

## **La magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne**

Jérôme Englebert  
(Université de Liège)

### *Un projet anthropologique*

L'« émotion » est la *possibilité* d'une « anthropologie de la relation ». Énoncer une telle proposition nécessite de définir les deux blocs qu'elle relie. Nous réaliserons cette entreprise en recourant à un troisième axe, intermédiaire : celui du visage ou, plutôt, *des visages*. La thèse de ce court essai tient à considérer que la phénoménologie sartrienne a déjà réalisé ce travail de fond qui requiert, pour le rendre explicite, articulation simple et ordonnancement.

Pourquoi se référer à un projet anthropologique<sup>1</sup> là où Sartre, dans une formule célèbre, suggère pour l'*Esquisse d'une théorie des émotions* de « bien considérer les pages qui suivent comme une expérience de de psychologie phénoménologique »<sup>2</sup> ? En réalité, se focaliser sur ce précepte et en tirer l'argument que l'*Esquisse* puisse se réduire à une psychologie repose sur deux *fautes d'interprétation*. Une *première erreur* consiste à omettre un passage antérieur du même texte dans lequel Sartre affiche son ambition de « mener à bien une analyse de la "réalité humaine", qui pourra servir de fondement à une anthropologie<sup>3</sup>. » Le propos dépasse même le simple cerclage disciplinaire puisqu'il fait naître une hiérarchie claire entre démarches anthropologique et psychologique : « *avant* de débiter en psychologie », il est proposé de partir de « cette totalité synthétique qu'est l'homme » et d'établir son « essence<sup>4</sup> ». La méthode pour mener à bien ce projet est de pratiquer une « herméneutique de l'existence [qui] va pouvoir fonder une anthropologie et cette anthropologie servira de base à toute psychologie<sup>5</sup> ». On comprend donc aisément que la démarche analytique du phénomène émotionnel doit reposer sur ce que nous proposons d'appeler une « charpente anthropologique », sur laquelle toute psychologie pourra s'édifier et reposer.

---

<sup>1</sup> Notre argument est superposable à celui développé dans G. Cormann, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VIII, n° 1, 2012 (Actes 5), p. 286-302. Notre réflexion a été fortement inspirée par cette référence.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 2010, p. 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

La *seconde faute d'interprétation*, qui s'articule à la première, se situe au niveau définitoire du concept de « psychologie ». Rappelons que Sartre qualifie de « phénoménologique » l'expérience psychologique qu'il se propose de mener.<sup>6</sup> Ne s'agit-il pas dans l'esprit de Sartre d'une tautologie ? À bien y réfléchir, toute psychologie phénoménologique ne procède-t-elle pas pour lui d'une anthropologie implicite ?<sup>7</sup> La réponse à cette interrogation – *peut-on parler d'un édifice sans sa charpente ?* – trouve selon nous un dénouement dans l'*Esquisse* entre les pages quatorze (*soutenant l'hypothèse du fondement anthropologique de la démarche*) et dix-neuf (*qualifiant la démarche de psychologie phénoménologique*) ; il s'agit du paradigme de « l'homme en situation<sup>8</sup> ». Si querelle sémantique il y a, elle n'est que d'importance seconde puisque ce qui intéressera Sartre sera « seulement [...] le phénomène *en tant qu'il signifie*<sup>9</sup> » pour « l'homme dans le monde, tel qu'il se présente à travers une multitude de situations : au café, en famille, à la guerre<sup>10</sup> ». Voici le programme d'une herméneutique de l'existence, d'une expérience de psychologie phénoménologique ; il s'agit, dans l'*Esquisse*, de fonder une anthropologie à partir du phénomène émotionnel en tant qu'il ne peut exister qu'en situation. Nous verrons – c'est du moins la thèse que nous nous engageons à défendre ici –, que c'est d'une « anthropologie de la relation » qu'il s'agit.

Sartre précise l'*objet* de son étude en opposant sa démarche à celle de la discipline psychologique. Outre qu'il observe « cette proximité absolue de l'enquêteur et de l'objet enquêté<sup>11</sup> », il se départit d'une erreur méthodologique attribuée au psychologue. Se prenant lui-même pour un sujet qui, de façon conditionnelle, presque par mégarde, se comporterait tel

---

<sup>6</sup> Formule que l'on retrouvera à l'identique dans le sous-titre de cet autre essai, que l'on peut résolument qualifier d'anthropologique, qu'est *L'imaginaire*.

<sup>7</sup> On peut d'ailleurs considérer que la psychopathologie phénoménologique s'inscrit dans ce paradigme de prise en considération d'une anthropologie sous-jacente. Les travaux pionniers de L. Binswanger se revendiquent clairement de ce procédé : « Par analyse existentielle nous entendons une recherche anthropologique c'est-à-dire une recherche scientifique dirigée sur l'essence de l'être-homme » (L. Binswanger, « Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie », dans *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne : discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, 1970, p. 51). Plus récemment, ce sont les propositions de G. Stanghellini qui reposent sur ce champ disciplinaire ; avec *Antropologia della vulnerabilità* (1997) et *Psicopatologia del senso comune* (2006), il systématise une conception de la psychopathologie (principalement la psychose) en tant que « rupture » anthropologique.

<sup>8</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 17. Nous considérons le principe de l'« homme en situation » comme le véritable vecteur de tension de toute la philosophie sartrienne. Sur ces propos, l'on peut se référer au commentaire de Deleuze à propos de Sartre cité dans J. Colombel, « Deleuze-Sartre : pistes », dans A. Bernold & R. Pinhas (éds.), *Deleuze épars : Approches et portraits*. Paris, Hermann, 2005, p. 39. Nous nous permettons également de renvoyer vers différents de nos travaux dans lesquels nous traitons de ces questions. Voir par exemple J. Englebert, « L'acte incendiaire, son sujet et sa signification : propositions à partir du Saint Genet de Jean-Paul Sartre », *Annales Médico-Psychologiques*, on line first.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 18.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 13.

le psychologue qu'il dénonce, il écrit : « Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que je ne chercherai pas l'explication ou les lois de l'émotion dans les structures générales et essentielles de la réalité humaine<sup>12</sup> ». On comprend que Sartre suggère de procéder de façon diamétralement inverse : il faudra se *confronter* à ces structures générales et essentielles humaines que l'émotion semble susciter, et les affronter. En expliquant « *les processus de l'émotion même*<sup>13</sup> », on se bornerait (Sartre s'y restreindrait dans sa simulation d'être-psychologue) à considérer l'émotion comme n'étant « jamais qu'un fait parmi d'autres, un fait fermé sur soi qui ne permettra jamais de comprendre autre chose que lui, ni de saisir à travers lui, la réalité essentielle de l'homme<sup>14</sup>. » Il ne saura (Sartre ne pourra donc se résoudre à être ce psychologue-là) considérer l'émotion comme un fait *lambda* et isolable mais devra étudier ce phénomène au-delà de sa matérialité comme « réalité essentielle de l'homme », comme fondement de son projet anthropologique. L'abord proposé par Sartre ne pourra pas consister dans le sort que lui réserve le psychologue qui, « dans les traités de psychologie », en fait « l'objet d'un chapitre après d'autres chapitres, comme le calcium dans les traités de chimie après l'hydrogène ou le soufre<sup>15</sup> ». De façon autrement plus radicale, l'émotion est davantage qu'une composante du socle anthropologique, même en considérant qu'elle puisse être essentielle ; elle est plutôt la condition *sine qua non* de l'aventure anthropologique de « *l'homme en situation* ». Le phénomène émotionnel en est sa clause, son exigence.

### *L'esquisse théorique de l'émotion*

Nous allons maintenant préciser notre lecture de ce projet anthropologique de compréhension de l'émotion<sup>16</sup> et montrer en quoi il s'agit avant tout d'une « esquisse théorique » à laquelle il manque, en quelque sorte, quelque chose. Sur la base de ce constat d'incomplétude, nous montrerons ensuite que l'« émotion sartrienne » peut trouver matière à *étayage* grâce aux visages et, de ce fait, compléter le propos d'une « anthropologie de la relation ».

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 11-12.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>16</sup> Nous accordons à R. Gély que l'*Esquisse d'une théorie des émotions* est un texte dans lequel on puisse trouver de nombreuses pistes, parfois contradictoires, menant à différentes compréhensions du phénomène émotionnel chez Sartre : « Assurément, la phénoménologie implicite de l'émotion dont l'ouvrage de 1939 est l'esquisse se laisse comprendre autrement selon le point de vue que l'on prend, selon le type d'appui que l'on vient chercher dans d'autres textes de Sartre ». (R. Gély, « Émotion, imagination, incarnation : Réflexion à partir de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VIII, n° 1, 2012 (Actes 5), p. 303-429. Toutefois, cette polysémie dans l'interprétation du texte ne nous gêne point puisque ce qui intéresse notre démarche est moins de suggérer ce que Sartre a pu vouloir dire, que de proposer une contribution à la compréhension phénoménologique de l'émotion.

La critique récurrente et principale formulée à l'égard des « théories classiques » est d'avoir omis, au détriment de la dimension fonctionnelle de l'émotion, la dimension compréhensible, signifiante, fondamentalement *psychique* de l'expérience émotionnelle. C'est avec la psychanalyse que Sartre rencontre une première façon de traiter cette signification psychique de la chose émotionnelle.<sup>17</sup> Mais, d'emblée, la théorie psychanalytique de la signification souffre d'une contradiction interne qui conduira Sartre à l'abandonner rapidement en chemin. Selon la considération qu'il s'apprête à dévoiler, on ne pourra pas accepter que « la signification de notre comportement conscient [soit] entièrement extérieure à ce comportement lui-même ou, si l'on préfère, [que] le *signifié* [soit] entièrement coupé du *signifiant*<sup>18</sup>. » Sartre ne peut « admettre qu'un fait de conscience puisse être comme une chose par rapport à sa signification, c'est-à-dire la recevoir du dehors comme une qualité extérieure<sup>19</sup> ». Le problème inhérent à la psychanalyse consiste à lier la dimension signifiante et interprétative – indubitable et incontestable – à une causalité psychique symbolique qui agirait en sourdine, en parfaite indépendance d'une conscience qui ne pourrait alors être qu'un « phénomène secondaire et passif<sup>20</sup> » : « C'est la contradiction profonde de toute psychanalyse que de présenter à *la fois* un lien de causalité et un lien de compréhension entre les phénomènes qu'elle étudie<sup>21</sup>. » Au fond, si la psychanalyse réussit à déplacer le propos dans le registre de l'émotion, elle échoue à vouloir lui donner une clé significative et symbolique systématique.

La psychanalyse accomplit donc ce que les théories classiques ne parviennent pas à concevoir, c'est-à-dire franchir le pas d'une conception de l'émotion en tant que phénomène significatif. Mais Sartre se voit contraint de dépasser et laisser la psychanalyse sur le flanc. L'objectif défendu par Sartre, celui qui sous-tendra l'ensemble de son exposé, sera donc de se

---

<sup>17</sup> « Il est de fait que la psychologie psychanalytique a été certainement la première à mettre l'accent sur la signification des faits psychiques ; c'est-à-dire que, la première, elle a insisté sur ce fait que tout état de conscience vaut pour autre chose que lui-même » (*ibid.*, p. 34).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 35. À cette même page, Sartre suggère que la psychanalyse considère le fait conscient au regard de sa signification, tels les « vestiges d'un feu allumé dans la montagne [...] par rapport aux êtres humains qui ont allumé ce feu ». Le sens conscient y est réduit à un rapport de causalité « externe » et « passif ». « [c]es vestiges sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire qu'ils existent en soi en dehors de toute interprétation signifiante : ils sont des morceaux de bois à demi calcinés, voilà tout ».

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Soulignons que c'est précisément le rôle que Freud confère à la conscience. Dans la *Traumdeutung*, il suggère que « la conscience nous apparaît comme un organe sensoriel qui perçoit un contenu donné autre part » (p. 180), que « les opérations de pensée les plus compliquées sont possibles sans la participation de la conscience » (p. 648) et précise enfin que « Dans notre présentation, quel rôle reste-t-il à la conscience [...] ? Aucun autre que celui d'un organe sensoriel pour la perception de qualités psychiques » (p. 671). Nous renvoyons ici à S. Freud, « L'interprétation du rêve », dans *Œuvres Complètes IV*, Paris, PUF, 2003. Remarquons d'ailleurs qu'à aucun moment de son texte, Sartre n'écrit le nom de Freud mais se limite à parler de la « théorie psychanalytique ».

<sup>21</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 37.

« placer sur le terrain de la signification et de traiter l'émotion comme phénomène<sup>22</sup> ». Sa thèse tient au fait que « tout fait humain est par essence significatif<sup>23</sup> » et que lui retirer ce principe de signification revient à « lui ôter sa nature de fait humain »<sup>24</sup>, et conduirait à considérer l'émotion comme « morte, non-psychique, inhumaine<sup>25</sup> ». Voici donc énoncé *le premier des deux grands principes émotionnels* sur lesquels repose son projet anthropologique. Fondamentalement, l'émotion a un sens : « elle signifie quelque chose pour ma vie psychique<sup>26</sup> » ; c'est ce qui en fait sa dimension humaine, qualité à laquelle elle ne peut échapper. Par ailleurs, et en conséquence de ce premier principe, le phénomène émotionnel est également à considérer comme indissociable de son environnement : « l'émotion c'est la réalité-humaine qui s'assume elle-même et se "dirige-émue" vers le monde<sup>27</sup>. » Dans ce cadre, une émotion seule n'existe pas et n'a de réalité que dans son interaction avec l'environnement social. Elle n'a d'essence que dans la signification personnelle, relationnelle ou sociale qu'on lui attribue.

La dimension significative de l'émotion découverte et la dimension relationnelle de cette significativité acquise, il convient de préciser ce que nous appellerons le « rôle de l'émotion », c'est-à-dire son *action*, ce en quoi et ce sur quoi elle *agit* et a une *prise*. Cette caractéristique – ou *second grand principe* – est d'être « une transformation du monde<sup>28</sup> ». L'émotion est là pour bouleverser le sujet dans son environnement et, par biais de contagion, modifier aussi cet environnement dans un système rétroactif sans fin. Il s'agit de l'introduction du « magique » dans le « réel » que Sartre appelle le monde des ustensiles : « Nous appellerons émotion une chute brusque de la conscience dans le magique. Ou, si l'on préfère, il y a émotion quand le monde des ustensiles s'évanouit brusquement et que le monde magique apparaît à sa place<sup>29</sup>. » L'émotion présente donc une fonction régulatrice consistant à transformer le monde en lui donnant un sens idiosyncrasique, c'est-à-dire à le faire exister

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 43. Soit dit en passant, et sans que Sartre n'en discute directement, ce second principe n'est guère abordé par la théorie psychanalytique. L'on peut être interpellé par la dimension solipsiste de cette théorie qui s'exporte au fond assez mal hors du cadre spécifique – « Le dispositif » – divan-fauteuil. La psychanalyse pense l'homme au sein de la cure et retrace son histoire infantile mais ne s'intéresse pas, précisément, à l'homme « au café, en famille, à la guerre ». Plus fondamentalement, la psychanalyse n'a pas de théorie de l'homme dans son activité. L'émotion ou le fantasme n'ont d'utilité que comme matériaux d'analyse et comme signes à interpréter mais ne sont pas considérés comme de potentielles sources de modifications futures de l'existence du sujet. La psychanalyse enseigne comment interpréter le fantasme et l'affect, donne un avis sur leur formation et leur origine, mais ne cherche pas à pointer leur rôle dans l'existence de « l'homme en situation ».

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 62.

selon le vécu émotionnel du sujet.<sup>30</sup> Cette composante relationnelle du vécu émotionnel induit le principe d'une régulation émotionnelle<sup>31</sup> : « la catégorie magique régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui<sup>32</sup>. »

Une première lecture, trop hâtive, laisserait à penser qu'il existe deux pôles distincts : le monde réel des ustensiles et le monde émotionnel du magique, qui seraient en compétition. Cette lecture est erronée car ces deux polarités distinctes sont avant tout conceptuelles alors que les phénomènes, eux, sont inscrits dans une logique que nous qualifierons d'inclusion réciproque. Ces deux entités ne peuvent se concevoir l'une sans l'autre. Le réel et le magique sont toujours intriqués et n'existent pas en tant que structures pures et indépendantes. En outre, si l'émotion modifie le monde, elle ne peut pas être réduite à l'accident qui arriverait par erreur dans un processus organisé ; il s'agit plutôt d'une des grandes attitudes subjectives de l'homme. La compréhension de l'émotion se révèle plus adéquate si nous lui accordons – si nous lui rendons – une place essentielle aux côtés de la pensée rationnelle, à un niveau équivalent voire antérieur :

Il ne faut donc pas voir dans l'émotion un désordre passager de l'organisme et de l'esprit qui viendrait troubler *du dehors* la vie psychique. C'est au contraire le *retour* de la conscience à l'attitude magique, une des grandes attitudes qui lui sont essentielles, avec apparition du monde corrélatif, le monde magique. L'émotion n'est pas un accident, c'est un mode d'existence de la conscience, une des façons dont elle comprend [...] son "Etre-dans-le-monde"<sup>33</sup>.

Aussi, s'il existe deux pôles à isoler, il ne s'agit pas d'une détermination de phénomènes affectifs d'une part et effectifs de l'autre. Ces deux manières d'être au monde agissent bien selon les lois d'une dialectique, d'une interconnexion systématique et constante. Un monde strictement effectif, hyper-réel et dénué d'émotion ne peut pas être isolé<sup>34</sup> ; tout comme une expérience purement émotionnelle sans la moindre dimension ustensile ne peut pas plus être

---

<sup>30</sup> Cela explique que le monde, ou la perception de celui-ci, dépend de l'état d'esprit de celui qui le contemple. Il est, par ailleurs, maintenant bien établi grâce aux avancées des sciences neurocognitives que les individus souffrant de dépression ou de schizophrénie, pour prendre des exemples extrêmes, perçoivent le monde de manières différentes. Il s'agit là du précepte épistémologique fondamental sur lequel repose le test des taches d'encre de Rorschach.

<sup>31</sup> Soulignons que classiquement, en psychologie, l'on cherche plutôt à s'interroger sur les modes de régulation de l'émotion et sur les techniques inhérentes à ce contrôle du phénomène émotionnel qui s'apparenterait à une forme de maîtrise de soi, de prévention, voire de pratique orthopédique. À l'inverse, nous proposons de reconsidérer l'émotion comme le vecteur principal de la régulation sociale et de l'échange relationnel.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 62. Nous mettons le mot « retour » en italiques car il nous semble marquer la tendance de Sartre à considérer l'attitude émotionnelle comme plus originelle et fondamentale que l'attitude rationnelle du monde des ustensiles.

<sup>34</sup> Nous formulons l'hypothèse, sans la traiter davantage dans ce texte, qu'il s'agit d'une manière intéressante d'interpréter la pièce de théâtre *Huis clos*, c'est-à-dire de postuler l'existence d'un monde sans émotion dans cette « réalité irréelle » que permet le procédé théâtral. Cette thèse est l'objet d'un autre travail que nous sommes en train de réaliser.

envisagée<sup>35</sup>. Si nous avons à identifier deux dimensions, elles sont à trouver sur un autre plan de découpe ; elles se trouvent chacune sur le plan de l'émotion. Car c'est bien l'existence de deux formes d'émotion qui est postulée par Sartre et il s'agit là, selon nous, d'un réel moment de bascule dans l'*Esquisse*, conférant au texte sa véritable qualité d'anthropologie de la relation. Il existe une différence nette entre l'émotion lorsque le sujet « constitue la magie du monde<sup>36</sup> » et l'émotion lorsque c'est « le monde lui-même qui se révèle brusquement comme magique<sup>37</sup> ». L'émotion, sous cette découpe décisive d'une possibilité de magie *pour moi* et d'une possibilité que je sais *constituant autrui*, est une porte d'entrée pour l'étude de l'anthropologie relationnelle. Cette bipolarité du phénomène émotionnel nous permet de comprendre que l'émotion, bien loin d'être un phénomène intrapsychique ou même intracorporel, se situe bien plus *entre* les termes de la *relation*. L'émotion, si elle est un phénomène corporel évident, se situe en réalité dans le « corps relationnel », c'est-à-dire dans la portion « extérieure » de notre dimension corporelle. Le corps, que Sartre n'hésite pas à considérer comme un « moyen d'incantation<sup>38</sup> », lorsqu'il est frappé par le phénomène émotionnel, est une dimension *personnelle* qui nous est *extérieure*, qui « appartient » autant à autrui. Cette « transitionnalité<sup>39</sup> » engendre la présence d'autrui autant que cette présence crée l'émotion qui nous unit. Considérée selon cette « dialectique de l'englobant-englobé<sup>40</sup> », l'on peut mieux comprendre que, selon Sartre, l'émotion « exprime sous un aspect défini la totalité synthétique humaine dans son intégrité<sup>41</sup> ».

### Visages : *situations anthropologiques*

S'il est un reproche que l'on peut formuler à l'encontre de Sartre, c'est la tonalité extrême, voire pathologique, des exemples qu'il choisit dans l'*Esquisse*. Sartre part de

<sup>35</sup> Si ce n'est selon Sartre, et à juste titre, dans « l'univers du rêve » (*ibid.*, p. 61). Nous approchons sur ce point de l'anthropologie de l'imaginaire telle que l'a développée Sami-Ali, par exemple dans *Le rêve et l'affect : Une théorie du somatique*, Paris, Dunod, 1997.

<sup>36</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 59.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 50. Sartre donne une importance considérable à la dimension corporelle de l'émotion en considérant le corps comme le « sérieux de l'émotion » (*ibid.* p. 59). Voir, sur ce point, G. Cormann, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale ».

<sup>39</sup> Le corps émotionnel, à l'intersection entre soi et autrui, peut être associé aux travaux de Winnicott sur l'« aire transitionnelle ». Voir D.W. Winnicott, « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », dans *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 27-64. On se référera également au remarquable ouvrage de S. Gallagher, *How the body shapes the mind*, Cambridge, Oxford University Press, 2005.

<sup>40</sup> Nous empruntons ce concept à P. Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 26. On retrouve chez Sartre cette thématique d'une inclusion réciproque entre soi et autrui dans J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, t. 1, Paris, Gallimard, 1960.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 17.

situations faites de « pièges<sup>42</sup> » et d'« embûches<sup>43</sup> », « lorsque toutes voies étant barrées<sup>44</sup> » dans un monde qu'il qualifie de « difficile<sup>45</sup> ». Il convoque la peur passive, la fuite dans la peur active, la tristesse extrême d'une patiente psychasthénique de Janet, la colère ou encore la joie qui est décrite selon une acception proche d'un état de manie :

le sujet joyeux [...] ne tient pas en place, fait mille projets, ébauche des conduites qu'il abandonne aussitôt, etc. [...]. La joie est une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantanée. Cette conduite est accompagnée de la certitude que la possession sera réalisée tôt ou tard, mais elle cherche à anticiper sur cette possession<sup>46</sup>.

Cela tranche assez nettement avec le projet anthropologique que nous annonçons, qui consisterait à décrire l'émotion en tant que socle primitif et fondamental de la réalité humaine. L'émotion n'apparaît-elle que dans ces situations extrêmes de barrage et de défaillance ? Nous ne le pensons pas, Sartre probablement pas non plus. Il nous informe d'ailleurs du caractère incomplet des descriptions présentées dans ce recueil.

On peut également suggérer que la nature du phénomène émotionnel rend la tâche du théoricien extrêmement difficile car il y a par principe un *biais de traduction* entre un état fait d'opacité et d'incompréhension et le discours tenu à son propos. Le problème de l'artéfact discursif et langagier est inévitable et il est probable que Sartre, en prenant ces cas extrêmes, cherche à le contourner de la façon qui lui semble la plus porteuse, en passant par l'excès, par le trop plein. Ce problème de la traduction est d'ailleurs limpide lorsque Sartre se réfère à la patiente psychasthénique traitée par Janet. Par principe, le philosophe ne la rencontre pas et ne vit dès lors pas l'échange émotionnel qu'il tente de reproduire par écrit et d'interpréter. Il porte là *un discours sur le discours* rapporté à propos d'une émotion.<sup>47</sup> Ce recours à l'*extrême* est une tendance tout à fait cohérente qui traverse notamment toute la psychopathologie de Jaspers dont on sait l'influence qu'elle a eue sur la philosophie sartrienne. La « situation limite<sup>48</sup> » est évidemment utile pour comprendre l'homme et ne pas se perdre dans une

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>47</sup> Sur ces questions de traduction en sciences humaines, on se reportera notamment aux contributions de K. Jaspers, *Psychopathologie générale*, Paris, Bibliothèque des introuvables, 1913, 2000. Et de L.A. Sass, *The paradoxes of delusions : Wittgenstein, Schreber and the schizophrenic mind*, Londres, Cornell University Press, 1994.

<sup>48</sup> « L'homme ne prend conscience de son être que dans les situations limites. C'est pourquoi, dès ma jeunesse, j'ai cherché à ne pas me dissimuler le pire [...] : la volonté de connaître la limite des possibilités humaines, de saisir la signification de ce que d'ordinaire on s'efforce de voiler ou d'ignorer » (K. Jaspers, *Autobiographie philosophique*, Paris, Aubier, 1963, p. 27). Se référer également à son essentielle *Psychopathologie générale*, Paris, Bibliothèque des introuvables, 1913, 2000.



considération d'un homme sans aspérité ni défaut qui n'existe qu'à travers les manuels qui le décrivent. Suggérée par Minkowski, c'est une « psychologie du pathologique » que l'on doit s'efforcer de construire et qui nous permet d'échapper au « vide » et au « néant » inhérents à la recherche d'une psychologie normale :

D'une façon quelque peu paradoxale, il nous arrive de nous dire parfois qu'enlever par la pensée un par un tous les traits « pathologiques » ne nous mène point à l'image d'un « psychologique » normal, car, à vrai dire, à la suite d'une soustraction systématique et artificielle de cet ordre, il ne reste rien du tout, rien que le vide et le néant<sup>49</sup>.

Cependant, la prise en considération des situations « excessives » que nous rencontrons en psychopathologie ne peut pas suffire car elle présente un autre risque, celui d'être piégé par le « pathomorphisme ». Cet obstacle majeur à la démarche psychopathologique consiste en la difficulté d'une considération du sujet en dehors du pathologique. Le piège se révèle lorsque l'on décline les déviations anormales des traits de caractère, du vécu émotionnel, de la dynamique identitaire alors qu'on s'intéresse finalement peu aux dimensions de base de la personne.<sup>50</sup> Au fond, nous comprenons que c'est également en dehors des situations limites du vécu émotionnel qu'il faut chercher cette affectivité au centre de l'anthropologie relationnelle. Cette dernière intègre certainement les situations

---

<sup>49</sup> E. Minkowski, *Traité de psychopathologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 64.

<sup>50</sup> Cette remarque s'adresse à un bon nombre – sinon à l'ensemble – des considérations psychopathologiques et, peut-être plus spécifiquement encore, aux théories de la personnalité. Le pathomorphisme semble inhérent à la possibilité de penser la personnalité. Le DSM-IV (manuel de nosographie faisant autorité internationale) et le futur DSM-V donnent l'exemple le plus évident de cette vision pathomorphique puisqu'à aucun moment, ces nosographies ne proposent une définition de la personnalité dépourvue de troubles. Implicitement, il semble qu'il existe une « norme » de personnalité ne présentant pas de trouble, indifférenciée et commune à tout un chacun. Par contre, si trouble de la personnalité il y a, il est entendu qu'on en trouvera de différents types et l'on parlera alors de personnalités antisociale, *borderline*, schizotypique, etc. La personnalité « non-troublée » serait commune à tous, et c'est lorsqu'elle deviendrait pathologique qu'il y aurait un sens à la rendre spécifique. Une impression d'un travail réalisé à l'envers peut s'emparer du psychopathe qui dispose donc des outils pour identifier une situation « anormale » mais n'a pas de points de repère pour déterminer de quelle norme le trouble s'écarte.

On peut également retourner chez Freud pour comprendre cette difficulté rencontrée par la psychopathologie lorsqu'il est question de comprendre ce que nous pourrions appeler l'« homme sain » (si tant est qu'un tel concept existe). L'un des apports les plus fondamentaux de Freud, révélé entre autres dans ses *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), est l'abolition de la barrière entre le normal et le pathologique. Avec sa théorie de la névrose, Freud montre pertinemment que le mécanisme fondateur de la pathologie est au cœur de la psychologie de tout un chacun. La névrose devient le modèle de base de compréhension de l'« homme normal ». À partir de cette découverte, le « normal » n'est plus indemne, il est infecté du pathologique. Il y a dans la théorie de la névrose un nœud paradoxal puisque le mal qu'il faut soigner est cette névrose, mais il est également ce qui confère les assises normatives au sujet. L'objet de la pathologie, du trouble, est également la source de la structure psychique organisatrice de l'individu.

Selon une logique similaire, on peut ajouter également les fondements du test de personnalité le plus célèbre et le plus utilisé dans le monde qu'est le MMPI-II. Ses échelles cliniques reposent toutes sur cette logique du pathomorphisme : échelles de dépression, d'hypochondrie, de psychopathie, d'hystérie, de paranoïa, etc. Chacune des échelles du test indique un score qui signifie le positionnement du sujet en rapport à ces différentes dimensions pathologiques de la personnalité.

limites et extrêmes à laquelle une existence peut être confrontée mais le dispositif doit également pouvoir intégrer l'homme dans des situations plus simples que Sartre, nous l'avons rappelé, cherche à décrire.

C'est donc ailleurs que dans l'*Esquisse* qu'il faut chercher le complément d'exemples de l'essence émotionnelle telle que Sartre cherche à la décrire. Il nous faut trouver ces conditions dénuées de pathologie et de dispositions extrêmes et excessives. Dans ce second texte, également de 1939, qu'est « Visages »<sup>51</sup>, moins connu et plus succinct, on découvre donc un complément utile à la compréhension de l'émotion comme socle anthropologique ; sorte d'*addendum* utile à une esquisse. Qu'est-ce que Sartre au juste prend la peine de préciser dans cet écrit ?

« Je prie qu'on ne prenne pas pour des métaphores les considérations qui suivent. Je dis ce que je vois, simplement<sup>52</sup> » ; à travers ce propos, Sartre contextualise sa démarche, celle-ci sera *descriptive*. La première constatation de cette *enquête* (qui, rappelons-le, présente une « proximité absolue » avec « l'objet enquêté ») est que le visage est une *affaire* de société ou, pour être plus exact, de possibilité d'une société :

Dans une Société de statues on s'ennuierait ferme, mais on y vivrait selon la justice et la raison : les statues sont des corps sans visages ; des corps aveugles et sourds, sans peur et sans colère, uniquement soucieux d'obéir aux lois du juste, c'est-à-dire de l'équilibre et du mouvement<sup>53</sup>.

Un monde sans peur et sans colère dans lequel règne l'ennui et le légal, voici le monde que nous promet Sartre s'il devenait dépourvu de visages. L'enjeu du visage pour notre société d'humains est le dépassement de la connaissance purement théorique du monde. Sans visage, le monde fait de statues serait régi par la rationalité explicite la plus pure et sans possibilité d'échange social. Mais le monde peuplé d'humains n'est pas ainsi organisé car, précisément, « [d]ans les sociétés d'hommes, les visages règnent<sup>54</sup> » et ces derniers sont à l'origine du dépassement du monde des *ustensiles* et de l'*inerte*. Les visages sont donc la condition *sine qua non* à l'interaction sociale ; ils sont une sorte de « courroie de transmission » ou, pour reprendre la proposition de Sartre, des « fétiches naturels<sup>55</sup> ». Les visages sont la racine nerveuse de l'émotion qui présente, nous l'avons observé, une étonnante qualité. Plus que d'être vouée à être partagée avec autrui, l'émotion appartient radicalement à autrui ; elle est la

---

<sup>51</sup> Soulignons que Sartre annonce dans l'*Esquisse* « l'aspect magique des visages » (p. 58).

<sup>52</sup> J.-P. Sartre, « Visages » (1939), dans M. Contat & M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 561.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 560.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

véritable possibilité d'un échange relationnel. Ce vecteur d'interaction qui *fait* société est le propre de ma relation à l'autre en tant que je le sais, explicitement ou pas, potentiel décodeur de cette manifestation. Il s'agit du principe du relationnel ainsi que du malheur de l'individuel car,

Le malheur c'est que je ne vois pas mon visage [...]. Je le porte en avant de moi comme une confidence que j'ignore et ce sont, au contraire, les autres visages qui m'apprennent le mien<sup>56</sup>.

Sartre est bien inspiré (ou suffisamment rusé) lorsqu'il prend soin de mettre son titre au pluriel. Un visage seul n'existe pas, ce sont les autres faces, celles qui existent vraiment à mes yeux, qui l'objectivent.<sup>57</sup> Le visage n'a pas d'alternative, pour exister il doit être vu et objectivé par d'autres faces. Sartre part de la situation de l'isolement<sup>58</sup> : « Je suis seul dans une pièce close, noyé dans le présent. Mon avenir est invisible, je l'imagine vaguement par-delà les fauteuils, la table, les murs, toutes ces indolences sinistres qui me le masquent<sup>59</sup>. » Le destin du visage est celui de l'aventure sociale ; l'arrivée d'un visage rompt l'isolement :

Quelqu'un entre, m'apportant son visage : tout change. Au milieu de ces stalactites qui pendent dans le présent, le visage, vif et fureteur, est toujours en avance sur mon regard, il se hâte vers mille achèvements particuliers, vers le glissement à la dérobée d'un coup d'œil, vers la fin d'un sourire. Si je veux le déchiffrer, [...] il faut que je m'établisse moi aussi dans le futur, au beau milieu de ses projets, pour le voir venir à moi du fond du présent. Un peu d'avenir est entré dans la pièce, une brume d'avenir entoure le visage : *son* avenir. [...] [J]e ne puis voir les figures des hommes qu'à travers leur avenir. Et cela, l'avenir *visible*, c'est de la magie déjà<sup>60</sup>.

« Avenir visible », le visage en tant que socle perçu par autrui est la possibilité d'inscrire le sujet dans l'avenir, le temps frappé par l'appropriation subjective : « il faut entendre que le visage fabrique son propre temps au milieu du temps universel<sup>61</sup> ». Sans visage objectivant le nôtre, nous sommes réduits à l'état de chose inerte et « les mouvements des choses inertes

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 561. Nous sommes proches de la formulation que l'on retrouvera dans l'étude consacrée à Jean Genet : « Tout se passe comme si, brusquement, la page d'un livre devenait consciente et se sentait lue à haute voix sans pouvoir se lire. » (J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 2010, p. 53.)

<sup>57</sup> Nous pouvons observer ici la proximité avec ce que Sartre appelle le « *corps-pour-autrui* », qu'il théorise dans *L'être et le néant*. Nous ne développerons pas dans cette contribution les liens profonds qu'il y aurait à faire entre corps et visages face à l'émotion. Si Sartre précise dans « Visages » : « Le visage, limite extrême du corps humain, doit se comprendre à partir du corps » (J.-P. Sartre, « Visages », p. 562), nous pensons de nouveau que c'est dans *Huis clos* que l'on trouve le dénouement de ces questions.

<sup>58</sup> Rappelons qu'il a été démontré à de nombreuses reprises que les expériences de privation sensorielle sont à la base, tant chez l'animal (Harlow, 1958) que chez l'humain (Berrios & Brook, 1984), d'importants phénomènes d'hallucinations sensorielles et d'inadaptations sociales. Soulignons de nouveau les nombreux liens, que nous gardons pour un projet ultérieur, qu'il y a à réaliser avec *Huis clos*.

<sup>59</sup> J.-P. Sartre, « Visages », p. 562.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

sont de curieux mélanges de néant et d'éternité<sup>62</sup>. » « Les choses sont tassées dans le présent, elles grelottent à leur place, sans bouger ; le visage se jette en avant de lui-même, dans l'étendue et dans le temps<sup>63</sup>. » Pour Sartre, l'« avenir visible », c'est la « magie ». Voici probablement le moment où Sartre définit le mieux la magie, c'est-à-dire l'émotion. Ce pouvoir de transformation est la possibilité d'un avenir, d'un *agencement* perceptible. Le triptyque *visage-émotion-société* est le point fédérateur des deux textes de 1939. La tension qui apparaît provoque une clarification et une compréhension réciproques, renvoyant un texte vers l'autre. Cette proximité s'observe à travers deux courtes phrases. Dans l'*Esquisse* : « Ainsi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique<sup>64</sup>. » Dans « Visages » : « Société de visages, société de sorciers<sup>65</sup>. » La magie émotionnelle peut maintenant être définie comme une modification du monde ; un pouvoir qui, lorsqu'il appartient à autrui, devient une *sorcellerie* tout aussi performante, mais de laquelle le sujet est moins au fait, dont il est plus distant.

### *Magie et sorcellerie*

Ainsi y a-t-il deux formes d'émotion, suivant que c'est nous qui constituons la magie du monde pour remplacer une activité déterministe qui ne peut se réaliser, ou que c'est le monde lui-même qui ne peut réaliser, ou que c'est le monde lui-même qui se révèle brusquement comme magique autour de nous<sup>66</sup>.

Pour chacune de ces deux formes, la définition de l'émotion reste la même. La variation se situe au niveau de l'*acteur*. Si je suis celui qui transforme le monde, j'endosse le rôle de *magicien* à travers l'éprouvé émotionnel ; l'autre, que je sais redoutable, capable également de transformer le monde (je le sais armé des mêmes *pouvoirs*), s'il est magicien à ses propres yeux, m'apparaît comme un *sorcier*. La différence sémantique que nous proposons entre magie et sorcellerie tient à la distinction du sujet qui pose l'acte magique. L'émotion que j'expérimente, et d'une certaine manière que je contrôle, m'apparaît comme une formidable magie. Celle qui est expérimentée par autrui présente un côté sombre, à tout le moins opaque, c'est une sorcellerie.<sup>67</sup> L'autre m'apparaît comme sorcier car lui seul détient ce pouvoir

---

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 564.

<sup>64</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 58.

<sup>65</sup> J.-P. Sartre, « Visages », p. 560.

<sup>66</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 59.

<sup>67</sup> Nous pointons ici une caractéristique psychique qui est tout particulièrement au centre des difficultés du sujet paranoïaque. Sur ce propos, nous nous permettons de renvoyer à notre contribution : J. Englebert, « L'herméneutique paranoïaque », *L'Évolution psychiatrique*, vol. 78, n° 2, 2013.

d'objectivation de ce que je suis. Il est de par sa sorcellerie, que je ne peux qu'accepter, celui qui me permet d'accéder à la possibilité du monde social. Par ce fait, il objective, à travers d'autres yeux que les miens, mes pouvoirs de magicien qui, en retour, lui apparaissent sorciers. Je puis donc savoir qu'il a tout autant besoin de moi que moi de lui.

Maintenant que nous avons identifié les sujets de la magie émotionnelle, donnons-en notre ultime compréhension. Repartons de l'*Esquisse* :

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. [...] 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. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'un jeu : nous y sommes acculés et nous nous jetons dans cette nouvelle attitude avec toute la force dont nous disposons. Entendons aussi que cet essai n'est pas conscient en tant que tel, car il serait alors l'objet d'une réflexion. Il est avant tout la saisie de rapports nouveaux et d'exigences nouvelles. Simplement la saisie d'un objet étant impossible ou engendrant une tension insoutenable, la conscience le saisit ou tente de le saisir autrement, c'est-à-dire qu'elle se transforme précisément pour transformer l'objet<sup>68</sup>.

Cette citation permet de préciser la thèse de la « transformation du monde » : elle permet de lutter contre les *processus déterministes*. Sans choix, *acculé*, de façon *antérieure* à la *réflexion*, le sujet expérimente la *saisie de rapports nouveaux et d'exigences nouvelles*. Enfin, la conscience *se transforme pour transformer l'objet*, elle est donc dans un état de modification, de transcendance. La conscience émue a pour fonction de *transcender* le monde réel. Cette proposition d'*agencement* est selon nous la meilleure définition de la notion d'*adaptation*. Et comme le précise Canguilhem, il y a « adaptation et adaptation<sup>69</sup> ». Ce dernier pointe une première forme qui est « spécialisation pour une tâche donnée dans un milieu stable, mais qui est menacée par tout accident modifiant ce milieu<sup>70</sup> » ; c'est-à-dire une adaptation « à sens unique » d'un sujet qui adhère de façon « aveugle » à un environnement qui a pour effet de le façonner. Nous suggérons qu'il s'agit du monde des ustensiles tel que Sartre le décrit, c'est-à-dire la possibilité d'un monde sans émotion, sans visages. Mais Canguilhem précise bien qu'il y a une seconde forme d'adaptation, à double sens dirions-nous : « Et il existe une autre forme d'adaptation qui est indépendance à l'égard des contraintes d'un milieu stable et par conséquent pouvoir de surmonter les difficultés de vivre résultant d'une altération du milieu<sup>71</sup>. » Dans cette configuration, le sujet détient un mystérieux pouvoir lui permettant de façonner son environnement autant que celui-ci le

---

<sup>68</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 43.

<sup>69</sup> G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 197.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

façon. Ce pouvoir correspond à l'apparition de l'émotion, de la possibilité de transformation par un acte magique permettant d'échapper au monde des statues où règnent « justice et raison » mais dans lequel on « s'ennuie ferme ». L'émotion est donc la possibilité qu'a l'homme de s'adapter à son milieu. Elle lui permet de dépasser le simple processus d'adhérence et de dépendance et suggère la possibilité d'un milieu dont on peut transcender les exigences, les agencer selon la liberté du sujet qui s'adapte. En quelque sorte, l'émotion permet d'habiter l'espace, d'en faire un territoire. Un territoire peuplé d'autres visages, chacun sorcier à mon égard autant que je lui suis pour eux.

Si la magie c'est l'adaptation, la sorcellerie c'est l'autre qui s'adapte. Cette possibilité de transcender les limites du monde, c'est l'autre et sa sorcellerie qui me l'offrent :

Si l'on appelle transcendance cette propriété qu'a l'esprit de se dépasser et de dépasser toute chose ; de s'échapper à soi pour s'aller perdre là-bas, hors de soi, n'importe où, mais ailleurs, alors le sens d'un visage c'est la transcendance *visible*<sup>72</sup>.

Mais il n'est pas un trait du visage qui ne reçoive d'abord sa signification de cette sorcellerie primitive que nous avons nommée transcendance<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> J.-P. Sartre, « Visages », p. 564.

<sup>73</sup> *Ibid.*