

Émotion et aliénation.

Réflexions autour de l'Esquisse d'une théorie des émotions de Jean-Paul Sartre

Qu'est-ce que l'émotion ? Qu'est-ce que s'émouvoir ? La conscience qui s'émeut, dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* de Jean-Paul Sartre, apparaît comme une conscience qui fait l'épreuve d'une tension profonde au sein de son rapport au monde. Surgissant d'une situation apparemment impossible à résoudre, l'émotion s'institue comme une modalité d'agir spécifique, lorsque la possibilité d'une action effective semble absolument inaccessible. Décrite par Sartre comme « une certaine manière d'appréhender le monde »¹, la conscience émotionnelle révèle une conscience absorbée à la fois dans l'urgence et l'incapacité de répondre aux exigences pragmatiques d'une situation. Le texte de l'*Esquisse*, très explicite à cet égard, est bien connu de tout lecteur de l'ouvrage : « toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre *comme si* les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie »².

À première vue, cette description sartrienne de l'émotion peut sembler encourager la lecture dans le sens d'une interprétation de l'émotion comme comédie imaginaire. En effet, les passages de l'ouvrage de 1939 sont nombreux où l'on hésite. À vouloir élucider la signification de l'émotion – sa finalité – et l'arracher aux confins de l'irrationnel en la rapportant à la conscience elle-même, l'émotion ne devient-elle pas exclusivement une manière pour la conscience de faire « comme si », une manière de nier purement et simplement les exigences pragmatiques lorsqu'elles s'avèrent trop pressantes, trop exigeantes ? Et pourtant, notre conviction, qui est l'hypothèse centrale de nos réflexions, est qu'à faire de l'émotion une conduite purement imaginaire, on condamne une dimension de l'*Esquisse* à demeurer éternellement muette. Cette dimension, qui va retenir toute notre attention dans l'ouvrage de Sartre, est celle de captivité. En effet, l'objectif central de notre réflexion sera de montrer, toute spontanée que soit la conscience, comment on peut dégager un phénomène d'aliénation propre à la conscience émotionnelle.

Afin de ne pas réduire l'émotion à une comédie imaginaire, le dégagement d'une problématique de l'aliénation s'instituera donc comme le fil conducteur de notre démarche. Pour ce faire, nous prendrons comme point de départ un paradoxe important du texte de l'*Esquisse*. Nous tenterons de comprendre comment une conscience subit la finalité ou la signification de l'émotion alors que cette signification appartient pourtant à cette conscience. Nous répartirons ainsi nos analyses en quatre temps. En premier lieu, nous montrerons comment l'analyse de ce paradoxe requiert d'élucider le sens du concept de croyance dont Sartre fait usage dans l'*Esquisse*. Le deuxième temps de notre réflexion sera ainsi consacré au concept de croyance et à la problématique de l'aliénation qu'il fait émerger. Dans un troisième temps, nous tenterons de préciser le sens de cette aliénation en analysant le phénomène de la fuite. Enfin, les différents jalons de notre réflexion nous mèneront à définir le phénomène de l'aliénation de la conscience émotionnelle comme le corrélat d'une aliénation du monde. Nous inspirant des analyses de Frank Fischbach³, nous ressaisirons alors le sens du phénomène de l'aliénation comme la découverte, pour la conscience émotionnelle, de l'impossibilité de s'affranchir du monde.

¹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Paris, Hermann, 2009, p. 71.

² *Ibid.*, p. 79. Nous soulignons.

³ Cf. F. Fischbach., *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2012.

1. Le paradoxe de l'émotion

Lorsque Sartre définit l'émotion comme un étant un phénomène d'emblée signifiant – et non plus un simple fait au sens de la psychologie –, il s'agit pour lui d'affirmer que la signification de l'émotion appartient à la conscience. Plus spécifiquement, prenant appui sur un terrain phénoménologique, Sartre refuse de séparer la signification ou la finalité de l'émotion de la conscience. Sur ce point, il semble que l'auteur de *l'Esquisse* entend témoigner d'une thèse centrale de la phénoménologie husserlienne concernant l'intentionnalité. En effet, la conception husserlienne de l'intentionnalité ne se borne pas selon nous à affirmer que « toute conscience est conscience *de* quelque chose ». Bien plus, dès les *Recherches logiques*, être intentionnelle, pour la conscience, c'est toujours viser quelque chose selon un sens, en vertu d'un sens. Tous les actes ou vécus de conscience expriment toujours la visée d'un quelque chose *en tant que (als was)*. De la sorte, affirmer que la signification de l'émotion appartient à la conscience, c'est faire de l'émotion « une certaine manière d'appréhender le monde », une modalité intentionnelle spécifique de la conscience.

Toutefois, si Sartre trouve dans la phénoménologie husserlienne la possibilité de contrer toute interprétation mécaniciste de l'émotion, il n'est pas pour autant question d'élaborer une théorie phénoménologique de ce phénomène. En effet, écrit Sartre, « il n'entre pas dans notre intention de tenter ici une étude phénoménologique de l'émotion. Cette étude, si on devait l'esquisser, porterait sur l'affectivité comme mode existentiel de la réalité humaine. Mais nos ambitions sont plus limitées. Nous voudrions essayer de voir, sur un cas précis et concret, celui de l'émotion justement, si la psychologie pure peut tirer une méthode et des enseignements de la phénoménologie »⁴. Aussi le projet sartrien d'une psychophénoménologie de l'émotion prend-il d'abord la tournure d'une critique à l'égard de diverses théories psychologiques, dont notamment la théorie périphérique de James. De manière générale, Sartre récuse la thèse selon laquelle l'émotion ne serait qu'un désordre observable et réductible à ses manifestations physiologiques. Le caractère apparemment chaotique de l'émotion ne doit pas forcément impliquer que cette dernière serait dépourvue de toute signification.

Si Sartre semble alors trouver du côté des analyses de Janet la volonté de rendre une finalité au caractère désordonné de l'émotion, c'est pour insister sur le fait que la signification fonctionnelle de l'émotion demeure chez Janet, tout comme chez James, détachée de la conscience émotionnelle. En effet, Janet conçoit l'émotion comme une manière de se libérer d'une tension impossible à résoudre par une conduite adaptée, tout en basant exclusivement ses analyses sur les manifestations extérieures et physiologiques de l'émotion. Ainsi la théorie de l'émotion-conduite de Janet oscille-t-elle toujours entre finalisme et mécanisme. Pourtant, malgré cette critique de la théorie de l'émotion-conduite, Sartre semble la reprendre à son compte afin de voir ce que pourrait lui apporter l'approche phénoménologique. Selon le philosophe, il ne suffit pas d'affirmer que la finalité de l'émotion tient simplement à la libération d'une situation conflictuelle où la conduite adaptée fait défaut. La signification de l'émotion ne peut s'épuiser dans une conduite d'échec, sans quoi il faudrait alors admettre que le phénomène de l'émotion ne peut être défini que négativement⁵. Si, selon le mot de

⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse..., op. cit.*, p. 26-27.

⁵ Selon nous, la théorie psychologique de Janet, en comprenant l'émotion comme une conduite qui n'est autre qu'une conduite d'échec, appréhende la conduite adaptée comme une réponse adéquate au monde. Ce qui demeure alors problématique dans cette théorie, c'est davantage la notion de monde qu'elle présuppose en distinguant deux types de conduite. Ne s'agit-il pas en effet pour Janet de considérer le monde comme une sorte de référence ou de pôle normatif, tel un catalogue de conduites

Sartre, « signifier, c'est indiquer autre chose »⁶, la conduite émotionnelle doit viser davantage que la seule urgence de nier un monde trop difficile.

C'est à ce stade que nous semble prendre forme la théorie sartrienne de l'émotion lorsqu'elle invoque alors la notion de « magie ». La conscience émotionnelle sartrienne est une conduite magique, c'est-à-dire qu'elle a comme finalité ou signification « une transformation du monde »⁷. Comme nous le rappelle Roland Breeur, la transformation du monde opérée par la conscience émotionnelle ne consiste pas en une modification de la structure réelle des choses. Au contraire, faute de pouvoir agir de manière effective sur le monde, la conduite émotionnelle magique opère et agit sur la structure phénoménale des choses, c'est-à-dire, sur leur mode d'apparaître même⁸. En ce sens, la conduite émotionnelle désigne le surgissement d'un agir spécifique renvoyé à l'impossibilité de répondre aux exigences pragmatiques d'une situation comme il le faudrait. Les voies qui devraient ou pourraient être empruntées s'avèrent si impraticables que l'émotion survient, là où se rencontrent impuissance et urgence, « impossibilité d'agir et en même temps impossibilité à ne pas agir »⁹. En d'autres termes, la conscience émotionnelle semble détourner les exigences pratiques qui s'imposent à elle en les transformant selon les lois de la magie. Pour ce faire, la conscience fait *comme si* ces exigences étaient autres en leur conférant d'autres qualités.

D'après la courte description que nous venons de faire, il semble que Sartre soit, à l'instar de Janet à l'égard de James, plus proche de Janet qu'il pourrait le penser. En effet, comment appréhender cette description de l'émotion comme conduite magique visant à conférer certaines qualités au monde, afin que « le monde change ses qualités »¹⁰ ? Faut-il comprendre que la conduite magique est une conduite qui consiste à irréaliser les exigences pragmatiques du monde, à les neutraliser, en jouant une comédie imaginaire ? Selon nous, cette interprétation peut être rencontrée dans le texte de l'*Esquisse*, notamment lorsque Sartre évoque l'exemple de la tristesse. Il écrit à ce propos : « La tristesse vise à supprimer l'obligation de chercher ces nouvelles voies, de transformer la structure du monde en remplaçant la constitution présente du monde par une structure totalement indifférenciée. Autrement dit, faute de *pouvoir* et de *vouloir* accomplir les actes que nous projetions, nous faisons en sorte que l'univers n'exige plus rien de nous »¹¹. Et pourtant, si cet exemple peut laisser penser que l'émotion ne serait finalement rien de plus qu'une « tricherie spéciale »¹², l'affirmation sartrienne selon laquelle l'émotion « vraie » a un caractère subi invite selon nous

adaptées dont l'émotion serait exclue ? En ce sens, bien que le psychologue français ne base son étude de l'émotion que sur les manifestations physiologiques et extérieures de celle-ci, il apparaît que c'est une théorie morale qui dirige en vérité ses observations.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁸ R. Breeur, « Les passions imaginaires et la neutralisation du réel », in *Affectivité, imaginaire et création sociale*, Bruxelles, FUSL, 2010, p. 64-66. À ce propos, Roland Breeur écrit : « l'émotion se joue comme une comédie à laquelle on finit par croire et qui vise précisément une modification profonde de notre rapport au vrai, c'est-à-dire aux exigences du réel. Ce qu'elle vise avant tout, c'est en ce sens supprimer l'obligation de répondre de manière adéquate et appropriée aux appels venant du monde ».

⁹ R. Gély, « Émotion, imagination, incarnation : Réflexion à partir de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* », in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* VIII 1 (2012), p. 306.

¹⁰ J.-P. Sartre, *Esquisse...*, *op.cit.*, p. 82.

¹¹ *Ibid.*, p. 86-87. Nous soulignons. Dans le même sens, l'exemple des raisins peut aussi surprendre et laisser penser que l'émotion n'est qu'une « comédie à demi-sincère ». Cf. J.-P. Sartre, *Ibid.*, p. 83.

¹² *Ibid.*, p. 45.

à analyser un paradoxe important de l'*Esquisse*, celui de savoir comment une conscience émotionnelle subit des significations, ou des qualités, qu'elle constitue par ailleurs.

Afin de comprendre ce paradoxe, il convient selon nous de rappeler que la conscience de soi, chez Sartre, n'implique pas d'emblée une conscience réflexive. Au contraire, la conscience est d'abord conscience du monde. Autrement dit, si toute conscience thétique de soi ne peut s'instituer que comme conscience positionnelle des choses, le fait d'être conscience positionnelle des choses n'implique pas nécessairement, pour la conscience, d'être consciente d'elle-même. Cette thèse défendue par Sartre d'un cogito préreflexif est particulièrement importante, puisqu'elle suggère de ne pas réduire toute forme d'émotion à une conduite effectuée de manière délibérée et réfléchie. On retrouve cette thèse dans un passage clé de l'*Esquisse*, dans lequel Sartre met en évidence que pour comprendre le phénomène de l'émotion, il faut tenter de saisir la conscience émotionnelle comme une conduite irréfléchie¹³. Dans ce passage, l'auteur de l'*Esquisse* semble de manière convaincante dissoudre le dualisme entre conscience rationnelle, réflexive, et conscience émotionnelle ou irrationnelle, arguant que « l'action comme conscience spontanée irréfléchie constitue une certaine couche existentielle dans le monde, et qu'il n'est pas besoin d'être conscient de soi comme agissant pour agir – bien au contraire »¹⁴.

Quelles conséquences peut-on tirer pour la conscience émotionnelle ? D'une part, si la conscience émotionnelle qui constitue des significations est préreflexive, cela signifie à notre sens qu'elle est toujours déjà du monde. La transformation magique du monde par la conscience émotionnelle ne semble pas pouvoir consister en une opération subjective retranchée à l'écart du monde. La conscience émotionnelle apparaît alors comme une conscience dépourvue de toute intériorité¹⁵. En ce sens, l'émotion n'est pas un refuge relativement douillet niché quelque part dans mon intériorité et que je peux invoquer lorsque le besoin pressant de sortir du monde, de s'en désolidariser, se fait sentir. Plus que jamais la conscience émotionnelle est *du* monde. D'autre part, cette intime solidarité de la conscience et du monde qu'énonce la thèse sartrienne d'un cogito préreflexif invite à mieux saisir la dimension subie de l'émotion. En effet, écrit Sartre, « la conscience ne se borne pas à projeter des significations affectives sur le monde qui l'entoure : elle *vit* le monde nouveau qu'elle vient de constituer »¹⁶. Il ne peut donc s'agir, dans l'émotion, d'un jeu pur et simple par lequel je constitue les qualités du monde au gré de mes envies, sans jamais en pâtir.

2. Dégagement du concept de croyance : l'émergence d'une problématique de l'aliénation

¹³ Cf. J.-P. Sartre, *Ibid.*, p. 69-77.

¹⁴ *Ibid.*, p. 76-77.

¹⁵ Cette intime corrélation de la conscience et du monde, c'est ce qu'énonce, selon nous, la thèse du cogito préreflexif, érigée par la *Transcendance de l'Ego* à l'encontre de la phénoménologie husserlienne. Il s'agit alors pour Sartre, afin de quitter définitivement le sol de toute philosophie alimentaire et de rendre ainsi justice à la découverte de l'intentionnalité, d'être plus husserlien qu'Husserl en le radicalisant.

¹⁶ *Ibid.*, p. 98.

Par conséquent, si la conscience qui se fait émotionnelle est une conscience qui subit l'émotion, il s'agit de comprendre selon quel rapport elle constitue des significations ou des qualités nouvelles. Selon nous, le concept central autour duquel paraît se nouer le paradoxe d'une conscience préreflexive constituante n'est autre que le concept de croyance. Dans *l'Esquisse*, ce concept est utilisé par Sartre comme critère de distinction entre émotion « fausse » et émotion « vraie ». Contrairement à ce que l'on pourrait penser spontanément, le concept de croyance dont Sartre fait usage ne renvoie pas, dans le cadre de l'émotion, à l'opération réflexive d'une conscience thétique d'elle-même. S'il ne s'agit donc pas de dire que lorsque je suis ému, je crois que je suis ému, la croyance sartrienne semble davantage s'apparenter à une « croyance antéprédicative »¹⁷. Aussi, la croyance porte sur le monde que la conscience émotionnelle constitue, sur les qualités qu'elle confère à celui-ci. En ce sens, si la conscience émotionnelle vit bel et bien le monde qu'elle vient de constituer, c'est que la croyance opère de telle façon que la conscience éprouve les qualités posées comme *réelles*. Dans le cadre de l'émotion, la croyance semble alors jouer un rôle déterminant, puisqu'elle fait apparaître comme une épreuve réelle ce qui ne semble être qu'une opération magique. De cette manière, le phénomène de croyance engendre celui de captivité, touchant non seulement le monde mais également la conscience émotionnelle.

Afin de décrire plus spécifiquement ce phénomène de captivité ou d'aliénation, une analyse approfondie du concept de croyance s'avère, à notre sens, importante. Comme on le sait, ce concept ne caractérise pas seulement chez Sartre le phénomène de l'émotion. On le retrouve notamment dans les analyses sartriennes de la conscience onirique et de l'imagination. Dans *L'Imaginaire*, le philosophe français décrit le phénomène de croyance en l'opposant à ce qui se passe dans le cas de la perception. Il écrit ceci : « lorsque je perçois une table, je ne *crois* pas à l'existence de cette table. Je n'ai nul besoin d'y croire, puisqu'elle est là en personne. Il n'y a pas un acte supplémentaire par lequel, percevant d'ailleurs cette table, je lui confèrerais une existence *crue ou croyable*. L'évidence propre à la perception n'est donc en aucune façon une impression subjective qui serait assimilable à une spécification de la croyance : l'évidence c'est la présence pour la conscience de l'objet en personne. Il est impossible de sortir de là. Une évidence, c'est une présence. Là où l'évidence est donnée, la croyance n'est ni utile, ni même possible »¹⁸.

D'après ce court passage de *L'Imaginaire* au sujet de la perception, on peut saisir une apparente opposition entre les concepts d'évidence et de croyance. Sartre ramène toujours, semble-t-il, l'évidence à la présence. Il faut bien remarquer en effet que dans le cas de la perception, les qualités qui peuvent être rencontrées au cours de l'expérience appartiennent à la structure de la perception elle-même. Ces qualités sont transcendantes à la conscience ; leur évidence échappe à la conscience (constituante) et ne peut être référée – à titre d'effet – à des impressions subjectives. Si, dans la perception, « la croyance n'est ni utile, ni même possible », comment faut-il alors comprendre le phénomène de croyance dans l'émotion ? Faut-il comprendre que la conscience émotionnelle ne serait rien d'autre qu'une forme de conscience imageante, une comédie imaginaire, purement irréalisante ? Et pourtant, la dimension subie de l'émotion peut-elle seulement se donner autrement que comme une

¹⁷ V. de Coorebyter, « Le corps et l'aporie du cynisme dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* », in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* VIII 1 (2012), p. 284. On pourrait ainsi, dans le cadre de l'émotion, envisager d'interpréter la croyance comme une sorte de « foi perceptive », si selon Sartre il y a une structure existentielle du monde qui est magique. Cette interprétation suggérerait, voire supposerait, alors de redéfinir ce que l'on peut entendre par « perception ».

¹⁸ J. -P. Sartre, *L'Imaginaire* (1940), Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2005, p. 314-315.

évidence ? Selon nous, ce passage de *L'Imaginaire* permet de situer la conscience émotionnelle comme une conduite par laquelle, croire aux qualités (magiques) conférées au monde, c'est agir comme si celles-ci étaient réelles, substantielles. De la sorte, la croyance de la conscience émue n'implique pas forcément d'être consciente d'elle-même ; cette croyance est envoûtement. La croyance opérée dans l'émotion est vécue comme s'il s'agissait d'une évidence. En conséquence, si « là où l'évidence est donnée, la croyance n'est ni utile, ni même possible », c'est bien parce que la conscience émotionnelle, par la croyance, ne cesse de viser l'évidence de la présence. Plutôt, la conscience émue *croit* viser la présence même. Elle croit l'éprouver de s'en trouver débordée. Il y a donc ainsi, dans l'émotion, une nécessité ou une utilité de croire, non posée comme telle de manière réfléchie, et que l'on peut appeler « envoûtement ». Bien que Sartre oppose, dans l'exemple de la perception, les concepts de croyance et d'évidence, dans l'émotion, ceux-ci ne paraissent pas s'exclure mais s'appeler. Si l'évidence – propre à la perception – ne peut que repousser la croyance, la croyance, elle, appelle infiniment l'évidence, puisqu'il s'agit toujours de se donner ce qui ne se présente pas.

La présente description que nous proposons du phénomène de croyance dans le cadre de l'émotion suggère également que cette dernière ne peut pas être confondue avec une conscience imageante. Si la conscience émotionnelle partage avec la conscience imageante la caractéristique de viser de « l'intuitif-absent »¹⁹, il reste que, selon Sartre, la seconde pose l'objet imaginaire comme irréel ; elle ne croit pas que l'objet visé existe. Au contraire, écrit Philippe Cabestan au sujet de l'exemple des raisins, « l'émotion vise la qualité “trop verts” comme une propriété réelle de la grappe »²⁰. En conséquence, si l'émotion n'est pas une conscience imageante, il en résulte qu'elle ne semble pas saisir que les qualités qu'elle confère au monde n'appartiennent pas réellement à celui-ci. Dans cette perspective, il semble que se produit dans l'émotion ce qui ne semble pas pouvoir se produire pour Sartre sur le plan de l'imagination : une aliénation. Affirmer que la conscience émotionnelle est une comédie imaginaire consistant à irréaliser certaines exigences pragmatiques du monde, c'est donc selon nous supposer que la conscience émotionnelle est une conscience imageante. Or il est clair que l'une et l'autre ne fonctionnent pas de la même manière, même s'il y a quelques similitudes.

Comme on peut le voir, l'appréhension du phénomène de l'émotion comme une comédie imaginaire suggère des difficultés concernant le concept de croyance. En effet, une pareille lecture semble faire état d'une aliénation du monde par la conscience émotionnelle. Cette dernière tente de fuir et d'échapper au monde en constituant, par le biais de qualités irréelles, un nouveau monde²¹, détaché du monde « réel ». Selon cette lecture, si l'on peut parler d'aliénation, c'est exclusivement sur le plan d'une aliénation du monde. L'idée de comédie, quant à elle, ne suggère-t-elle pas en effet que le concept de croyance utilisé par Sartre consiste en une opération réflexive ? Une telle formulation du problème oriente à notre sens le texte de *l'Esquisse* vers une interprétation idéaliste du phénomène de l'émotion. La théorie sartrienne de l'émotion ne serait au fond rien d'autre qu'une théorie morale ; à l'instar

¹⁹ R. Breeur, « Le temps irréel (Sartre) », in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* VIII 1 (2012), p. 264-265.

²⁰ P. Cabestan, *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 145.

²¹ Cela peut sans doute apparaître comme un détail futile, mais le passage de Sartre sur la constitution du monde ne parle pas d'un nouveau monde, comme s'il s'agissait de créer un second monde. Ce passage énonce la constitution d'un « monde nouveau ». Nuance maigre, mais non des moindres pour autant : il ne s'agit pas de dupliquer, mais bien de transformer. Cf. J.-P. Sartre, *Esquisse...*, *op.cit.*, p. 98.

des *Pensées* de Pascal, elle n'aurait d'autre but que de rendre l'homme conscient des déterminations qu'il projette sur le monde. Et pourtant, si l'on pourrait reprocher à Sartre d'avoir été sensible à certaines des intuitions de Janet, il ne faut pas pour autant trop accorder à cette proximité, ni trop en extrapoler le sens. Si l'on cherche une théorie morale à l'œuvre dans l'*Esquisse*, sans doute faut-il davantage se tourner du côté de Janet. Selon nous, l'*Esquisse* se prête à de nombreuses ambiguïtés, lorsqu'elle s'appuie sur cette théorie morale pour chercher, dans la conscience émotionnelle, la signification ou la finalité qui lui appartient. La tentative sartrienne d'une théorie psycho-phénoménologique devient particulièrement difficile à interpréter, si l'on ne revient pas toujours à la dimension préreflexive de la conscience.

3. Croire tout en fuyant et fuir tout en croyant : la tension conflictuelle à l'œuvre dans l'aliénation

Afin d'élucider de quelle manière s'institue le phénomène de l'aliénation pour la conscience émue, il nous faut encore analyser un concept important de l'*Esquisse*, celui de fuite. En effet, si la conscience émotionnelle tend à vivre comme substantielles les qualités qu'elle attribue au monde, comment comprendre qu'elle cherche à fuir ce monde ? Peut-on définir uniquement par « fuite » l'opération magique qui consiste, pour l'émotion, à faire usage de son pouvoir constituant, afin de nier le monde et de le neutraliser ? Encore une fois, la fuite doit-elle seulement être lue comme l'indice évident d'une aliénation du monde par la conscience émotionnelle ? Autrement dit, la question de la fuite est inséparable de celle de la finalité de l'émotion. Quel est l'objectif poursuivi par celle-ci, lorsqu'elle vit les qualités qu'elle constitue comme réelles ?

Selon nous, considérer que le sens de la captivité de l'émotion s'épuise dans le fait de vivre comme présentes des qualités irréelles, revient à placer l'émotion du côté des comportements pathologiques, quand on ne l'assimile pas à une pratique pénible de mauvaise foi. Par le biais de la croyance en ces qualités ou significations, n'est-ce pas autre chose que vise la conscience émotionnelle ? Certainement, on ne règle pas la compréhension du phénomène de l'aliénation en s'en tenant à un niveau descriptif selon lequel s'aliéner, pour la conscience émotionnelle, c'est conférer en y croyant des propriétés réelles ou substantielles aux choses. Nous dirons plutôt que c'est précisément parce que la conscience émue est toujours déjà aux prises avec le monde qu'elle peut s'aliéner et chercher alors à le fuir. Nous ferons l'hypothèse que toute aliénation du monde est indissociable, corrélativement, d'une aliénation de la conscience émotionnelle elle-même. En d'autres termes, s'aliéner, pour la conscience émotionnelle, c'est aussi et toujours aliéner le monde. En ce sens, contrairement à une perspective classique, l'être-au-monde désigne selon nous la condition de possibilité absolue de toute aliénation.

Pour clarifier et expliciter cette hypothèse, repartons de la définition sartrienne de l'émotion : « à présent nous pouvons concevoir ce qu'est une émotion. C'est une transformation du monde. Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde »²². Cette dernière phrase indique, comme nous l'avons déjà montré, un point de rupture décisif entre les points de vue de Sartre et de Janet. La conscience émotionnelle ne désigne pas une négation du monde et des exigences pragmatiques qu'il comprend, ou du

²² *Ibid.*, p. 79.

moins pas directement. Comme telle, la conduite émotionnelle n'est pas réductible à une pure conduite en négatif par laquelle fuir le monde consisterait à le nier effectivement. Si une telle possibilité était seulement envisageable pour la conscience émotionnelle, si elle pouvait réellement s'échapper, elle ne pourrait pas, selon nous, s'aliéner. La conscience émue cherche à accomplir un pas de plus : transformer le monde, le changer, tenter encore et toujours, de lui répondre. Il ne s'agit pas seulement de se mettre à l'écart. Cette volonté de répondre au monde invite à s'interroger sur ce que signifie « répondre d'une situation ». En effet, répondre d'une situation, est-ce forcément l'assumer ? Ne peut-on tenter de répondre d'une situation si l'on se trouve dans l'incapacité de l'assumer ? Il est certain que l'émotion nous plonge brusquement dans une situation délicate. Comme telle, elle surgit comme une préoccupation profonde et insistante, celle de la confiance en nos capacités : sommes-nous capables de répondre de la situation ? Dans un pareil cadre, fuir, est-ce forcément nier, neutraliser ?

La fuite décrite par Sartre dans l'*Esquisse* s'avère comporter deux facettes. Comme pour l'émotion, si l'on veut comprendre la signification de la fuite, il importe de ne pas réduire celle-ci aux manifestations purement physiques de ce phénomène. La fuite décrite par Sartre est d'abord une fuite magique et, en ce sens, elle est étroitement articulée au phénomène de croyance. En effet, il ne semble possible de fuir une situation que si l'on se trouve, dans le même temps, envoûté par la croyance que cette situation est absolument effrayante. Par conséquent, il convient de nuancer nos propos et d'affirmer que la fuite effective n'est que la face matérielle et potentielle d'une fuite magique : si l'on peut effectivement fuir un lieu, on ne peut fuir une situation. Comme l'écrit Raphaël Gély, « si l'émotion est définie comme une fuite, elle est une fuite sur place, une fuite qui demeure attachée à ce dont elle est la fuite »²³. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie qu'il y a, dans le phénomène de l'émotion, une tension centrale entre, d'une part, certaines exigences pragmatiques du monde que la conscience émotionnelle s'est appropriées et auxquelles elle tente de répondre et, d'autre part, la croyance que ces exigences pragmatiques déterminent le monde, à tel point que c'est comme si les possibles du monde s'épuisaient infiniment dans ces seules exigences. En un mot : il y a absolutisation du monde à travers certaines exigences. L'absolutisation d'une situation fait disparaître les divers possibles du monde.

De ce fait, ce qui rend particulièrement complexe l'appréhension du phénomène de l'émotion, c'est qu'elle semble toujours mobiliser une tension conflictuelle. Qui plus est, cette tension conflictuelle paraît toujours s'accomplir à la fois dans un sens et dans le sens contraire. Par l'adoption d'une conduite magique, la conscience apparaît repousser le monde sans réellement le nier, puisqu'il en s'agit en réalité, tout en le repoussant, de répondre aux exigences pragmatiques, d'appartenir à la situation qui est la sienne. La conscience fuit la situation parce que, en réalité, il en va davantage de son être que du monde. Les exigences pragmatiques auxquelles je tente de me soustraire comme si c'était le monde qui me les imposait, je les fuis d'autant plus qu'elles me parlent de mon être-au-monde ; elles m'y convoquent. Et je ne les subis que dans la mesure où je reconnais qu'à travers elles, il en va de mon être-au-monde même. La conscience émue ne cherche pas à fuir le monde ; elle cherche à fuir sa situation, tout simplement parce qu'il lui est insoutenable de ne pouvoir y répondre.

²³ R. Gély, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, coll. Anthropologie et Philosophie sociale, 2012, p. 392.

Par conséquent, il n'y a pas de véritable fuite mais plutôt, comme nous y insistons, une fuite magique dont le moteur est la croyance. Si la fuite est une possibilité propre de la conscience émotionnelle, elle procède toujours de la croyance que les qualités conférées au monde sont réelles, absolues, et ce de telle sorte qu'il n'y a pas d'autre monde possible. Confrontée à l'épreuve de son impuissance, la conscience émotionnelle aliène le monde en absolutisant sa situation. Le seul horizon dans lequel se donne le monde à la conscience émotionnelle est alors celui d'une situation impossible à résoudre. Ce faisant, à travers la réduction du monde à une seule de ses possibilités, se laisse découvrir la temporalité propre au phénomène de l'émotion : « dans l'émotion, la conscience confère au monde des qualités définitives, substantielles, en sorte que c'est comme pour l'éternité que le monde m'apparaît terrifiant, c'est ma vie tout entière que j'appréhende comme sinistre »²⁴. Parce que la conscience émue croit saisir sur le monde une qualité réelle et intrinsèque, elle peut ainsi chercher à fuir davantage. Pourtant c'est sans compter, comme l'écrit Sartre, que « fuir l'objet magique, c'est lui donner une réalité magique encore plus forte »²⁵. L'aliénation du monde par la conscience émotionnelle s'annonce dès lors comme corrélative d'une aliénation de la conscience émotionnelle elle-même. Plus la conscience émotionnelle cherche à fuir sa situation, plus elle l'absolutise. Plus la conscience émotionnelle aliène le monde, plus elle renchérit et s'absorbe davantage. Dans l'émotion, la conscience se révèle « condamnée à s'émouvoir »²⁶.

4. Vers une nouvelle lecture de l'aliénation

Si l'analyse des concepts de croyance et de fuite nous permet de mieux comprendre le paradoxe du pouvoir constituant de la conscience émotionnelle, elle nous invite également selon nous à une nouvelle lecture de l'aliénation. Comme nous avons tenté de le montrer, dans le cadre de l'émotion, penser l'aliénation comme une seule et unique aliénation du monde, c'est interpréter le pouvoir constituant de la conscience sous un angle idéaliste²⁷. En d'autres termes, c'est pointer du doigt ce pouvoir constituant, tout en laissant de côté la dimension constituée de la conscience. Certainement, si cette lecture a le mérite de laisser intacte l'autonomie de la conscience émotionnelle, elle suggère également qu'être autonome, c'est être indépendant du monde. Par là même, cette lecture idéaliste se méprend selon nous sur ce que signifie être autonome, puisqu'elle suppose que la conscience et le monde sont deux types d'entités distinctes qu'une certaine magie mettrait en rapport. Cette lecture, qui conçoit l'émotion comme une comédie imaginaire, ne peut que faire l'impasse sur ce fait : toute aliénation du monde s'accompagne indissociablement d'une aliénation de la conscience elle-même.

Par ailleurs, si une pareille lecture pose, d'une part, une difficulté concernant la thèse sartrienne d'un cogito préreflexif et si, d'autre part, elle fait peu de place à la problématique du concept de croyance, elle a néanmoins comme mérite de renouveler la question de l'aliénation. L'interprétation idéaliste du phénomène de l'émotion a en effet un mérite important, celui de savoir si, en aliénant le monde, la conscience ne vise justement pas à instaurer un écart entre elle et le monde. Autrement dit, lorsque la conscience s'aliène dans l'émotion, ne découvre-t-elle pas l'impossibilité de s'affranchir du monde, alors réduit à

²⁴ P. Cabestan, *op. cit.*, p. 153.

²⁵ J.-P. Sartre, *Esquisse...*, *op.cit.*, p. 102.

²⁶ P. Cabestan, *op. cit.*, p. 153.

²⁷ Sur ce point, il est clair que l'emploi de ce terme par Sartre peut prêter à bien des ambiguïtés, tant ses allures de phénoménologie transcendantale husserlienne sautent aux yeux.

l'absolutisation de sa situation ? Dans cette tentative de se constituer un rempli à l'écart du monde, ne s'agit-il pas de se constituer comme présence à soi, de coïncider avec soi ?

Afin de répondre à cette question, nous nous permettrons de faire usage des analyses d'un des ouvrages de Frank Fischbach²⁸. Ces analyses mettent en lumière deux conceptions de l'aliénation ou deux lectures possibles de ce phénomène. Selon Frank Fischbach, la première définit une théorie classique de l'aliénation comme réification. Celle-ci consiste à expliquer ce phénomène comme désignant le fait, pour une subjectivité, de se trouver objectivée et réifiée tel un objet du monde. Cette théorie classique est étroitement rattachée à la perspective d'une subjectivité moderne selon laquelle il y a aurait, d'une part, le sujet et, d'autre part, le monde. Dans cette perspective, le sujet apparaît à lui-même comme étant un plein, observant le monde comme s'il était en face de lui. Se libérer de l'aliénation, équivaut toujours à se libérer du monde, qui est aliénant et dans lequel elle peut être réifiée. La seconde conception, que Fischbach déploie en regard des analyses de Heidegger concernant l'être-au-monde déchéant et quotidien du *Dasein*, s'oppose radicalement à la première. Plutôt, elle tend à montrer comment c'est la théorie classique de l'aliénation qui est en réalité aliénante. Dans cette perspective, cette seconde conception indique qu'« est aliénante non pas l'immersion dans le monde, mais le fait de sauter le phénomène du monde, un saut qui nous donne justement la subjectivité moderne déliée du monde »²⁹ selon Fischbach. En ce sens, « c'est justement l'oubli du phénomène du monde, et donc l'abstraction de la subjectivité, qui a pour conséquence que la subjectivité se laisse imposer le mode d'être de l'étant subsistant de l'intérieur du monde »³⁰.

Par conséquent, ce qui est aliénant pour le *Dasein* heideggérien, ce n'est pas de se vivre sur le mode inauthentique de la déchéance à travers la quotidienneté ; ce qui est aliénant, c'est que, dans la quotidienneté, le *Dasein* oublie la mondanité du monde propre à la quotidienneté. Selon cette perspective, l'aliénation, loin de désigner la perte du soi dans le monde, signifie plutôt l'aliénation du monde lui-même. Comme l'écrit encore Fischbach, « cela aboutit à comprendre que le *fait* même de l'aliénation consiste précisément dans la conception de soi comme d'un sujet délié du monde, comme d'un sujet désimpliqué qui pourrait à tout moment, si le cœur lui en dit, décider de nouer ou au contraire de rompre toute relation avec le monde »³¹. De la sorte, ce que nous montre cette seconde conception de l'aliénation, c'est que la conscience aliénée n'est pas une conscience qui aurait perdu sa subjectivité. L'aliénation consiste au contraire dans l'apparente entreprise dont un sujet fait preuve afin de recouvrer sa subjectivité, comme si recouvrer sa subjectivité impliquait inévitablement de se départir du monde.

Loin de vouloir calquer l'analyse sartrienne de l'émotion sur la conception heideggérienne de l'aliénation, ou encore de réduire l'originalité de Sartre à l'influence qu'a pu exercer sur sa pensée celle de Heidegger, il nous semble que cette conception peut permettre d'éclairer l'appréhension sartrienne du phénomène de l'émotion. En effet, cette seconde conception ou lecture du phénomène d'aliénation met en évidence une thèse importante, partagée autant par Sartre que par Heidegger, celle d'une solidarité intime de la conscience et du monde. Sans faire de la conscience émotionnelle un *Dasein*, il est clair que l'émotion, comme conscience préréflexive, témoigne de cette facticité commune à Sartre et

²⁸ Cf. F. Fischbach., *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2012.

²⁹ *Ibid.*, p. 63.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibid.*, p. 60.

Heidegger, bien que le sens heideggérien de la facticité ne se situe pas d'abord sur un plan anthropologique. L'émotion sartrienne constitue peut-être l'occasion la plus privilégiée pour la conscience de découvrir le sens de cette facticité : la liberté a ses limites et son terrain est toujours celui du monde. Cette occasion privilégiée, nous la comprenons en effet comme telle : c'est lorsque l'on se sent absolument impuissant, ne sachant plus comment faire avec le monde, que la tentation de trouver un dehors au monde peut apparaître et se faire la plus forte. Sans doute aussi le monde nous apparaît-il, au creux de cette impuissance, comme un être totalement étranger à nous, que nous peinons à reconnaître et auquel nous avons la sensation de ne plus appartenir. Au contraire, lorsque nous nous vivons comme capables d'assumer les exigences pragmatiques des situations que nous faisons nôtres, nous semblons enveloppés de cette sensation nous coïncidons avec nous-mêmes, si bien que c'est comme si nous survolions le monde³². À cet égard, l'émotion s'institue comme une découverte importante : il est tout aussi impossible de sortir du monde que de coïncider avec soi. La conscience émotionnelle constitue à ce titre une rupture profonde dans notre rapport au monde et renverse les rapports.

Conclusion

Dans ce qui précède, nous nous avons souhaité appréhender le phénomène de l'émotion sous l'angle d'une nouvelle problématisation du phénomène de l'aliénation. L'enjeu de notre réflexion était de comprendre comment il peut être possible et pertinent de lire le phénomène de l'émotion autrement que comme l'expression d'une comédie imaginaire. Dans cette perspective, nous avons tenté de montrer l'importance des concepts de croyance et de fuite afin de ne pas réduire l'émotion à une seule aliénation du monde. Ce faisant, nous avons souhaité mettre en évidence que loin de pouvoir se mettre à l'abri du monde, la conscience émotionnelle fait l'épreuve d'une impossibilité de se départir du monde.

De cette impossibilité de se retrancher à l'écart du monde témoigne également une certaine compréhension de l'aliénation. Selon cette compréhension, l'émotion constitue un phénomène privilégié à travers lequel, plus que jamais, nous prenons la mesure de notre être-au-monde. À ce titre, si le phénomène de l'émotion nous convoque à notre être-au-monde, celle-ci le fait toujours en nous assignant, outre à des exigences pragmatiques, à cette facticité qui est la nôtre et qui constitue une notion clé de l'*Esquisse*. En ce sens, la compréhension de l'aliénation que nous avons proposée dans nos réflexions pose ainsi inévitablement la question de la liberté. La liberté sartrienne de la spontanéité pure peut, selon nous, s'aliéner si elle tente de se constituer comme présence à soi, c'est-à-dire de se vivre comme si elle pouvait être en parfaite adéquation avec elle-même. Le pouvoir constituant de la conscience, que l'analyse de l'émotion révèle comme toujours déjà constituée, invite à s'interroger sur la manière dont la conscience peut chercher à inscrire sa liberté. Comme nous espérons l'avoir montré, la conscience émotionnelle s'aliène lorsqu'elle croit pouvoir inscrire sa liberté en dehors du monde, comme si elle était libre de rentrer ou non en rapport avec ce dernier.

³² En ce sens, la description sartrienne de l'émotion nous semble résonner avec ce passage du roman de Pascal Mercier, *Train de nuit pour Lisbonne* : « lorsque en effet je suis à la terrasse de mon café préféré, que je me chauffe au soleil et que je guette le rire en claire clochette des Senhoras qui passent, alors il me semble que tout mon univers intérieur est rempli jusque dans le coin le plus reculé et qu'il est entièrement connu de moi, parce qu'il s'épuise dans ces agréables sensations. Pourtant, si une couverture de nuages vient désenchanter, dégriser le monde en se glissant devant le soleil, d'un seul coup, je suis sûr qu'il y a en moi des abîmes et des bas-fonds d'où des choses encore insoupçonnées pourraient surgir et m'entraîner avec elles ». Cf. P. Mercier, *Train de nuit pour Lisbonne* (2004), Maren Sell Éditeurs, 2006, p. 38.

Il semble de la sorte que l'enjeu central de la liberté, pour la conscience émotionnelle, est d'assumer la facticité foncière de son existence. « Être libre ne revient pas à être moi, mais à assumer au contraire l'impossibilité de ne jamais coïncider avec soi : le soi de la conscience n'épouse pas le *Moi*. Entre le *Moi* et la conscience, un abîme s'ouvre, et qui est le sens même de la liberté »³³. Dans le choix de telle ou telle situation, il ne s'agit pas simplement de choisir telle ou telle option, mais à travers quelque option que ce soit, il s'agit de se choisir soi-même. C'est en ce sens que l'on peut dire, avec Grégory Cormann, que Sartre « a élaboré la possibilité d'une phénoménologie de l'affectivité » dont l'originalité est de l'orienter « vers une philosophie de la *praxis*, à tout le moins vers une philosophie de l'action affrontée à ses conditions d'impuissance »³⁴.

³³ R. Breur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005, in R. Gély, *Imaginaire, perception, incarnation...*, *op. cit.*, p. 355.

³⁴ G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », in P. Cabestan (éd.), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011, p. 95.