénoménologique, sans cette expérience de la mort, nous ne réalisons pas vraiment notre « être-pour-mourir », il reste à l'état « virtuel »<sup>152</sup>. Autrement dit, dans ce cas, la mort ne peut au mieux exister que sur le mode de la dénégation que représentent selon Sartre (au moins dans les formulations explicites des *Carnets*) les productions de l'instinct virtuel bergsonien. L'attachement de Sartre à Bergson doit dès lors traverser l'expérience de la psychanalyse dans ce qu'elle a de plus profond.

Pour comprendre ce que vise Sartre, il est nécessaire de se rendre attentif une dernière fois à l'impressionnante opération autobiographique que constituent les *Carnets de la drôle de guerre*. Le 23 septembre 1939<sup>153</sup>, Sartre attaque brutalement ses notes du jour : « Castor dit que je me crois immortel<sup>154</sup>. » Il ponctue ainsi une série de remarques sur la mort et sur son rapport à la mort qu'il a consignées depuis le début de la rédaction de son journal. Ainsi, dès le 14, il écrivait : « J'étais [au moment de mon incorporation] stoïque sur un fond de combine. Mon stoïcisme portait uniquement sur la perte de la vie

<sup>151</sup> CDG, p. 226, 227.

<sup>152</sup> CDG, p. 227.

<sup>153</sup> On ne s'étonnera peut-être plus que cette date du 23 septembre 1939 corresponde, de façon accidentelle, au jour du décès à Londres de Sigmund Freud.

<sup>154</sup> CDG, p. 165. On voit toute la ruse de cette opération biographique : l'intervention de Simone de Beauvoir permet de faire l'économie de toute référence théorique (par exemple à l'instinct de mort au sens psychanalytique) et de donner à cette abstention une justification autobiographique (le Castor dit que je me crois immortel). La lecture des *Mots* identifie le procédé en tant que tel : le même motif de l'immortalité y est rapporté à une discussion, au temps de l'École normale, avec Nizan. Cf. J.-P. Sartre, *Les Mots*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 107.

que je menais jusqu'ici mais non sur mes risques de mort<sup>155</sup>. » Le 17 septembre : l' « entrée dans la vie militaire est assez semblable à une mort, puisqu'elle s'accompagne du dépouillement d'une vie qui a perdu son sens et reste en suspens dans l'absurde<sup>156</sup> ». Et encore le 19 septembre : « Et si même j'essaie de me préparer à la mort, c'est toujours au sein de cette vie que je m'y prépare<sup>157</sup>. » Sartre s'était ainsi progressivement acheminé vers ces « Réflexions sur la mort » qu'il propose bientôt, précisément le 23 septembre, dans une lettre à Jean Paulhan, de faire paraître dans la *NRF*. Les *Carnets* donnent une première définition de la mort : « Cette néantisation est permanente, elle est le vide profond qui est au cœur de toutes mes possibilités, elle est la présence du dehors au plus profond de moi-même. Elle est le non-moi en moi ou, si l'on veut, la projection, au cœur de moi-même, de mon investissement par le monde<sup>158</sup>. »

Deux mois plus tard, en décembre, Sartre interrompt pendant quelques pages le cours de son journal. Il s'interroge alors sur la manière par laquelle il se rapporte au monde de la (drôle de) guerre qu'il s'est désormais « approprié<sup>159</sup> ». Le 18 décembre 1939, il profite de son séjour au premier étage de l'hôtel Bellevue (ce qui ne s'invente pas) pour décrire ce qu'il appelle, en référence explicite à Lewin, son « "espace hodologique" », autrement dit « ce point de vue particulier à partir duquel je vois s'étaler autour de moi la France, l'Allemagne, l'Europe »<sup>160</sup>. Sartre avait déjà eu recours au concept d'espace hodologique dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*<sup>161</sup>. Mais dans les *Carnets*, l'attention qu'il s'agit de consacrer aux « exigences » et aux « tensions » – ce sont les termes de l'*Esquisse* – que le monde présente face à nos actions se trouve précisée par la présence de Sartre dans un

<sup>155</sup> *CDG*, p. 146.

<sup>156</sup> *CDG*, p. 154.

<sup>157</sup> *CDG*, p. 158.

<sup>158</sup> *CDG*, p. 168.

<sup>159</sup> *CDG*, p. 413.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 42.

« paysage de guerre », c'est-à-dire dans un espace géographique « polarisé selon une dissymétrie devant/derrière »<sup>162</sup>. Les Allemands devant et les Français derrière. Pourtant, assez vite, les coordonnées géographiques communes et les exigences tendues d'un affrontement militaire à venir disparaissent de la préoccupation de Sartre : il se trouve subitement concerné par une géographie qu'on pourrait d'abord dire personnelle.

D'où un léger décalage des directions : la route qui passe devant l'hôtel et qui vient de Morsbronn me paraît aller d'arrière en avant, puisque Morsbronn est la dernière avancée du monde (= il y a encore des civils). Donc elle continue vers l'avant, vers l'Allemagne et la ligne du front. En fait elle va vers le *Nord* et le front est plutôt à ma droite quand je m'engage sur ce chemin. Mais, comme par ailleurs le Nord représente pour moi : pureté, isolement, arrêt de la vie, *finis terrae*, il en résulte que, tantôt je pense que la route va vers l'*Est*, et tantôt elle va bien vers le Nord, mais alors l'Allemagne est au bout. L'Allemagne, je l'ai dit, comme une mer sombre et non comme un danger<sup>163</sup>.

Sartre se sent « à un bout du monde », il se retrouve sur une *finis terrae* où il n'y a plus de place pour « les hommes et les terres »<sup>164</sup>. Que s'est-il passé ? La première ligne dont Sartre s'est rapproché et l'exploration du ciel vers lequel Sartre, soldat-météorologue, lâche

<sup>162</sup> Nous reprenons ici des remarques de François Chomarat dans un très bel article sur la « géographie humaine » chez Sartre : cf. F. Chomarat, « Distance, situation, chemins. De la géographie humaine selon Sartre », dans C. Pagès et M. Schumm (éd.), *Situations de Sartre*, Hermann, Paris, 2013, p. 22-26. François Chomarat rappelle que le concept d'*espace hodologique* est d'abord élaboré par Kurt Lewin, le fameux psychologue de la forme, dans un article sur le « paysage de guerre » qu'il a tiré de son expérience sur le front entre 1914 et 1916.

<sup>163</sup> *CDG*, p. 414.

<sup>164</sup> *CDG*, p. 413. Dans la dernière formule, on trouve bien sûr une allusion au titre de l'ouvrage qui vient de paraître de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, que Sartre lit en novembre 1939 et dont on ne peut surestimer l'importance, à beaucoup d'égards, pour la compréhension de son œuvre.

régulièrement des ballonnets ont fait lever en lui une « topographie affective<sup>165</sup> » qui le dispose, par exemple, à se sentir orienté vers son Nord quand bien même il se sait tourné vers la frontière allemande située à l'est de sa position.

La tâche militaire de Sartre lui fait donc faire une expérience bergsonienne. Proche en effet de ce que Bergson avance dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, il décrit les différentes « couches » du ciel : « Le ciel [...] se divise en “couches”. À la fois ma compétence, l'objet de mon savoir technique et ce qui me domine. Un prolongement de moi-même en hauteur et aussi un séjour hors de portée<sup>166</sup>. » Mais on peut aussi bien dire que Sartre fait une expérience psychanalytique, freudo-ferenczienne, si on s'intéresse non plus à la directionnalité verticale mais à la façon dont il considère sa position terrestre : il se retrouve, nous l'avons déjà avancé, sur un Finistère, dos à la terre et face à la mer. La posture pourrait être fâcheuse. Au début de ses *Carnets*, Sartre avait décrit l'affolement désespéré d'un Alsacien mobilisé à proximité de sa position comme une « ruse magique de la conscience qui se jette dans les incantations parce qu'elle ne peut plus supporter de supporter<sup>167</sup> ». Il comprenait alors le désespoir et le délire de cet homme par la difficulté qu'il y a à rester calme, à rester « sec » dans ce genre de situation ; il ajoutait que son orgueil l'empêcherait toujours de s'« arroser de larmes ». Un « vertige » le prenait cependant à l'idée que « demain, après-demain, etc. on sera toujours aussi aride, une terre sans eau, toujours aussi calme, toujours aussi désert »<sup>168</sup>. Dans son exercice-bilan de décembre 1939, on ne peut donc s'étonner qu'il décide de s'affronter personnellement à ce « délire de fou<sup>169</sup> » en quoi consiste la mise en évidence de ce qui constitue, au niveau préthématique, la façon dont nous faisons l'expérience du monde, affrontons ce monde et cherchons à soutenir cet

<sup>165</sup> *CDG*, p. 415.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *CDG*, p. 187.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> *CDG*, p. 415.

affrontement dans sa présence massive. C'est en ce point géographique litigieux, entre la France et l'Allemagne, où Sartre est au plus près de se considérer comme un Alsacien, au risque de devenir fou, c'est en ce point de transposition biographique en situation de danger que Sartre se trouve enfin capable de soutenir que « la liberté est son propre néant<sup>170</sup> ». On pourra désormais entendre en quel sens sartrien l'homme est un « trou » dans l'être.

En 1951-1952, confronté à une autre drôle de guerre, au moment de l'intensification de la guerre froide, Sartre referra la même expérience dans ce Finistère naturel mais aussi personnel que constituait pour lui la ville de Venise<sup>171</sup> : le lieu où la conscience s'éprouve comme un surgissement indéductible au sein d'un monde nu, comme un surgissement sans transition avec « la pierre dure ou la mer insaisissable<sup>172</sup> ». Il y fait l'expérience d'une disjonction entre deux perspectives irrécyclables mais qu'il faudrait pourtant pouvoir tenir ensemble : « Philosophiquement, je ne demande pas mieux que l'homme soit apparu au terme d'une évolution ; affectivement, ça me gêne, je le voudrais sorti tout seul de rien ou du minéral. Les palais semblent sortis de rien. De l'eau. » Il ajoute : « Et puis aussi je vois les choses dans l'autre sens, l'eau les borne, comme un danger de mort. *No man's land*. J'aime les déserts et les *no man's land*. Je trouve que la pensée est à l'aise<sup>173</sup>. » Affectivement, on peut bien croire que la philosophie de Sartre a surgi de rien. Philosophiquement, l'histoire est peut-être un peu plus compliquée. Freud, Bergson et Ferenczi ont certainement constitué le « fond de récifs<sup>174</sup> » théorique préthématique, un de ces sites théoriques affectifs qui nous obligent à décaler le regard que nous avons sur son œuvre et sur le rapport qu'elle entretient avec son temps. Replacée dans son

<sup>170</sup> CDG, p. 416.

<sup>171</sup> Sartre y a passé des vacances dès les années 1930. Ses séjours sont d'ailleurs évoqués à diverses reprises dans son journal.

<sup>172</sup> J.-P. Sartre, *La Reine Albemarle ou le dernier touriste*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 792.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> CDG, p. 415.

époque, la conscience sartrienne, que *La Transcendance de l'Ego* définit comme création inlassable d'existence, comme conscience *sans moi*, devait s'affronter au problème de la mort<sup>175</sup>. Une telle investigation réclamait de Sartre une théorie des émotions, d'une part, et une méthode d'enquête biographique, d'autre part. Autrement dit, la philosophie de Bergson et la psychanalyse, même irréciliables.

<sup>175</sup> Dans un article où il éclairait Foucault par Caillois, autour du thème de l'instinct de mort, Denis Hollier a suggéré une telle exigence portée par la critique sartrienne de l'Ego transcendantal husserlien : en considérant que le grand article de Blanchot sur « La littérature et le droit à la mort » s'appuie décisivement sur *La Transcendance de l'Ego*, D. Hollier entendait dans la conscience sartrienne l'affirmation d'un « Je suis mort ». Cf. D. Hollier, « Le mot de Dieu : "Je suis mort" », dans *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris, 1989, p. 155 et p. 163, n. 9.