

« L'enfant (et le) sauvage : entre *L'Idiot de la famille* de Sartre et *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss »

Introduction

Le problème que je voudrais aborder ici trouve son origine dans les pages assez nombreuses de *L'Idiot de la famille*, la monumentale biographie existentielle que Jean-Paul Sartre consacre à Gustave Flaubert. L'auteur de *Madame Bovary* y est décrit comme un animal domestique, doté d'une *conscience animale* du monde, c'est-à-dire incapable de participer activement aux relations humaines qui l'entourent, mais tout de même affecté d'une distance suffisante à lui-même, si minime soit-elle, que pour en éprouver un profond ennui de vivre et pour subir « l'égaré des bêtes dressées » dont parlait Kafka. Ce faisant, Sartre retrouve, consciemment ou non, certaines descriptions du séminaire de Jacques Lacan sur *La relation d'objet*, dont la conception de l'animalité a été critiquée récemment par Jacques Derrida.

Le premier volume du *Flaubert* se risque ainsi à explorer ce qu'il appelle la *pensée sauvage* de Flaubert, faisant signe vers la pensée des plus vifs critiques de Sartre que furent Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort et Claude Lévi-Strauss ? Comment donc associer à Sartre ces trois penseurs de l'être sauvage des hommes et des choses ? Tel est pourtant le nécessaire détour que Sartre nous incite à accomplir dans la conclusion de la première partie du *Flaubert*, où est décrite patiemment la *constitution* du petit Gustave, *ce qu'on a fait de lui*, *ce don vicieux* qu'il devra vivre et souffrir en le personnalisant. Sartre y décrit Gustave Flaubert comme un bourgeois exclu de sa classe, frustré de n'y être pas intégré, alors même qu'il en dénonce les lieux communs. Flaubert en est dès lors réduit à l'affirmation passive d'un pur particularisme condamnant l'esprit d'analyse de sa classe, sans pouvoir y substituer une pensée synthétique.

« Il [Flaubert] sent obscurément que la notion de pratique de synthèse lui manque, il la trouve et la refuse dans les superstitions, il la cherche en vain dans le rationalisme scientifique : finalement la Bêtise, c'est la Raison décapitée, c'est l'opération intellectuelle privée de son unité, autrement dit de son pouvoir d'unification. Ainsi l'absentéisme de Flaubert n'est que l'expression de sa conscience de classe et c'est ce qui rend possible, en lui, le fourmillement de la pensée sauvage. Mais, d'autre part, cette pensée sauvage, *par son contenu*, échappe aux déterminations sociales ; non qu'elle soit *au-dessus* des particularismes sociaux, au niveau d'un humanisme universel : cet humanisme n'existe pas et Flaubert ne se soucie pas de l'inventer ; au contraire, ces significations obscures nous touchent profondément

dans la mesure où elles expriment, en l'homme, l'universel de l'animalité. Encore faut-il préciser : ce n'est pas le besoin qui s'y reflète ni la violence du corps ; il s'agit plutôt d'une expression de ce "pur ennui de vivre" qui semble surtout le lot des animaux domestiques. Tel quel, ce pullulement sournois, né d'une absence, représente pour lui la seule forme de spontanéité. Et gardons-nous d'y voir je ne sais quelle subjectivité immédiate et irréductible : à tous les niveaux l'objet est présent ; je le nommerais plutôt conscience animale du monde.<sup>1</sup> »

C'est cette configuration qui m'a motivé à réfléchir sur les éléments d'une *théorie de l'enfance* chez Sartre, puis chez Merleau-Ponty dont les cours de psychologie de l'enfant utilisent abondamment les ouvrages phénoménologiques du premier Sartre. Que penser de ce portrait de Flaubert en chien ? De cette enfance dont Sartre fait une « catégorie animale » : « il y a des singes, il y a des chiens, il y a des enfants. Peut-être, en y regardant bien, l'enfant n'est-il qu'un chien qui s'ignore<sup>2</sup> ? » Une autre question est peut-être plus pressante : quels sont les débats intellectuels que ces pages évoquent, au-delà de la seule biographie de Flaubert ? Il y va, me semble-t-il d'une précieuse réflexion sur la temporalité, et sur cette capacité d'*anticiper* l'avenir qui est le lot des pensées enfantines et sauvages, dans la mesure même où elle est le lot – sans exclusive – de l'humanité.

## I. Passion de la liberté et humanisation de la naissance

Sartre est un philosophe de la liberté, qui en douterait ? Mais n'est-il pas avant tout un penseur de la *libération* ? La conclusion de *L'Imaginaire* oppose nettement la *liberté* de la conscience en situation et l'*arbitraire* d'une liberté absolue. Chez Bergson, qu'il avait lu très tôt, Sartre avait trouvé par avance de quoi répondre à ses détracteurs : tout acte libre est la négation déterminée d'une situation particulière en vue d'une fin elle aussi singulière. Plutôt que d'affirmer péremptoirement une liberté désincarnée, finalement inhumaine, il a sans relâche cherché à saisir dans leur développement des universels singuliers. *L'Etre et le Néant* insiste sur cette *passion* de la liberté. Loin de tout idéalisme, Sartre décrit une conscience engagée dans le monde et exposée au regard d'autrui.

« ... venir au monde comme liberté en face des autres, c'est venir au monde comme aliénable. Si se vouloir libre, c'est choisir d'être dans ce monde-ci en face des autres, celui qui se veut tel voudra aussi la *passion* de la liberté<sup>3</sup>. »

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, t. I, Paris, Gallimard, 1971, p. 647.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, (1943), Paris, Gallimard, 1996, p. 571.

L'homme ne peut donc se découvrir que dans le monde ; il ne peut se réaliser qu'au travers de projets singuliers, sans cesse menacés par les autres, mais aussi par l'inertie et par la facilité rassurante des valeurs établies. La liberté n'est rien d'autre que l'assomption résolue – ou masquée – de ces projets, partiellement hérités, proposés aux autres, ou imposés à eux comme autant d'exigences.

S'il fallait répondre dans le détail au problème que je soulève, il faudrait entreprendre une traversée en cinq temps de l'œuvre sartrienne, depuis *La Transcendance de l'Ego* (1934) jusqu'au premier tome de *L'Idiot de la famille* (1971), en passant par trois étapes intermédiaires : *L'Etre et le Néant*, la *Critique de la Raison dialectique* et les conférences encore largement inédites sur la morale dialectique. On pourrait ainsi dégager avec précision trois significations de la *naissance de l'homme* chez Sartre.

1) Jusqu'en 1940 en tout cas, soucieux de garantir le caractère *absolu* de la conscience, en même temps qu'il reconnaît l'indépendance du monde, Sartre privilégiait une double *inhumanité* : de la *chose* et de la *conscience transcendantale*<sup>4</sup>. Dans *L'Etre et le Néant*, contrairement aux descriptions de *La Transcendance de l'Ego*, Sartre assume l'historicité et l'ancrage de toute conscience dans le monde, parmi les choses. Ainsi la question de la *naissance* est-elle soulevée, intégrée à la *situation* que toute conscience doit assumer en la reprenant.

« Ainsi naître c'est, entre autres caractéristiques, *prendre sa place* ou plutôt, d'après ce que nous venons de dire, la *recevoir*. [...] Sans réalité-humaine, *il n'y aurait* ni espace ni place – et pourtant cette réalité-humaine par qui l'emplacement vient aux choses vient recevoir sa place parmi les choses, sans en être aucunement maîtresse. A vrai dire, il n'y a pas là de mystère : mais la description doit partir de l'antinomie, c'est elle qui nous livrera l'exact rapport de la liberté et de la facticité<sup>5</sup>. »

2) Dans la *Critique de la Raison dialectique*, Sartre décrit l'« invention commune » de l'humanité, comme réaction à une menace imminente, tel le soulèvement du peuple de Paris qui prend d'assaut la Bastille parce que la ville est cernée par les troupes royales.

« C'est le commencement de l'humanité : [...] nous sommes *les mêmes* parce que nous sommes sortis du limon à la même date, l'un par l'autre à travers tous les autres ; donc nous sommes, si l'on veut, une espèce singulière, apparue par mutation brusque à tel moment<sup>6</sup>. »

---

<sup>4</sup> Il s'agit en fait du projet que Sartre a prolongé dans toute son œuvre, l'articulation des deux concepts fondamentaux de sa philosophie, la *contingence* et la *liberté* : « *Contingence et liberté*, voilà deux idées qui ont été dans toute ma vie : pour les relier entre elles et qu'elles constituent un ensemble que je puisse quand même considérer comme un, il fallait évidemment des idées intermédiaires que finalement j'ai conçues plus ou moins bien pendant toute ma vie. » (J.-P. Sartre, « L'écriture et la publication », entretien avec M. Sicard, *Obliques*, n° 18-19, 1979, p. 21)

<sup>5</sup> *L'Etre et le Néant*, *op. cit.*, p. 535-536.

<sup>6</sup> J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, tome I, seconde édition, Paris, Gallimard, 1985, p. 535.

3) La troisième étape de la réflexion sartrienne porte, non plus sur la *naissance de l'homme* ou sur la *naissance de l'humanité*, mais sur le problème de *l'humanisation de la naissance*. Sans toutefois prétendre donner toute la mesure des 4500 pages que constitue l'ensemble formé par les inédits<sup>7</sup> conservés à Yale et les quelque 3000 pages du *Flaubert*, je souhaite simplement indiquer ici la nécessité structurelle d'une réflexion sartrienne sur *l'enfance*, finalement articulée aux principes matérialistes de la *Critique*, à savoir l'articulation entre *l'infrastructure* : la *rareté matérielle*<sup>8</sup>, redoublée par une *rareté sociale* assumée dans la violence par les dominants, et *le fondamental* : l'insertion toujours singulière, avec sa part initiale d'*obscurité*, d'une nouvelle conscience – d'un *homme fils de l'homme* – dans un monde social particulier. J'extrais deux citations.

« Le fondamental ne doit pas se confondre avec les infrastructures et l'on aurait tort d'appliquer aux personnes les schémas qui s'imposent pour comprendre la réalité sociale. Les conditionnements extérieurs sont les mêmes mais la personnalisation les extériorise et les totalise selon un ordre singulier et d'ailleurs variable d'un moment à l'autre suivant les circonstances<sup>9</sup>. »

« Ainsi, diachroniquement, le fondamental se déplace : ce qui est fondamental pour le père c'est l'impératif en tant qu'il est exigence du pratico-inerte (mode de production). Mais pour le fils l'impératif a un caractère idéal parce qu'il vient de l'homme. Ainsi ne voit-il pas que le père se fait inhumain, en tant que médiation entre l'objet pratique et le fils, et véhicule de l'exigence matérielle<sup>10</sup>. »

## II. Un héritage cartésien inattendu : Sartre, lecteur d'Alain

Pour éclairer cette articulation essentielle pour le dernier Sartre, je m'attacherai à montrer qu'elle est appelée structurellement dès ses premiers textes. D'une certaine façon, il s'agira de déployer les enjeux de la formule célèbre de Descartes, lorsque celui-ci regrette que « nous a[y]ons été enfants avant que d'être hommes<sup>11</sup> ». Sartre commente cette formule dans ses *Cahiers pour une morale*.

---

<sup>7</sup> Une partie, très élaborée, de ces notes vient de paraître : J.-P. Sartre, « Morale et histoire », édité par J. Simont et G. Cormann, dans *Les Temps modernes*, n<sup>os</sup> 632-634, juillet-octobre 2005, p. 268-414.

<sup>8</sup> S'agissant du problème de l'animalité, je signale que Sartre précise, dans une interview importante des années soixante-dix, que la *rareté* n'est ni *ontologique* ni *anthropologique*, mais qu'elle relève de toute « vie animale » (« Une vie pour la philosophie », entretien avec Jean-Paul Sartre, dans *Magazine littéraire*, « Pour Sartre », n<sup>o</sup> 384, février 2000, p. 43 ; repris dans *Le Magazine littéraire*, « Jean-Paul Sartre. La conscience de son temps », hors-série n<sup>o</sup> 7, mars-mai 2005, p. 59).

<sup>9</sup> *L'Idiot de la famille*, t. I, *op. cit.*, p. 850.

<sup>10</sup> « Morale et histoire », *loc. cit.*, p. 401-402.

<sup>11</sup> Cf. *Le Discours de la méthode* : « Et ainsi encore je pensai que, pour ce que nous avons été enfants avant que d'être hommes et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été

« L'enfant est d'abord objet. "Nous commençons par être enfants avant que d'être hommes", cela veut dire : nous commençons par être *objet*. Nous commençons par être sans possibilités propres. Pris, portés, nous avons l'avenir des autres. Nous sommes pots de fleurs, qu'on sort et rentre<sup>12</sup>. »

L'intérêt principal de ce passage est de révéler une médiation essentielle entre Descartes et Sartre. Celui-ci reconduit, en effet, dans ses *Cahiers*, l'interprétation d'Alain, d'ailleurs cité dans ces notes à de nombreuses reprises. L'extrait ici invoqué me permettra de préciser certaines allusions finales de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* de Sartre, elle aussi endettée à l'égard du même livre d'Alain, *Les Idées et les Ages*. Je me limiterai à une relecture de l'*Esquisse* qui en rappelle l'originalité, avant de proposer une interprétation qui soulève le problème d'une « structure existentielle du monde qui est magique<sup>13</sup> ».

Quelle validité accorder à la théorie sartrienne des émotions ? Comme Janet, Sartre y verrait bien une conduite, à savoir un mode de dévoilement du monde, mais une conduite tout de même inférieure, moins adaptée, pour le dire comme Sartre : une conscience *dégradée*. Un des commentateurs les plus attentifs, Philippe Cabestan, en conclut, certes avec prudence, que « la conception sartrienne enveloppe implicitement, nous semble-t-il, une condamnation morale de l'émotion. A travers l'opposition de la conduite "rationnelle" et de la conduite magique, l'*Esquisse* reprend à sa manière l'opposition traditionnelle de la passion et de la raison.<sup>14</sup> »

Pour échapper à cette conclusion un peu décevante, il s'agit de prolonger les remarques de Sartre à propos d'une *structure magique du monde*. Renvoyant son lecteur à un travail ultérieur, Sartre se contente de noter que notre perception d'autrui est magique. Dans un beau texte de la même époque, au titre explicite, il définit le visage comme la transcendance *visible*. L'intentionnalité donne sens aux traits du visage. C'est pourquoi Sartre

---

conduits que par elle. » (R. Descartes, *Discours de la méthode*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, édition de F. Alquié, Paris, Bordas, 1989, p. 580-581) ; *Principes de Philosophie* : « Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois dans notre vie de toutes les choses où nous trouvons le moindre soupçon d'incertitude. » (R. Descartes, *Principes de la philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III, édition de F. Alquié, Paris, Bordas, 1989, p. 91)

<sup>12</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 22. Il ne m'est pas possible de présenter ici les nombreux points (sur l'inconscient, sur le préreflexif, sur la générosité, etc.) où Sartre reconduit certaines des positions fondamentales d'Alain. Il ne fait cependant aucun doute que Sartre a beaucoup lu Alain durant ses années de formation et qu'il l'a relu vers 1947-1948.

<sup>13</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995 [1939], p. 58.

<sup>14</sup> P. Cabestan, « Qu'est-ce que s'émouvoir ? Emotion et affectivité selon Sartre », *Alter*, n° 7, 1999, p. 117 ; repris dans *L'Être et la Conscience*, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 155-156.

peut définir la transcendance de la conscience comme *la sorcellerie primitive*<sup>15</sup>. Cependant, dans le visage d'autrui, nous ne percevons qu'une activité passivisée, que Sartre prend d'ailleurs comme illustration dans sa critique de l'Ego transcendantal en 1934.

« ... une mimique expressive et fine peut nous livrer l'«Erlebnis» de notre interlocuteur avec tout son sens, toutes ses nuances, toute sa fraîcheur. Mais elle nous la livre *dégradée*, c'est-à-dire *passive*. Nous sommes ainsi entourés d'objets magiques qui gardent comme un souvenir de la spontanéité de la conscience, tout en étant des objets du monde. Voilà pourquoi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme<sup>16</sup>. »

Ce passage permet d'affermir la portée du renvoi un peu énigmatique de *l'Esquisse* à Alain, qui définit la magie comme « l'esprit traînant parmi les choses<sup>17</sup> ». La formule « L'homme est un sorcier pour l'homme » en prend très souvent la relève chez Sartre<sup>18</sup>. Dans *Les Idées et les Ages*, c'est le chapitre sur « Les contes » qui semble justifier au mieux l'intérêt de Sartre<sup>19</sup>. Ce chapitre permet de comprendre pourquoi *l'Esquisse* définit l'émotion comme un « retour » de la conscience à l'attitude magique. Descartes avait raison d'y insister : nous avons été enfants avant que d'être hommes. Mais, alors que pour Descartes, l'enfant s'abandonne à de fausses opinions parce qu'il n'a pas encore un usage entier de la raison, il ne faut voir dans ces erreurs, selon Alain, que le transfert indu d'une technique politique, propre aux relations humaines, aux rapports que nous entretenons, disons directement, avec le monde naturel. L'intention de l'homme ne porte pas immédiatement vers

---

<sup>15</sup> Cf. J.-P. Sartre, « Visages », dans M. Contat et M. Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 560-564.

<sup>16</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 119.

<sup>17</sup> Notons que, vingt-cinq ans plus tard, dans les *Conférences de Cornell*, Sartre rapportera de nouveau à Alain le problème de la médiation humaine, toujours singulière, entre un individu et la rareté matérielle : « Le chef dit l'exigence de la matière (Alain : Entretiens). » « Morale et histoire », la seule section publiée de ces notes, paraphrase cette formule dans le passage que j'ai isolé plus haut. Sartre réactive en fait la conclusion des *Entretiens au bord de la mer* aux accents très pascaliens. Le motif de la mer, toujours mouvante, toujours neuve, rappelle que *nous sommes embarqués* et que la liberté de l'homme consiste à y naviguer : « Et qu'est-ce que le pouvoir, sinon le chef du chantier et l'ordonnateur des travaux ? Il le sait, il le dit ; il traduit en ses ordres la nature des choses ; et jusque-là tout est bien, comme sur le navire. » (Alain, *Entretiens au bord de la mer*, dans *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1960, p. 1372)

<sup>18</sup> Cette formule est reprise, avec quelques variantes, dans *La Transcendance de l'Ego, l'Esquisse d'une théorie des émotions* et dans les *Carnets de la drôle de guerre*. Elle réapparaît dans un passage magnifique de *L'Idiot de la famille* auquel il faudrait consacrer de longues analyses : « Pour lui [Taine], pour Renan, pour toutes ces consciences de survol, la science sociale est inhumaine. Elle exige du savant qui l'exerce et de l'ingénieur qui l'applique qu'ils se dépouillent d'abord de leur humanité : [...] Ces universalistes croient qu'on peut se jucher sur les cimes, à l'extérieur de soi, et cela ne surprendra pas si l'on se rappelle leur parti pris [...] : l'homme, en eux comme en tous, étant extérieur à lui-même, comme un système mécanique dont le mouvement lui est communiqué du dehors et qui est freiné par des résistances externes, rien de plus aisé que de se rendre extérieur à soi ; du coup l'illusion substantialiste s'effondre ainsi que cette magie, entretenue par la passion, qui fait de chacun pour chacun un sorcier ; à leur place apparaît un système de lois. » (J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, t. III, Paris, Gallimard, 1972, p. 262)

<sup>19</sup> Un autre passage des *Cahiers pour une morale* permet de fonder mon hypothèse : « Alain a bien montré que les contes sont les mythes enfantins qui décrivent l'action par politesse, autorité, séduction. » (*Cahiers pour une morale, op. cit.*, p. 586)

le monde<sup>20</sup>, mais vers la société humaine qui est *le premier et le plus puissant outil* sur lequel l'homme peut compter. La situation de faiblesse de l'enfant redouble cette dépendance de l'individu à l'égard de la société, puisque les rapports de l'enfant au monde matériel sont nécessairement médiatisés par son entourage.

« Nous ne naissons pas au monde, nous naissons aux hommes. D'où cet ordre renversé d'après lequel notre physique est une politique prolongée, adaptée, redressée. »

Autrement dit,

« tout esprit est religieux et magicien pour commencer<sup>21</sup>. »

Les explications magiques du monde ne sont qu'une extension erronée d'une « magie vraie<sup>22</sup> » qui régit le monde humain. Si l'homme n'était pas d'abord social, résume Alain, il « aurait percé au lieu de penser<sup>23</sup> ». Bref, une phénoménologie conséquente ne peut pas faire l'économie de cette singulière, mais primordiale, *intentionnalité affective*, dont Merleau-Ponty a parfaitement saisi l'efficacité symbolique.

« Cette conduite émotionnelle, qui paraît absurde en face du monde des choses, est efficace dans ses rapports à autrui : en effet, c'est le propre d'un visage humain d'*agir à distance* sur l'autre. Autrui peut agir sur moi sans déployer des moyens réels, les rapports humains sont essentiellement magiques, parce qu'ils sont des rapports de signifiant à signifiant et qu'ici la parole fait destin. (cf. Alain : "L'homme est un sorcier pour l'homme")<sup>24</sup> »

Dans ce passage, où Merleau-Ponty associe Sartre et Alain, l'homme est présenté comme un sorcier pour l'homme dans la mesure où le monde dans lequel nous agissons est un monde humain. Par conséquent, on y agit par des signes, des prières ou par la persuasion. Nous comprenons dès lors mieux le projet seulement esquissé par Sartre à la fin de sa théorie des émotions. En effet, si une herméneutique de l'existence réclame une phénoménologie de l'émotion, comme le suggère l'introduction du livre imprégnée par la lecture de Heidegger, c'est parce que l'homme est d'abord un « animal herméneutique » redevable de ce que

---

<sup>20</sup> Il y a comme un *pli* qui dissimule à l'enfant le nécessaire travail sur la matière que les parents, et la société, doivent accomplir pour le nourrir et le protéger : « L'enfant est d'abord romanesque, parce qu'il ignore d'abord tout à fait comment la nécessité extérieure est dominée, comment la vie est assurée, comment les choses utiles sont conquises ; il ignore cela, parce que tout lui est donné ; et, pendant longtemps encore, son grand travail est de demander. Ce pli reste longtemps, et même toujours. » (Alain, *Les Idées et les Ages*, (1927), dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 93)

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 228.

Thierry Leterre a appelé, à propos d'Alain, une « anthropologie sociale du signe<sup>25</sup> ». Alain voit essentiellement, dans ce stade singulier de l'enfance, l'origine des rituels, des cérémonies et des religions. Au contraire, le travail de Sartre, des années trente au début des années soixante-dix, décèle dans cette médiation nécessaire entre l'enfant et les nécessités matérielles (*l'homme est le fils de l'homme*), l'espace d'une *éthique* dont Sartre dénoncera la relégation par le marxisme au rang de simple illusion superstructurelle. Dès lors, plutôt que de voir dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* la condamnation morale de l'émotion, il faudrait peut-être y discerner, fût-ce en creux, le lieu même de la morale et un des foyers, sans cesse réalimenté, de la philosophie sartrienne jusqu'aux ultimes projets sur le rôle humanisant du sourire maternel, le sourire de la Joconde notamment, dont Alain disait qu'il n'a aucune signification précise, sinon de marquer une *présence humaine*, autrement dit d'engager un processus de *reconnaissance*<sup>26</sup>.

### III. Prématuration et pré-maturation de l'enfant selon Merleau-Ponty

Comment donc concevoir ce passage de la dépendance à la reconnaissance, de la *magie* à la *générosité*, pourrions-nous dire afin de maintenir l'horizon cartésien de notre problématique. Alain et Sartre furent de grands lecteurs de Descartes, en particulier de son *Traité des passions*. Comme Sartre après lui, Alain accorde la plus grande attention au traité cartésien pour souligner le statut original de la générosité, qu'il rapporte avec force à la thèse de la création divine des vérités éternelles<sup>27</sup>. Merleau-Ponty – je reviens à lui – a parfaitement résumé la problématique dans son cours de *Psychologie et Pédagogie de l'enfant*.

« Chez l'enfant, en raison de son infériorité physique et de l'inégalité des talents, il ne peut y avoir à l'égard d'autrui cette générosité, cette reconnaissance de la liberté d'autrui, par laquelle l'adulte sort de la "sorcellerie" et tend vers la communication<sup>28</sup>. »

---

<sup>25</sup> Cf. T. Leterre, *La raison politique. Alain et la démocratie*, Paris, P.U.F., 2000, chap. IX, « L'animal herméneutique », p. 173-190. Cf. aussi la conclusion du livre : « L'homme d'Alain est l'être qui introduit de la différence dans un monde indifférent, de la séparation, de la négativité dans le plein de ce que les *Entretiens au bord de la mer* appellent l'"Être" ; animal herméneute, l'homme est l'être de la médiation. Ce n'est qu'une frontière entre l'existence hallucinée de l'imaginaire et la nudité du rationalisme alinien. Une frontière, ou plutôt, là encore, un passage. » (*ibid.*, p. 250)

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>27</sup> Cf. Alain, *Descartes, dans Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 988 : « Descartes est le géomètre qui a compris que la géométrie n'est pas un produit de nature, et qu'une ligne droite n'est que voulue, et soutenue comme par un serment. Et de même son doute, n'est point un doute honteux ni de faiblesse ; c'est un doute généreux, et de force ; et ce doute est ce qui éclaire toute preuve au monde, et d'abord la preuve du géomètre. »

<sup>28</sup> *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *op. cit.*, p. 233-234.



C'est précisément en décrivant les conséquences de l'infériorité physique de l'enfant, de cette *prématurité* du petit d'homme, que l'on peut dégager, avec Merleau-Ponty, quelques pistes de réflexion. Comment concevoir l'ouverture au monde, singulièrement au monde humain, de l'enfant ? Celui-ci, affirme Merleau-Ponty, a la possibilité de se projeter dans le monde des adultes, d'*anticiper* les formes de la vie adulte. Il prend ainsi de « l'avance [...] sur les moyens du moment<sup>29</sup> ». Pour penser cette anticipation, Merleau-Ponty déplace et généralise, en fait, la description que la psychanalyse donne de la *sexualité prématurée* de l'enfant<sup>30</sup>.

A cet égard, on ne peut sous-estimer l'importance de l'article de Lacan sur « Les complexes familiaux ». Son insistance à parler de *complexe* plutôt que d'instinct souligne d'entrée combien la famille selon Lacan est une *institution* qu'il s'agit de renvoyer, non d'abord à une parenté biologique, mais, dès les « formes les plus primitives de la famille humaine », à des groupements *politiques*, à la culture plutôt qu'à la nature<sup>31</sup>. On y trouve donc l'affirmation d'une *existence d'emblée culturelle*. Or, l'importance des facteurs culturels trouve certainement à se renforcer, selon une suggestion prudente de Lacan, à cause de la naissance *prématurée* de l'enfant humain.

« Il faut que le retard de la dentition et de la marche, un retard corrélatif de la plupart des appareils et des fonctions, détermine chez l'enfant une impuissance vitale totale qui dure au-delà des deux premières années. Ce fait doit-il être tenu pour solidaire de ceux qui donnent au développement somatique ultérieur de l'homme son caractère d'exception par rapport aux animaux de sa classe : la durée de la période d'enfance et le retard de la puberté ? Quoi qu'il en soit, il ne faut pas hésiter à reconnaître au premier âge une déficience biologique positive, et à considérer l'homme comme un animal à naissance prématurée<sup>32</sup>. »

Aussi la prématurité de l'enfant, sa faiblesse initiale, doit-elle être pensée également comme *pré-maturation*, anticipation des expériences postérieures, dans la mesure où l'enfant se définit toujours par rapport à des adultes et à des institutions. Merleau-Ponty, comme Sartre ensuite dans le *Flaubert*, s'appuie sur les travaux de Margaret Mead, rapidement traduite dans *Les Temps modernes*, pour montrer que l'allaitement, par exemple, est d'emblée contact avec

---

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours, 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, p. 205.

<sup>30</sup> « Il y a sexualité dans le sens d'une anticipation, d'une discrimination des sexes, antérieure au fonctionnement total de l'appareil génital, d'une sexualité prématurée [...] L'enfant a le pouvoir étonnant de se transporter dans les relations de la vie adulte, bien qu'il ne puisse véritablement y figurer, ni y participer » (*Psychologie et pédagogie de l'enfant, op. cit.*, p. 332-333). S. Freud développe la notion de *sexualité prématurée* dans le second de ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Ce renvoi à la psychanalyse s'intègre dans le projet général du cours de Merleau-Ponty, dont une des ambitions principales consiste dans une critique du logicisme piagétien. Selon Merleau-Ponty, l'égoïsme de l'enfant ne signifie pas une annexion illusoire du monde par la conscience, mais l'absence de conscience de soi chez l'enfant. E. Bimbenet a parfaitement montré l'importance de cette double *confiance fondamentale* qui me donne à la fois l'être et l'*unique monde intersubjectif*, dans une confusion des mots et des choses, de moi et d'autrui. Cf. E. Bimbenet, « "Les pensées barbares du premier âge". Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant », *Chiasmi International*, n° 4, « Merleau-Ponty. Figures et fonds de la chair », 2002, p. 65-86.

<sup>31</sup> Cf. J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », (1938), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 26.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 33.

une personne et, par là, avec une culture<sup>33</sup>. Bref, de Margaret Mead, Merleau-Ponty retient cette idée fondamentale : « *Le fait universel, c'est qu'il y a des enfants qui commencent par être faibles et petits, tout en s'associant étroitement à la vie adulte*<sup>34</sup>. »

#### IV. Animalité, humanité, enfance : l'anticipation comme question féconde

Plus généralement, il s'agit pour Merleau-Ponty de rappeler, dans des termes très hégéliens, que la créativité humaine n'est possible et n'est pensable qu'à la condition d'assumer un rapport serré au passé.

« ... le vrai développement, la *vraie maturation* consiste en un double phénomène de *dépassement et de maintien du passé*. Dépasser vraiment c'est aussi conserver, en devenant autre, on ne doit pas refuser d'assumer ce qu'on a été<sup>35</sup>. »

Ces différents extraits, prélevés sur l'œuvre de Merleau-Ponty, renvoie en effet à un problème fondamental pour lui, celui de l'*institution*, qui lui permet de prolonger sa critique de la conscience *constituante*. Merleau-Ponty nous invite, dès la *Phénoménologie de la perception*, à « vivre l'irréfléchi comme tel<sup>36</sup> », autrement dit à « redécouvrir le monde social<sup>37</sup> ». Il ajoute : « Avant la prise de conscience, le social existe sourdement et comme sollicitation. » Ces remarques engagent une redéfinition du *cogito*, dont la formule « je suis donné à moi-même » donne la clé. Merleau-Ponty exprime dans ce datif un écart de chacun à soi-même du fait que chaque individu est « déjà situé dans un monde physique et social », même si, en bons petits diables, nous n'y sommes jamais « enfermé[s] comme un objet dans une boîte<sup>38</sup> ». Il s'agit ainsi, dès 1945, de prendre ses distances par rapport à l'idée d'un *cogito éternitaire*, d'une conscience constituante qu'il qualifie de « champ transcendantal sans replis et sans dehors<sup>39</sup> ». Le cours au Collège de France en 1954-1955 sur *L'institution* développe cette critique. Merleau-Ponty aborde de nouveau le problème de la prématuration, lorsqu'il s'intéresse, dans la première section intitulée « Institution et vie », aux travaux d'éthologie sur

---

<sup>33</sup> Merleau-Ponty et Sartre connaissent le travail de M. Mead, au moins grâce à la parution dans *Les Temps modernes*, en avril-mai 1951, de « Masculinité et féminité », un chapitre de *Male and Female*, trad. fr. *L'un et l'autre sexe*, Paris, Denoël, 1966. M. Mead est l'un des rares auteurs cités par Sartre dans son *L'Idiot de la famille*, à la page 57 du premier volume. Lacan y est aussi cité, dès la page 24.

<sup>34</sup> *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op. cit., p. 489-490.

<sup>35</sup> *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op. cit., p. 501.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 413.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 427.

l’empreinte (*Imprinting*, la *Prägung*). Il fait remarquer que le « poids de ces événements [est] d’autant plus grand que l’espèce est plus “prématurée”<sup>40</sup>. »

Remarquons qu’il évite ainsi la critique que Jacques Derrida adresse à Jacques Lacan, et à toute la tradition philosophique, dans « Et si l’animal répondait<sup>41</sup> ». Derrida dénonce le renversement d’un défaut ou d’une faute originaire (mythe biblico-prométhéen) en domination de la nature et de l’animal par l’homme. Le geste déconstructif derridien consiste alors à déplacer l’opposition *réaction* – *réponse* vers le cœur même de l’homme, au lieu de faire de la capacité à *répondre* la marque de l’humanité. La démarche de Merleau-Ponty est analogue, mais inversée : elle accorde à l’animal, plutôt à certains animaux<sup>42</sup>, la capacité de *répondre* de façon non déterminée.

« *Cathexis* non seulement de l’autre (et d’un autre non fixé une fois pour toutes) mais aussi du monde comme lieu de rencontre avec l’autre : le “territoire”. Election d’un territoire par mammifères et oiseaux<sup>43</sup>. »

C’est donc Merleau-Ponty qui, le premier, a pu se demander si, par hasard, l’animal ne répondait pas. De la même façon, son souci de donner une description positive de l’enfance le conduit à demander : « Et si l’enfant répondait ? » Dans son cours, Merleau-Ponty réinterroge le sens de la *sexualité prématurée* de l’enfant. Lorsqu’il analyse la réactivation de la sexualité, après le détour auquel correspond la période de latence, il insiste à la fois sur l’importance du développement physiologique et de la dynamique corporelle, et sur les « acquisitions de la prématuration » : « [l’]institution [est] au croisement d’une anticipation et d’une régression<sup>44</sup>. » Cette affirmation a pour corollaires que l’universel est présent, par anticipation, dans la « première matrice symbolique<sup>45</sup> », mais aussi que le particulier subsiste dans l’institution nouvelle. On retrouve ainsi le point soulevé par Derrida : le problème de la

---

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *L’institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 52.

<sup>41</sup> J. Derrida, « Et si l’animal répondait ? », dans *L’Herne Derrida*, 2004, p. 117-129. Cf. notamment p. 118 : « ... si la “connaissance humaine” est “plus autonome que celle de l’animal du champ de forces du désir”, et si “l’ordre humain se distingue de la nature”, c’est en raison, paradoxalement, d’une imperfection, d’un défaut originaire de l’homme qui n’a reçu la parole et la technique en somme, que là où il lui manque quelque chose. Il s’agit ici de ce que Lacan place au centre de son “Stade du miroir”, à savoir la “donnée d’une véritable prématuration spécifique de la naissance chez l’homme”. » Repris dans J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 167.

<sup>42</sup> Il s’accorderait donc avec l’exigence formulée par Derrida : « Tout ce que je dirai ne consistera surtout pas à effacer la limite [entre l’homme et l’animal], mais à multiplier les figures, à compliquer, épaissir, délinéariser, plier, diviser la ligne justement en la faisant croître et multiplier. » [J. Derrida, « L’animal que donc je suis » (à suivre), dans *L’animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999, p. 280. Repris dans *L’animal que donc je suis*, op. cit., p. 51]

<sup>43</sup> *L’institution*, op. cit., p. 52.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 57.

*réponse*, en fait ici d'une question posée trop tôt, anticipativement, autrement dit d'un passé qui ne passe pas, d'un passé qui *hante*<sup>46</sup> le présent.

« Le propre de l'institution humaine : un passé qui crée une question, la met en réserve, fait situation indéfiniment ouverte. Donc à la fois l'homme est plus lié à son passé que l'animal et plus ouvert à l'avenir<sup>47</sup>. »

Dans le vocabulaire éthologique, il faut donc penser une « empreinte féconde<sup>48</sup> » ; dans le vocabulaire de Hegel repris par Sartre et Merleau-Ponty, il s'agit de penser une « vérité qui devient<sup>49</sup> », une vérité qui se conquiert au terme d'une longue erreur vagabonde : « il faut se tromper d'abord<sup>50</sup> », assène *L'Idiot de la famille* à propos, précisément, d'une enfance qui se vit dans le bonheur, protégée de la découverte prématurée de la contingence, parce qu'elle est « portée » par les projets des autres. A l'ennui « canin » de Flaubert se substitue alors un projet qui met en question le présent, l'ouvre au futur, quand bien même il faut ensuite défaire peu à peu ce que les autres, les parents, l'école, la société, ont projeté pour et sur chacun d'entre nous.

Quel que soit le modèle théorique que l'on choisit, il s'agit donc de penser un *universel singulier* exigeant une *invention infinie*, où le passé comme question féconde n'est jamais dépassé par les réponses parfois originales, mais toujours limitées et provisoires, autrement dit *finies*, qui sont données ; ce passé détient, au contraire, le pouvoir d'*inquiéter* le présent et de l'ouvrir à des institutions nouvelles.

## Perspectives politiques et épistémologiques

J'aimerais tirer une conclusion plus *politique* qu'éthique. Merleau-Ponty transfère en effet le modèle de la prématuration au problème de la *Révolution* politique. Son cours de psychologie de l'enfant – je l'ai déjà dit – vise à donner une conception *positive* de l'enfant, plutôt que de marquer ses lacunes par rapport à un adulte idéalisé, pleinement rationnel. De même, le cours sur *L'institution* cherche à proposer une description équilibrée de la Révolution appelée par les marxistes, c'est-à-dire une description qui accueille

---

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, p. 59 : « La question est antérieure comme hantise, conscience d'un indéterminé-déterminé, ce que ne voit ni [la] conception tout objective du développement (*schedule*, [...]), ni [la] conception du développement par choix et conscience créatrice. Le choix au sens psychanalytique va être le passage de [la] question en soi, latente, à [la] solution, jonction du devenir propre et des thèmes appris. »

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>50</sup> *L'Idiot de la famille*, t. I, *op. cit.*, p. 142.

paradoxalement en son sein un déséquilibre essentiel : sortie certes de l'infantilisme social, mais exigence permanente de réactivation.

Merleau-Ponty commence par rejeter une conception de la Révolution qui prétendrait éliminer les contradictions antérieures, un dépassement oublieux du passé, lequel ne serait que « fausse maturité<sup>51</sup> ». Selon Merleau-Ponty, il n'y a pas d'état de l'histoire qui appelle objectivement la révolution. Il constate d'ailleurs que la Révolution a eu lieu dans des pays arriérés, peu industrialisés, contrairement aux prévisions de Marx. Il y a donc bien, là aussi, une prématuration de la Révolution, une anticipation dont on ne peut d'abord que constater les conséquences négatives, la liquidation par exemple de la bourgeoisie d'un pays sans rien à y substituer. En contrepartie, cependant, cette Révolution prématurée engage une *révolution permanente* : « Si la Révolution s'anticipe, c'est aussi qu'elle se répète<sup>52</sup>... »

Par là, Merleau-Ponty anticipe la théorie de la *démocratie* de Claude Lefort, dont on connaît la proximité à Merleau-Ponty. Celui-ci définit, en effet, modestement, la Révolution comme « ré-institution<sup>53</sup> », c'est-à-dire comme « [l']institution d'un régime où rien n'est institué, institution d'un déséquilibre créateur », comparable au processus sans terme et sans garant dont Lefort parle à propos de l'*institution* démocratique.

« [La] Révolution est bien dépassement de l'infantilisme social, prématuration. Mais non histoire absolument neuve, sans rapport avec préhistoire, terminée. [Donc] justification relative de la révolution. Mais dont elle ne veut pas<sup>54</sup>. »

On se souvient qu'il arrive à Lefort de désigner la Nation démocratique comme une « représentation flottante<sup>55</sup> ». La formule est intéressante : elle renvoie au *signifiant flottant* dont Lévi-Strauss fait le cœur de son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». Grâce à la médiation de Merleau-Ponty, il est possible d'y voir aussi comme une prématurité. D'ailleurs, dans un de ses derniers textes, « Pensée mythique et pensée scientifique », republié

---

<sup>51</sup> *L'institution, op. cit.*, p. 57.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>55</sup> C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 273 : « Paradoxalement, c'est parce qu'elle est une entité historique que la nation se dérobe à l'imagination religieuse, toujours appliquée à fixer un récit, à maîtriser un temps hors du temps. Donatrice d'une identité collective, elle est simultanément impliquée dans cette identité, elle demeure une représentation flottante, telle que l'origine, les étapes de la fondation, le vecteur du destin se déplacent toujours, demeurent suspendus à la décision d'acteurs sociaux ou de leurs porte-parole, occupés à s'établir dans une durée et un espace dans lesquels ils puissent se nommer. » Cette définition renvoie implicitement au débat qui a opposé Lefort à Claude Lévi-Strauss à propos de l'interprétation de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss. Cf. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », (1950), dans M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1995, p. IX-LII ; C. Lefort, « L'échange et la lutte des hommes », (1951), repris dans *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 21-45.

récemment dans le numéro de *L'Herne* qui lui est consacré, Lévi-Strauss reprend ce que sa lecture de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss avait dégagé :

« ... la pure spéculation intellectuelle [peut] offrir une représentation anticipée, grossière et confuse certes, d'un ordre de réalité que les hommes étaient hors d'état de connaître<sup>56</sup>. »

Selon la belle formule de Mauss, associé à Hubert, la magie est un « trésor d'idées<sup>57</sup> » que Lévi-Strauss prend au sérieux. Il s'en explique dès les premières pages de *La pensée sauvage*. La magie ne pêche pas par ignorance ou par irrationalisme ; au contraire, son « exigence de déterminisme<sup>58</sup> » nous dit la vérité de la science, bien que la magie ne puisse d'abord, dans sa précipitation à systématiser que jouer ce que la science élèvera au rang de connaissance. Cette anticipation est d'autant plus remarquable qu'elle s'appliquait d'emblée à ce que la pensée scientifique a longtemps laissé de côté : la systématisation des données sensibles.

« Ombre plutôt anticipant son corps, elle est, en un sens, complète comme lui, aussi achevée et cohérente, dans son immatérialité, que l'être solide par elle seulement devancé.<sup>59</sup> »

Bien plus, la science contemporaine est contrainte à son tour, lorsqu'elle souhaite se faire comprendre des non-initiés, de « forger des mythes<sup>60</sup> » pour combler l'écart entre les connaissances positives aujourd'hui disponibles et notre capacité d'imaginer le monde que la science décrit : le Big Bang ou l'expansion du monde par exemple. Nous semblons loin de notre point de départ. Nous ne le sommes peut-être pas tant que cela. Entre l'*Esquisse d'une théorie des émotions* et l'« Esquisse d'une théorie générale de la magie » circule un réservoir d'idées auquel ont puisé Sartre et Merleau-Ponty, autant que Lefort et Lévi-Strauss. Les premiers y ont distingué l'opportunité d'une réflexion renouvelée sur l'enfance ; les seconds ont trouvé chez Mauss la possibilité de repenser la différence entre les sociétés archaïques et la nôtre. De Gustave l'enfant sauvage à la pensée sauvage du primitif, s'affirme la possibilité de reconnaître dans leur différence la cohérence de la pensée enfantine et de la pensée primitive, en même temps que la capacité d'anticipation qui les met en mouvement.

---

<sup>56</sup> C. Lévi-Strauss, « Pensée mythique et pensée scientifique », (1993, en italien), dans *L'Herne Lévi-Strauss*, 2003, p. 41.

<sup>57</sup> H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », (1903), dans M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, op. cit., p. 136.

<sup>58</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 23.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>60</sup> C. Lévi-Strauss, *Histoire de lynx*, Paris, Plon, 1991, p. 12.

G. Cormann  
Université de Liège