

Alain au prisme de l'ontologie phénoménologique Relectures croisées d'Alain et de Sartre

Grégory CORMANN

A quelques exceptions remarquables¹, la présence d'Alain dans l'œuvre de Sartre est souvent réduite à portion congrue, quand on ne reproche pas à Sartre d'avoir purement et simplement négligé la tradition de pensée incarnée par Alain. Les critiques les plus cinglantes ont certainement été proférées par Gérard Granel au début des années 1960 dans un moment de reconfiguration de la pensée française contemporaine, notamment dans ses rapports à la philosophie allemande, qui semblait frapper de nullité l'existentialisme sartrien. Dans un article brillant intitulé « Michel Alexandre et l'école française de la perception² » d'abord paru dans *Critique*, Granel fait droit à la tradition intellectuelle dans laquelle il a été formé, dans l'immédiat après-guerre, en classes préparatoires par deux des principaux élèves d'Alain, Michel Alexandre et Jean Hyppolite, en en faisant l'égal de la plus fine pointe ontologique de la phénoménologie allemande. Granel oscille entre moquerie franche et mépris assuré : il parle en effet de *L'Être et le Néant* comme d'un « texte d'une imperturbable bouffonnerie » et qualifie son ambition de proposer, à l'instar de Heidegger, une ontologie phénoménologique de « sûr instinct de la gaffe » ; il lui reproche aussi un ton « dérisoire » et « incurablement futile » associé au projet de « présider à d'imaginaires temps modernes ». Près d'un demi-siècle plus tard, sans ménager la figure de Sartre, Pierre Bourdieu – qui fut le strict contemporain de Granel, ils sont tous les deux nés en 1930 – confirmera, pour la dénoncer, cette alliance entre Heidegger et Alain qui a marqué l'enseignement des khâgnes françaises dans les années 1950 et 1960. « L'inconscience du somnambule » que Granel reprochait à Sartre en 1962 n'est rien d'autre, selon Bourdieu, que « l'invention » par Sartre d'une figure intellectuelle qui renvoie plus largement à « l'inconscience de l'ignorance triomphante » de la formation philosophique française de l'époque³. Bourdieu rapproche alors les

1. Je me plais d'emblée à rappeler le travail discret, mais inlassable, de Jean-Pierre Maupas pour faire vivre ensemble les pensées d'Alain et de Sartre, dont il était à égalité l'admirateur : « Alain et Sartre », *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 102, 2006, p. 43-77 ; « Alain, Sartre devant Descartes et les stoïciens », dans *Interférences*, Orsay, Institut Alain, 2010, p. 55-85 et 86-101.
2. Gérard Granel, « L'école française de la perception (Lagneau, Alain, Alexandre) », http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/2a-Ecole_franc_perception.pdf. Publié d'abord dans *Critique*, n° 183-184, 1962, p. 758-788 ; repris dans *Traditio traditionis*, Paris, Gallimard, 1972, p. 17-54 (avec des titres différents).
3. Pierre Bourdieu, *Esquisses pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 17.

« poses prophétiques » de Michel Alexandre des méditations de Jean Beaufret sur la pensée pas encore traduite de Heidegger.

Il ne sera pas question de compter ici les points entre le philosophe et le sociologue et de déterminer qui d'Alain, de Sartre – ou de Heidegger – tire le mieux son épingle du jeu (de l'*illusio*) scolaire à la française, qui en est le meilleur élève ou le meilleur *bad boy*. J'aimerais ici reprendre un peu en amont des années 1960 le dossier des relations de Sartre et d'Alain. À l'occasion de la mort d'Alain, Pierre Bost, qui avait été lui-même l'élève de Sartre, n'avait pas hésité à présenter Sartre comme le « contre-élève » d'Alain, à savoir celui qui « un des premiers ait reconnu Alain, [mais] pour le refuser » et qui, en même temps qu'il le refusait, le reconnaissait comme le « maître des autres⁴ ». Une telle attitude de « refus » de la part de Sartre ne peut en effet que supposer une grande familiarité à l'égard de celui qu'on refuse et, pourquoi pas, une fréquentation incessante de son œuvre. C'est en tout cas l'hypothèse que je soutiendrai ici, instruite par la connaissance désormais importante (et incontournable) d'une série de textes posthumes de Sartre. Dans ceux-ci, la présence d'Alain est insistante : dans *La Légende de la vérité*⁵, que Sartre rédige au tournant des années 1930⁶, et dans les *Carnets de la drôle de guerre*⁷ ; mais aussi, après la seconde guerre mondiale, dans les *Cahiers pour une morale*⁸ et dans les textes des années 1960 sur la morale⁹ – et, de là, jusqu'à *L'Idiot de la famille* – où Sartre se rappelle de façon toujours significative de ses lectures (et relectures) des *Dieux*, de *Les Idées et les Âges* ou encore des *Entretiens au bord de la mer*. Ce ne peut être un hasard que ces relectures d'Alain se situent en amont immédiat des moments-charnière de l'œuvre de Sartre, au tournant des années 1930 (début de *La Nausée*), des années 1940 (début de la rédaction de l'ontologie phénoménologique, dans la seconde moitié des années 1940 : Sartre est devenu une figure intellectuelle majeure, mais il a pour ainsi dire épuisé les ressources philosophiques, littéraires et politiques qui avaient porté jusque-là son engagement), puis encore une fois au milieu des années 1960

4. Pierre Bost, « Histoires et légendes », dans « Hommage à Alain », *La Nouvelle Revue française*, septembre 1952, p. 39. Pierre Bost avait été l'élève d'Alain au lycée Henri-IV juste après la première guerre mondiale ; il fait quelques années après un compte rendu de *Les Idées et les Âges* (*Europe*, 15 janvier 1928). Comme on sait, son frère, Jacques-Laurent Bost, sera plus tard l'élève de Sartre au Havre puis un proche de ce dernier et de Simone de Beauvoir.

5. Jean-Paul Sartre, « Fragments posthumes de la *Légende de la vérité* » [1929-1931], transcription réalisée par Michel Rybalka, révisée, reclassée et éditée par Vincent de Coorebyter, dans Juliette Simont (dir.), *Écrits posthumes de Sartre, II*, Paris, Vrin, 2001, p. 27-57.

6. Un extrait de *La Légende de la vérité* est alors publié par Sartre dans la revue *Bifur* (n° 8, 1931, p. 77-96). Ironie de l'histoire, c'est dans ce numéro de *Bifur*, comme on sait, que paraît la première traduction de Heidegger en français, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », traduit alors par Henri Corbin.

7. Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre* [1939-1940], Paris, Gallimard, 1983 ; 2° éd. rév. et complétée du Carnet 1, 1995 [décisif pour la relation de Sartre à Alain] ; désormais disponible dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.

8. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* [1946-1949], Paris, Gallimard, 1983.

9. Jean-Paul Sartre, « Morale et histoire » [1964-1965], Juliette Simont et Grégory Cormann, *Les Temps modernes*, n° 632-633-634, 1995, p. 268-414.

au moment où Sartre, qui prend alors explicitement en charge le « vieillissement social¹⁰ » de l'existentialisme et sa propre fatigue physique¹¹, aborde le dernier temps de sa vie philosophique.

Il ne faut cependant pas s'attendre à trouver dans les textes-charnières cités ci-dessus de très longs développements interprétatifs concernant Alain. Dans les textes concernés, Sartre relit d'évidence les livres d'Alain autour de quelques formules qu'il retrouve au gré des republications de ces livres au cours des années 1930 et 1940 notamment : « L'homme est un sorcier pour l'homme », « L'enfant est d'abord objet », « Le chef dit l'exigence de la matière », etc. En ce sens, Sartre ne procède pas autrement que ce que préconise Granel dans la seconde moitié de son article sur Lagneau et son école. Il s'agit au fond de considérer les pensées d'Alain comme des « oracles ». Vingt ans avant, Blanchot articulait déjà rigoureusement le rationalisme d'Alain avec « le souci d'une certaine obscurité ». Blanchot n'hésitait pas à parler d'un « contact heureux avec l'obscurité » et d'une sorte de *qui perd gagne* chez Alain : selon lui, les obscurités de la pensée ne sont rien d'autre, comme chez Descartes, que la reconnaissance de « quelque chose d'opaque » dans l'homme qui en respecte la « force » et la « vérité¹² » et suppose dès lors une enquête incessante. Sur un versant plus ontologique, Granel invite à prêter attention à ce qui « trouve » la philosophie du jugement d'Alain ; il faut « regarder aux obscurités », suivre les « mouvements souterrains de cette pensée », identifier ce qu'il y a d'« abrupt » en elle et s'intéresser par conséquent à ses « assauts déçousés vers le monde¹³ ». Sartre semble procéder de même, mais en focalisant, presque en obnubilant l'attention de son lecteur sur quelques formules réputées emblématiques de la pensée d'Alain¹⁴.

10. Il est significatif à cet égard que le courant existentialiste dans son ensemble s'est fortement préoccupé de la question de la vieillesse à partir du début des années 1960. Simone de Beauvoir, André Gorz, Jean Améry et Max Frisch y ont consacré des textes importants (et d'une grande beauté). Comme j'ai déjà eu l'occasion de le noter, c'est certainement les méditations d'Améry qui témoignent de la façon la plus tragique du *vieillessement social* de l'existentialisme. Dans *Du vieillissement*, Améry prend en effet pour exemple de *vieillessement social* la situation de Sartre lui-même, venu donner une conférence à Bruxelles, où il vit, en octobre 1967. Sartre est alors applaudi par une foule innombrable qui, pourtant, figure déjà un « monde sans Sartre », un « monde anti-Sartre », dont l'« acclamation est aussi lugubre qu'une nécrologie » (Jean Améry, *Über das Altern. Revolte und Resignation*, Stuttgart, Klett, 1968 ; trad. fr. : *Du vieillissement. Révolte et résignation* [1991], Payot, 2009, p. 132-133. Voir aussi Grégory Cormann et Céline Letawe, « *L'Homme apparaît au Quatenaire*, ou le vieil homme et les choses. Dialogue entre Frisch, Sartre et Ponge », *Germanica*, n° 48, 2011, p. 141-162.

11. J'ai eu l'occasion d'aborder ces questions, du point de vue de Sartre, dans Grégory Cormann et Jeremy Hamers, « "Ce qu'il est con..." Des idées aux corps : Sartre, Baader et la grève de la faim », *Les Temps modernes*, vol. 667, n° 1, 2012, p. 31-59 ; Grégory Cormann, « "Passer la ligne" : la rencontre de Fanon et de Sartre », dans Marie-Pier Luneau et Denis Saint-Amand (dir.), *La préface. Formes, enjeux et effets d'un discours d'escorte*, à paraître.

12. Maurice Blanchot, « La pensée d'Alain », dans *Faux Pas*, Paris, Gallimard, 1943, successivement p. 344, 346 et 345.

13. Gérard Granel, « L'école française de la perception... », art. cité, successivement p. 12, 14, 23 et 24.

14. Le thème de la *pensée obscure* n'est d'ailleurs pas étranger à l'œuvre de Sartre. On le retrouve dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, où Sartre, préoccupé de façon générale par un « nouveau traité des passions », définit l'émotion comme une « intuition de l'absolu » qui passe, à travers des troubles corporels, par un « obscurcissement du point de vue de la conscience sur les choses » (*Esquisse d'une théorie des émotions* [1939], Paris, Hermann, 2010, p. 56 et 54).

La « Légende de la vérité » : la naissance des idées dans les choses

Il faut relever une exception. Lisant et relisant Alain pour comprendre le projet de Sartre dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*¹⁵, j'avais été frappé, il y a des années, par les accents aliniens que présentait la *Légende de la vérité*, texte de jeunesse de Sartre longuement et précisément commenté par Vincent de Coorebyter¹⁶. Dans le séminaire sur « Sartre et la naissance des idéologies » qu'il a organisé à l'École normale supérieure en 2011-2012, Vincent de Coorebyter a vérifié cette hypothèse¹⁷. Il a établi de façon précise et convaincante l'importance pour Sartre des ouvrages d'Alain qui paraissent à la fin ou juste après la première guerre mondiale, comme les *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions* (1917) et le *Système des beaux-arts* (1920)¹⁸. Dans cette étude encore inédite, Vincent de Coorebyter a montré comment la genèse matérialiste de la vérité proposée par le jeune Sartre (« comment des manières de penser peuvent-elles découler [...] de la manière de vivre ou de travailler ? ») se fait par contraste – convergences et divergences – avec le « pragmatisme » d'Alain. L'un et l'autre considèrent que les lois de la pensée sont élaborées « à partir d'un tout autre ordre de réalité », celui des besoins vitaux, qui exigent de « poser des gestes techniques pour accroître l'efficacité du travail humain¹⁹ ». Vincent de Coorebyter décrit ainsi comment Sartre s'inspire d'Alain pour investir un domaine d'études que les marxistes avaient tout à la fois ouvert et reformé aussitôt en dénonçant les idéologies plutôt qu'en cherchant à les expliquer, en dénonçant les idéologies (dominantes) embarquées dans les œuvres de la (haute) culture plutôt que de chercher à décrire, pour l'ensemble des productions culturelles, la « corrélation générale entre les manières de vivre et les manières de penser », laissant ainsi aux historiens non marxistes l'étude des croyances populaires et des sensibilités collectives²⁰.

15. Dans plusieurs articles, j'ai eu l'occasion de montrer l'influence d'Alain, en particulier de *Les Idées et les Âges*, sur le programme philosophique que Sartre élabore à partir de l'*Esquisse* (et qui déploie ses effets jusque dans *L'Idiot de la famille*). Voir Grégory Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », dans Philippe Cabestan et Jean-Pierre Zarader (dir.), *Sartre*, Paris, Ellipses, « Lectures de », 2011, p. 93-115. Voir aussi « Pli, émotion et temporalité. Remarques sur le problème de l'enfance chez Sartre et Merleau-Ponty », dans Grégory Cormann, Sébastien Laoureux et Julien Piéron (dir.), *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, G. Olms, 2005, p. 125-139.

16. Au milieu des années 1950, dans les premières notes de ce qui deviendra son autobiographie dix ans plus tard dans *Les Mots*, Sartre n'hésite pas, en ouverture du « Cahier Lutèce », à se présenter lorsqu'il était à l'École normale supérieure comme « alinien, cartésien » (« Cahier Lutèce » [1954-1955], dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, op. cit., p. 909. On notera également que cette reconnaissance personnelle de Sartre, formulée quelques années après la mort d'Alain, confirme l'hommage que Colette Audry avait rendu, au nom des *Temps modernes*, au philosophe de Rouen quelques semaines seulement après son décès (« Hommage à Alain », *Les Temps modernes*, n° 69, juillet 1951, p. 126-127.

17. Vincent de Coorebyter, Séminaire « Sartre et la naissance des idéologies : textes et tensions, 1931-1965 », CIEPFC-ENS, 2011-2012, séance 1 : « L'approche matérialiste des idéologies : dualisme ou monisme », 21 octobre 2011 ; séance 2 « Alain et Bergson vs Sartre et Foucault : l'aporie de l'idéologie », 18 novembre 2011.

18. Sartre a aussi lu juste après sa sortie *Mars ou la guerre jugée* qui date de 1921.

19. Vincent de Coorebyter, « Alain et Bergson vs Sartre et Foucault », déjà cité.

20. Vincent de Coorebyter, « L'approche matérialiste des idéologies... », déjà cité.

S'inspirant certainement, comme je l'ai déjà signalé, du *Système des beaux-arts* et des *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Sartre s'empare, selon le patient travail d'explicitation de Vincent de Coorebyter, de la question de l'idéologie dans son sens le plus fondamental, au plus près des nécessités vitales, c'est-à-dire de la façon dont l'organisme humain travaille la matière autour de lui afin d'atteindre la « plus grande efficacité dans sa lutte pour la survie²¹ ». C'est en effet dans la fabrication d'outils (les raclours, herse ou meules utilisées par le laboureur ou par l'artisan) considérés comme un « prolongement du corps » que Sartre voit l'émergence des Idées :

c'est au fil de leur travail, et non d'emblée, que les artisans ont compris qu'ils avaient inventé un ordre humain contraire au désordre naturel. L'Idée de vase procède d'un processus, d'une idéalisation ; c'est la retombée spirituelle d'un geste matériel, une *Gestalt* qui se boucle, un rejeton de la pratique bien plus que sa condition. Et ce processus lui-même ne doit rien à l'Idée mais tout au besoin, à l'impérieuse nécessité de vivre²²...

Selon Sartre, ce sont toutefois d'autres pratiques qui achèvent le processus d'idéalisation qui est partie prenante du travail artisanal²³. Comme le montre avec précision Vincent de Coorebyter, ce sont les rapports marchands, les rapports économiques et commerciaux, qui scellent « dans le bruit et la fureur » les premières vérités. Ainsi le principe de non-contradiction, qui fait qu'une chose est ce qu'elle est et n'est pas une autre chose, naît-il de l'expérience de

21. *Ibid.*

21. *Ibid.* Vincent de Coorebyter commente ici un passage de la *Légende de la vérité* publié dans *Bifur* : « Conçus pour répondre à des besoins rustiques, les premiers objets manufacturés en gardaient toute la primitive simplicité : les pots, tout ronds avec une anse grossière, n'étaient rien de plus que l'ébauche du geste de boire » (« Légende de la vérité », dans Michel Contat et Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 532.) Sartre reprend manifestement telle affirmation d'Alain qui soutient, ce n'est qu'un exemple parmi d'autres, que « La loi suprême de l'invention humaine est que l'on n'invente qu'en travaillant. Artisan d'abord » (Alain, *Système des beaux-arts*, Paris, Gallimard, 1991, p. 35).

23. Vincent de Coorebyter remarque à juste titre que, grâce à Alain, Sartre dépasse la critique bergsonienne de l'intelligence, selon laquelle celle-ci asservit la pensée aux exigences de l'action. Il s'agit pour lui d'analyser différents « métiers comme des modes de vie [différents] auxquels correspondent des manières de penser [différentes] ». Davantage, « Les textes de Sartre et d'Alain témoignent d'une recherche d'empathie avec une manière globale de vivre et de penser, qui insère l'action et la connaissance dans une description plus large [...] épousant de l'intérieur un rapport vécu au monde. » (Vincent de Coorebyter, « L'approche matérialiste des idéologies... », déjà cité). Il semble toutefois que Sartre aille plus loin qu'Alain, dans la mesure où, pour ce dernier, « l'incertitude » liée au « choc de deux intérêts » commerciaux est rapidement levée. Il considère essentiellement ces rapports sociaux comme l'occasion d'actualiser un ordre ou une justice « déjà établi[s] dans les faits » : « Autant dire, conclut Vincent de Coorebyter, que les métiers dans lesquels Alain décèle la source vive des mathématiques ou du droit sont des occasions plutôt que d'authentiques commencements : "l'esprit n'entre en action qu'au contact de l'expérience", mais ses vérités s'isolent rapidement dans leur ordre et ne dépendent pas, dans leur contenu même, des conditions de leur découverte, qui sont forcloses sous leur formulation objective » (Vincent de Coorebyter, « Alain et Bergson vs Sartre et Foucault », déjà cité).

la tromperie que chacun doit affronter sur un marché. La vérité, les règles de logique, sont le résultat d'un véritable « dressage » ou d'une « domestication²⁴ » qui est imposée par les exigences de l'échange économique. *Il ne faut pas être floué* : il faut éviter d'acheter un vase abîmé comme s'il était intact. Aussi « la dureté des rapports commerciaux alimente la dureté de la pensée ».

On voit comment le matérialisme du premier Sartre saisit les rapports culturels sur le plan « indissolublement matériel et culturel » – « *l'idéologie au sens natif* du terme » –, où l'homme s'affronte à la nature et assume ses conditions d'existence « à l'aide de techniques de survie qui enveloppent, en elles-mêmes, des modalités du regard, de la pensée, de la croyance, de l'attente du rapport à autrui, etc.²⁵ » Il ne fait aucun doute qu'Alain a joué un rôle décisif dans l'acheminement vers cette conclusion fondamentale de *La Légende de la vérité*. Contrairement à l'idée d'un jeune Sartre faisant tout pour ignorer Alain, il apparaît que sa principale tentative philosophique lui est principalement redevable tant dans sa facture que dans son intention. On pourrait ne voir dans ce travail qu'une tentative (ou une tentation) de jeunesse que Sartre aurait ensuite reléguée dans les marges de son œuvre anthropologico-phénoménologique (ce qu'on appelle « le premier Sartre ») puis historico-marxiste (« le second Sartre »). Nous soutenons ici l'hypothèse inverse que cette influence a été durable, jusque dans les lieux les plus décisifs de l'œuvre sartrienne. Nous commencerons par rappeler comment Sartre convoque de nouveau Alain dans sa phénoménologie des émotions.

L'Esquisse d'une théorie des émotions : le corps et le rapport à soi

Dans *L'Imagination*, la théorie de l'imagination d'Alain est certes en bonne place : elle est présentée par Sartre juste avant le « passage » à la phénoménologie, juste avant la dernière section du livre qui esquisse, à partir de Husserl, une théorie phénoménologique de l'image. Cependant, Sartre ne ménage pas ses critiques. Selon *L'Imagination*, l'imagination chez Alain est réduite à n'être qu'un jugement précipité. Alors que Sartre, à la fin de *l'Esquisse*, cherchera, à partir de quelques indications d'Alain, à décrire dans sa singularité l'expérience d'un visage qui apparaît derrière une vitre, *L'Imagination* dénonce l'exemple d'Alain qui se contente de ne voir sur une autre vitre que l'apparition illusoire d'une fausse armée. Dans la foulée, l'émotion chez Alain se réduirait à n'être que le corrélat, sur le plan du corps, des illusions et des désordres de la conscience imageante :

Une émotion forte est sentie et perçue, inséparable des mouvements corporels et, en même temps... une croyance vraisemblable, mais anticipée et finalement sans objet s'est produite ; l'ensemble a le caractère d'une attente passionnée, imaginaire en un sens mais bien réelle par le tumulte du corps... Désordre donc dans le corps, erreur dans l'esprit, l'un nourrissant l'autre, voilà le réel de l'imagination²⁶.

24. Vincent de Coorebyter, « Alain et Bergson vs Sartre et Foucault », déjà cité.

25. Vincent de Coorebyter, « L'approche matérialiste... », déjà cité.

26. *L'Imagination* [1936], Paris, PUF, 2000, p. 132.

Certaines interprétations contemporaines permettent cependant de compliquer et d'enrichir ce type de critique de la théorie alinienne des passions. C'est notamment le cas dans les travaux de Roland Breeur qui relit pour son compte la pensée d'Alain à partir de sa double casquette d'historien de la philosophie moderne (Descartes, Spinoza, Malebranche) et de spécialiste de la philosophie contemporaine (Husserl, Bergson, Sartre). Grand spécialiste de Sartre, Roland Breeur s'appuie très souvent, dans ce cadre, sur l'interprétation cartésienne d'Alain. Dans l'article « Passion à volonté », il met ainsi presque naturellement en série Descartes, Alain et Sartre. Pour reprendre un terme utilisé par Vincent de Coorebyter, on pourrait dire qu'il y est aussi question d'un dressage²⁷. Pour Roland Breeur, il s'agit en l'occurrence de comprendre comment le *Traité des passions* est un traité sur la liberté, comment il peut se faire, comme dirait Sartre, qu'il y a des « passions libres²⁸ ». Selon l'article du *Traité des passions*, on peut en effet « se dresser », soutient Descartes, comme on dresse les chiens. De même, chez l'homme, il y a des « techniques du corps²⁹ » qui permettent de domestiquer nos passions et nos émotions, au moins d'en retarder ou différer leurs effets. Il convient en effet que les passions ne puissent pas affecter ce que nous sommes, ne puissent pas « nous emporter du dedans³⁰ ». Roland Breeur cite les *Propos sur le bonheur*, où Alain crédite Descartes d'avoir été « le premier [...] qui ait visé droit au but dans son *Traité des passions*. Il a fait voir que la passion, quoiqu'elle soit toute dans un état de nos pensées, dépend néanmoins des mouvements de notre corps³¹ ». Et ici aussi, pourrait-on dire, l'explication de l'emprise de la passion renvoie à « la finalité générale de la vie », c'est-à-dire à la question de la survie biologique : *la passion nous fait voir ce qui est utile à notre survie. C'est cela qui donne son importance à l'objet de ma passion, qui le « transfigure », qui le « rend désirable »*. Il ne s'agit pas tant de le percevoir comme un objet, mais bien comme une valeur et, pour

27. Ce thème du dressage peut sembler étrange lorsqu'il est question de Sartre. Il convient de rappeler, avant d'y revenir dans la suite, que la théorie des émotions de Sartre démarque les descriptions de Mauss sur l'éducation des émotions et le dressage du corps dans son article célèbre de 1936, « Les techniques du corps » (voir Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2010, p. 363-386), qui relaient et approfondissent, d'évidence, les remarques sur le corps que Sartre avait pu trouver chez Alain. Sartre s'en souvient, à l'autre bout de l'œuvre, dans le *Flaubert* : « Quand le petit Gustave Flaubert, égaré, encore "bestial" émerge du premier âge, les techniques l'attendent. Et les rôles. Le dressage commence : non sans succès, semble-t-il ; personne ne nous dit, par exemple, qu'il ait eu du mal à marcher. Au contraire nous savons que ce futur écrivain a buté quand il s'est agi de l'épreuve primordiale, de l'apprentissage des mots » (*L'Idiot de la famille* [1971], Paris, Gallimard, 1988, t. I, p. 11).

28. « La liberté cartésienne » [1946], dans *Situations, I. Critiques littéraires*, Paris, Gallimard, 2000, p. 303 : « Entre le savant cartésien, qui n'est, au fond, que la simple vision des vérités éternelles, et le philosophe platonicien, mort à son corps, mort à sa vie, [...] il n'y a pas grande différence. Mais l'homme, en Descartes, [...] concevait sa vie comme une entreprise, il voulait que sa science soit faite et qu'elle soit faite par lui [...]. Il souhaitait que l'on cultivât en soi les passions pourvu qu'on en fit bon usage : il entrevoyait, en quelque sorte, cette vérité paradoxale qu'il y a des passions libres. »

29. Voir Roland Breeur, « Passion à volonté », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 2, n° 3, 2006, p. 18.

30. *Ibid.*, p. 7.

31. *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, 1985, p. 24.

cela, de « désactiver le champ perceptif, afin de faire apparaître les choses comme importantes, comme désirables, etc., pour le sujet³². » Il convient dès lors certes de maîtriser son corps, mais aussi d'exercer sa pensée à dissocier la passion et la volonté, à ne pas consentir à nos émotions et à retenir notre action³³. Pourtant, le « contentement » d'user de sa volonté, autrement dit la véritable liberté, ne peut pas simplement consister à se libérer des passions, autrement dit à user de sa liberté contre ses passions, mais à « *se libérer dans les passions*³⁴ ». C'est cela qu'envisage Descartes lorsqu'il fait une comparaison avec la « distance » que nous pouvons établir au théâtre avec les émotions que nous ressentons :

Je suis invité à participer à de l'imaginaire, non plus par soumission à une conduite émotive, mais librement. C'est pourquoi le sens profond de cette joie est une passion qu'évoque la conscience même de cette liberté. Non pas la liberté d'évoquer de plein gré une quelconque émotion, mais celle de se sentir libre de s'y abandonner ou de la ménager avec adresse³⁵.

De telles passions, qui sont « en décalage avec ma propre imagination », opèrent une « mise entre parenthèses » du réel dans la mesure où elles ne sont pas « du ressort de mes propres efforts ». En 2006, Roland Breeur concluait son article en soutenant que la conséquence était donc bonne entre le traité des passions de Descartes et la responsabilité sartrienne qui vaut également pour la passion que pour la volonté.

Mon interprétation de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* articule autrement imagination et émotion et définit donc autrement l'émotion sartrienne en son sens originaire. Cette interprétation a cherché à comprendre le retournement – ou le dédoublement – final du livre, presque un coup de théâtre, lorsque Sartre envisage la magie non plus comme une réaction de la conscience mise en échec par le monde, mais comme une structure originaire du monde. Le passage est elliptique, la seule référence qui est proposée renvoie à Alain et à sa définition de la magie comme « l'esprit traînant parmi les choses³⁶ ». À la même page, une autre formule confirme ce renvoi : « l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord

32. Roland Breeur, « Passion à volonté », art. cité, p. 9-10, pour les trois citations successives.

33. Roland Breeur commente ici l'art. 46 du *Traité des passions* : « le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir ; si la peur incite les gens à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi de suite. »

34. Roland Breeur, « Passion à volonté », art. cité, p. 20. Dans un rapport critique à Descartes et à Alain, c'est ce type de projet moral que Sartre dit, à vingt ans de distance, avoir poursuivi, sans grand succès, estime-t-il, à la fin des années 1930 : « Effort pour repousser cette morale cartésienne et alinienne de la droite raison, du jugement contrôlant les passions pour tirer la morale de la passion même. » (« Cahier Lutèce », *op. cit.*, p. 930).

35. Roland Breeur, « Passion à volonté », art. cité, p. 21.

36. *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 58.

magique³⁷. » Comme l'a joliment suggéré Jérôme Englebert, ces formules que Sartre reprend à Alain sont un point de bascule entre ce qui est du ressort de la magie et ce qui est du ressort de la sorcellerie, d'une description centrée sur le point de vue de la conscience vers un point de vue qui la déporte d'elle-même et l'expose à autrui jusque dans son intimité³⁸. On se contentera ici de décrire l'émotion comme conscience magique, en dépliant la référence implicite que Sartre fait à l'anthropologie maussienne, en particulier à son travail pionnier sur « Les techniques du corps ». La dernière partie de *l'Esquisse d'une théorie des émotions* sera commentée dans la partie suivante. On s'y attachera de près à l'interprétation qu'il faut donner dans ce contexte aux formules aliéniennes, en profitant du double éclairage critique que Merleau-Ponty et Hypolite donnent après-guerre de la phénoménologie sartrienne.

« L'art d'agir sur son propre corps », c'est ce que, dans une conférence devant la Société française de psychologie en 1934, Marcel Mauss a proposé d'appeler les « techniques du corps ». L'anthropologue, qui a observé la grande variété de ces techniques en fonction des sociétés, des âges de la vie ou des sexes, y soutient qu'il n'y a « peut-être pas de "façon naturelle" chez l'[homme] adulte³⁹ » : il n'y a que des « techniques du corps » dans la mesure où les façons du corps sont le fruit d'une certaine éducation en vue d'un certain « rendement », d'une certaine efficacité. Cela signifie fondamentalement que pour agir dans le monde, pour agir sur son environnement, l'homme doit d'abord adapter son corps aux usages que celui-ci devra accomplir. Ce n'est donc pas pour rien que Mauss termine son article par une série d'exemples, tirés notamment de son histoire personnelle d'alpiniste et de soldat, qui permettent de définir les techniques du corps comme une « éducation du sang-froid », comme une résistance à « l'émoi envahissant⁴⁰ ». Quelques

37. *Ibid.* La formule « l'homme est un sorcier pour l'homme » est insistante chez Sartre. Dans ses cours en Sorbonne, Merleau-Ponty l'attribue à Alain ; elle ne semble toutefois pas figurer dans l'œuvre publiée de ce dernier. Voir, par exemple, Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2003, p. 119 ; *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1972, t. III, p. 262. Voir aussi Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne [1949-1952]*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 228.

38. Jérôme Englebert, « La magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne », *Études sartriennes*, n° 17-18, 2014.

39. Marcel Mauss, « Les techniques du corps », art. cité, p. 370.

40. *Ibid.*, p. 384-385 : « Je crois que l'éducation fondamentale de toutes ces techniques consiste à faire adapter le corps à son usage. Par exemple, les grandes épreuves de stoïcisme, etc., qui constituent l'initiation dans la plus grande partie de l'humanité, ont pour but d'*apprendre le sang-froid*, la résistance, le sérieux, la présence d'esprit, la dignité, etc. La principale utilité que je vois à mon alpinisme d'autrefois fut cette éducation de mon sang-froid qui me permet de dormir debout sur le moindre replat au bord de l'abîme. Je crois que toute cette notion de l'éducation des races qui se sélectionnent en vue d'un rendement déterminé est un des moments fondamentaux de l'histoire elle-même : éducation à la vue, éducation de la marche – monter, descendre, courir. C'est en particulier dans *l'éducation du sang-froid* qu'elle consiste. Et celui-ci est avant tout un mécanisme de retardement, d'inhibition de mouvements désordonnés ; ce retardement permet une réponse ensuite coordonnée de mouvements coordonnés partant alors dans la direction du but alors choisi. Cette *résistance à l'émoi envahissant* est quelque chose de fondamental dans la vie sociale et mentale » (Nous soulignons.) Voir Marcello Castellana, « L'émoi envahissant et le sang-froid », dans « Marcel Mauss et les techniques du corps », *Le Portique*, n° 17, 2006.

années plus tard, en 1939, Sartre publie *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. On tient souvent pour acquis que l'émotion chez Sartre, qui est définie par *l'Esquisse* comme une conscience magique, désigne une conduite d'évasion, une conduite de *mauvaise foi* par laquelle une conscience, confrontée à la difficulté du monde, confrontée à l'échec de telle ou telle entreprise, dénie cette difficulté, rejette tout principe de réalité et fantasme la possibilité d'échapper aux contraintes que le monde lui oppose. On n'a pas remarqué que le propos de Sartre prolongeait de façon originale la proposition de Mauss : Sartre définit l'émotion comme la façon dont une conscience essaie de continuer à agir dans le monde en agissant sur la seule partie du monde qui reste à sa disposition, à savoir son propre corps⁴¹. Loin donc de s'opposer à l'action, l'émotion est pour la conscience agissante l'épreuve de ce que l'action suppose de *travail sur soi* pour supporter – inaugurer et soutenir – l'ouverture d'un rapport au monde, toujours précaire, dans le cadre de telle ou telle action⁴².

L'émotion sartrienne, en son sens original, est, résume Raphaël Gély, ce par quoi une conscience se laisse affecter en profondeur par le réel, malgré le rapport d'étrangeté absolue que cette conscience entretient avec l'en-soi. L'émotion est ce par quoi une conscience reste concernée par le monde malgré les difficultés qu'il lui oppose. Il ne peut donc être question ici d'une conscience souveraine qui « vendrait la mèche ». Plus précisément, avance Raphaël Gély, l'émotion est la manière – l'ensemble des manières –, par quoi une conscience, dont l'ouverture au monde ne va pas de soi, accroît la difficulté du monde par passage à la limite, par *hyperbolisation* imaginaire, afin de continuer à être concernée par ce qui lui arrive. Cela signifie que l'émotion au sens de Sartre n'est pas simplement quelque chose qu'il faudrait apprendre à maîtriser (au sens de l'émoi envahissant de Mauss), mais que *commencer quelque chose* ou affronter *d'une nouvelle façon* ce qui arrive suppose un travail émotionnel. Du coup, s'il y a du « jeu » dans la conscience, ce jeu ne signifie

41. *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 53-54 : « l'émotion [...] est le comportement d'un corps qui est dans un certain état : [...] l'émotion paraît dans un corps bouleversé qui tient une certaine conduite. [...] Pour comprendre clairement le processus émotionnel à partir de la conscience il faut se rappeler ce caractère double du corps, qui est d'une part un objet dans le monde et d'autre part le vécu immédiat de la conscience. Dès lors nous pouvons saisir l'essentiel : l'émotion est un phénomène de croyance. La conscience ne se borne pas à projeter des significations affectives sur le monde qui l'entoure : elle vit le monde nouveau qu'elle vient de constituer. Elle le vit directement, elle s'y intéresse, elle souffre les qualités que les conduites sont ébauchées. [...] Elle est nouvelle conscience en face d'un monde nouveau [le monde magique de l'émotion] et c'est avec ce qu'elle a de plus intime en elle qu'elle le constitue, avec cette présence à elle-même, sans distance, de son point de vue sur le monde. [...] La conscience qui s'émeut [...] se jette dans un monde nouveau et transforme son corps, comme totalité synthétique, de façon qu'elle puisse vivre et saisir ce monde neuf à travers lui. Autrement dit la conscience change de corps ou, si l'on préfère, le corps – en tant que point de vue sur l'univers immédiatement inhérent à la conscience – se met au niveau des conduites » (Nous soulignons).

42. Pour une présentation détaillée de cette interprétation de *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, voir Grégory Cormann, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 8, n° 1, 2012, p. 286-302.

pas une prise de distance de la conscience par rapport à ce qu'elle était en train de faire, il n'est pas synonyme d'évasion du monde ; ce jeu, à l'inverse, est l'épreuve d'un rapport continué, tenu ou maintenu, de la conscience avec ce qui du monde lui résiste absolument. Plus précisément encore, il s'agit pour la conscience, incapable de coïncider jamais avec elle-même, de faire l'expérience de sa puissance d'agir sans cesse menacée par l'indifférence du monde ou par sa propre indifférence envers ce dernier : l'émotion pour Sartre renvoie à la façon dont une conscience assume sa finitude, dont elle se rapporte et continue de se rapporter à un monde qui, en son fond ontologique, est complètement indifférent à elle. Mais il faut aussi assumer une thèse complémentaire. Loin de pouvoir être instrumentalisé à l'envi, selon le décret souverain de la conscience, mais ne pouvant non plus garantir l'ancrage de la conscience dans une situation, le corps constitue pour la conscience *la* difficulté fondamentale : il y a une « résistance corporelle primitive⁴³ ». Selon la conception sartrienne, le corps n'est pas naturellement en situation. Il n'est pas initialement « prêt à l'action ».

Pour asseoir cette interprétation de l'émotion chez Sartre prise dans son sens originaire, Raphaël Gély convoque un passage des *Cahiers pour une morale*, que nous avons déjà commenté, où Sartre décrit cette impuissance native du corps à partir d'Alain :

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 rentre⁴⁴.

Le corps de l'enfant est d'abord un corps impuissant ; il n'est pas d'emblée disponible pour l'action : « [le] corps est d'abord, aussi vivant soit-il, un corps incapable d'agir dans le monde⁴⁵. » Notre désir de vivre est par conséquent, soutient R. Gély, inséparable d'un « retard originaire⁴⁶ » de la conscience sur elle-même, engagée dans un travail jamais terminé d'incarnation : « La conscience émotionnelle peut être comprise en son surgissement originaire comme cette

43. Raphaël Gély, « Émotion, imagination, incarnation. Réflexions à partir de *l'Esquisse d'une théorie des émotions* », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 8, n° 1, 2012, p. 303-429 ; repris dans *Imaginaire, perception, incarnation*, Bruxelles, Peter Lang, 2012. Citations successives p. 313, 327, 410, 341 et 412.

44. *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 22. Sartre réécrit ici plusieurs passages des *Dieux* : « L'enfant est d'abord porté ou voituré. On le tourne comme un objet » ; « Que serait la vue toute seule, c'est inexprimable. [...] Toute la recherche virile est d'explorer [...]. Les distances mêmes, les plans, les surfaces, l'autre côté de la chose tout cela ne prend un sens que par le travail d'explorer et de changer. Or l'enfant ne parcourt même pas les distances. On le porte, on le voiture » (*Les Dieux* [1934], Paris, Gallimard, 2003, p. 32 et 173.) Voir Raphaël Gély, « Émotion, imagination, incarnation », *art. cit.*, p. 416 ; Grégory Cormann, « Pli, émotion et temporalité... », *art. cit.*, p. 102.

45. Raphaël Gély, « Émotion, imagination... », *art. cit.*, p. 415. Nous développons dans la section suivante de cet article certains enjeux de cette thèse de la *prématuration* infantine.

46. *Ibid.*, p. 418. Raphaël Gély s'appuie ici sur les travaux de Daniel Giovannangeli, *Le retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001.

primitive endurance, comme cette association, non garantie, d'un désir de vivre et d'un corps qui comme tel n'offre aucune possibilité initiale d'agir⁴⁷. » Tenir à sa situation, rester concerné par ce qui arrive, suppose un acte de l'imagination qui fait du corps, non plus seulement un obstacle, mais comme *analogon* de lui-même « l'image d'une vie libre », plus précisément « l'analogon d'une impuissance et d'une liberté qui ne fuit pas son impuissance⁴⁸ ». De cette enquête dans les profondeurs obscures du pouvoir d'agir humain, on peut tirer deux éléments majeurs. Le premier est un éclairage fondamental sur la magie de l'émotion telle qu'elle est décrite dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* : l'effondrement de notre capacité à répondre pragmatiquement à la situation y est inséparable d'une tentative pour « retrouver cette puissance inaugurale de [la] liberté, celle consistant à se tenir dans l'impuissance, à y assumer malgré tout son désir de vivre. » Le second point concerne la sorcellerie des rapports humains. Dans l'émotion native, l'enfant conquiert certes la puissance de « consentir à son impuissance », mais aussi son « premier pouvoir d'agir » : le pouvoir d'« interpeler en profondeur [...] la liberté de l'autre⁴⁹ ».

Relire Alain en 1949, entre phénoménologie de l'erreur et psychanalyse

C'est précisément cette question des « relations avec autrui chez l'enfant », selon le titre d'un des cours de Merleau-Ponty en Sorbonne (1949-1952), que la phénoménologie sartrienne de l'émotion mettait au jour *in extremis*, dans sa référence finale à l'anthropologie sociale d'Alain, qui fait l'objet de plusieurs relectures simultanées après la seconde guerre mondiale. La philosophie d'Alain semble passée de mode. Le pacifisme d'Alain et de ses élèves paraît avoir été balayé par l'histoire et remplacé sans reste par la philosophie engagée qu'incarne par excellence l'existentialisme sartrien. La philosophie française d'avant-guerre semble aussi avoir été débordée par les apports de plus en plus précis de la pensée allemande. En réalité, la situation intellectuelle en France

47. Raphaël Gély, « Émotion, imagination... », art. cité, p. 418. C'est ainsi que l'on peut répondre aux interrogations que posaient il y a quelques années Mercé Rius dans un très bel article, « Le spinozisme de Sartre » : « La conscience étant intention opératoire, elle ne pourrait agir dans le monde sans se servir de son propre corps comme instrument. Il n'empêche toutefois que le désir (qui est le ressort à l'origine du 'projet originel' sartrien), en se constituant comme forme de conscience prédominante dans les relations avec Autrui, suppose l'abandon complet à la corporéité en ce qu'elle a de passif et signifie, conséquemment, la suppression de tout projet. C'est [la] duplicité paradoxale du corps, comme sujet de désir impulsant mais aussi empêchant tout projet » (Études sartriennes, n° 12, 2009, p. 155). Le mérite de cet article est d'avoir montré, dans ce cadre, l'importance du *Spinoza* d'Alain dans l'élaboration de l'ontologie phénoménologique de Sartre, en qui concerne la conceptualisation de la *conscience pré-réflexive*, par-delà les critiques qu'il adresse à la formule « Savoir, c'est savoir qu'on sait ». Voir *L'Être et le Néant* [1943], Paris, Gallimard, 1996, p. 18-19.
48. Raphaël Gély, « Émotion, imagination, incarnation », art. cité, p. 371 et 412-413. Voir aussi Grégory Cormann et Bruno Leclercq, « La passivité en phénoménologie : un vieux problème à réactiver », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 8, n° 1, 2012, p. 11-13.
49. Raphaël Gély, « Émotion, imagination, incarnation », art. cité, p. 420 et 416 pour les deux citations successives.

à la fin des années 1940 est marquée à la fois par le *leadership* de Sartre et par une première contestation de cette position dominante. Dans ce contexte, il n'est pas complètement étonnant qu'une figure magistrale aussi marquante que celle d'Alain soit convoquée à la fois contre et avec Sartre, dans un rapport tendu de la philosophie française avec la philosophie allemande. À la fin des années 1940, la pensée d'Alain, qui est retiré de la scène publique, fait ainsi l'objet de trois lectures croisées, par Sartre lui-même (dans les *Cahiers pour une morale*), qui fait le bilan de l'après-guerre, mais aussi par Merleau-Ponty, qui commence à prendre ses distances à l'égard de Sartre, et par Hyppolite. Pour le dire vite, Sartre relit Alain alors qu'il essaie de se distinguer de l'image qu'a endossée la phénoménologie existentialiste en philosophie, en littérature et en politique. Merleau-Ponty réinscrit Sartre dans la tradition cartésienne d'Alain alors qu'il prend appui, comme d'autres, sur la philosophie allemande et sur la psychanalyse dans l'élaboration d'une philosophie personnelle. Hyppolite, pour sa part, prend résolu parti pour Alain, mais il ne peut manquer de reconnaître Sartre, du même mouvement, comme un point d'orientation du champ intellectuel français.

Dans son cours sur les *Relations avec autrui chez l'enfant*, l'objectif de Merleau-Ponty est de montrer que l'expérience de l'adulte et celle de l'enfant ne sont pas incommunicables, qu'elles ne sont pas « imperméables » l'une à l'autre. Pour le montrer, il déploie une double stratégie : il lui faut d'une part rappeler que l'adulte continue à utiliser des explications magiques⁵⁰, quand bien même l'enfant y a moins recours qu'on (Piaget) ne le pense ; d'autre part, il montre comment l'enfant *anticipe* les relations entre adultes. Pour Merleau-Ponty, il est impossible de détacher totalement la pensée adulte de ce qu'il appelle les « pensées barbares du premier âge⁵¹ ». *L'Esquisse d'une théorie des émotions* de Sartre est convoquée dans le premier mouvement de l'argumentation. Faisant allusion à Sartre et à Alain, Merleau-Ponty réfute l'idée que « le passage à l'état adulte serait ce passage à l'état secondaire où l'homme n'est plus un sorcier pour l'homme ». Après avoir noté que « les rapports humains sont essentiellement magiques⁵² », il ajoute que « [m]ême les rapports entre les individus les plus sains sont teintés de "sorcellerie" (Alain)⁵³ ». On voit le passage entre les deux dimensions, individuelle ou collective, de l'émotion sartrienne : de prime abord, l'émotion n'est rien d'autre que la « négation émotionnelle » d'un obstacle qu'aucune action effective ne peut contourner. Cette négation émotionnelle est en ce sens négation *imaginaire* du problème. Cette dimension de l'imagination était déjà mise en évidence par Alain : sa « crédulité ». Pourtant, d'Alain à Sartre, cette projection imaginaire (et cette

50. Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *op. cit.*, p. 469 : « Ne sommes-nous pas, nous aussi, parfois prélogiques ? »

51. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 408.

52. Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *op. cit.*, p. 231 et 228.

53. *Ibid.*, p. 233. Contre Lévy-Bruhl, *Les Dieux* d'Alain exprimaient déjà la même thèse, à propos des primitifs et des enfants : « On a assez dit que les primitifs sont imperméables à l'expérience ; mais c'est trop les séparer de nous » ; « L'enfant n'est guère plus naïf que l'homme » (*op. cit.*, p. 51 et 55).

« croyance ») a trouvé sa pertinence dans le registre affectif. L'image n'est pas un jugement, mais une conscience émotionnelle, plus précisément une « *intentionnalité affective et motrice*⁵⁴ ». Dès lors, on comprend le projet de cette section du cours de Merleau-Ponty qui porte sur les « Rapports de l'enfant avec l'imaginaire » : donner un « contenu positif » à la notion piagétienne d'*égocentrisme* enfantin, laquelle ne contredit pas que l'enfant entretient « un véritable commerce avec les choses⁵⁵ » : « Ainsi nous trouvons dans l'ordre affectif un équivalent de l'égocentrisme décrit chez Piaget dans l'ordre de la connaissance et cette notion s'en trouve approfondie. »

Qu'en est-il alors de ce que Merleau-Ponty continue d'appeler la « folie du "pour soi"⁵⁶ » ? Cette toute-puissance de la pensée, selon la définition freudienne de la magie, est un rapport *absolu*, donné d'un coup, sans esquisses donc, qui n'a de légitimité qu'à se rapporter à autrui⁵⁷. C'est le sens d'un deuxième glissement à l'égard d'Alain ; Merleau-Ponty critique en effet la formule : « On n'aime jamais quelqu'un, on n'aime que des qualités. » Selon cette formule, l'amour ne serait qu'une construction subjective où, fasciné sur autrui (et non par autrui), je renonce à ma liberté. Selon Merleau-Ponty, il faut retourner la proposition et considérer que l'amour, comme toute perception d'autrui, est essentiellement amour d'une liberté – absolu(e) – qui, par définition, ne « *transparaît [qu']à travers une situation* », par sa capacité à transformer cette situation sur le fond de laquelle elle transparaît. Le décalage est manifeste : « *On n'aime pas que des qualités mais on n'aime qu'à travers des qualités*⁵⁸. »

Revenons à l'enfance, afin d'affiner la différence entre deux formes de connaissance. Il est clair que la faiblesse physique de l'enfant l'empêche d'agir directement sur le monde. On comprend aussi que l'absence de motricité (ou sa motricité réduite) le rende incapable de connaître le monde physique. Pourtant, il ne s'agit pas de mettre en cause les capacités intellectuelles de l'enfant, qui serait d'abord condamné aux explications magiques. Au vrai, s'il y recourt parfois, c'est que son *monde* est différent du nôtre. De cette façon, il est possible de fournir une description *positive* de l'enfant et de sa pensée, plutôt que d'en stigmatiser les défaillances par rapport à une pensée adulte rationalisée, idéalisée. Dans les travaux de Piaget, et notamment *La représentation du monde chez l'enfant*, Merleau-Ponty ne voit que la *représentation de*

54. Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op. cit., p. 225 et 227.

55. *Ibid.*, p. 224. Dès le début du cours, Merleau-Ponty précise que l'égocentrisme chez Piaget est un « concept très nuancé » (p. 183) qui ne témoigne pas d'un excès de conscience de soi, mais au contraire d'un « réalisme excessif », autrement dit d'un « défaut de conscience de soi » (p. 184).

56. *Ibid.*, p. 234 et 228 pour les deux citations successives.

57. « L'attitude imageante, qui est "folle", vis-à-vis des objets, est en quelque sorte inévitable avec autrui, car autrui est par définition *quelqu'un* que je prétends atteindre en personne à travers des manifestations toujours partielles » (*ibid.*, p. 233). Nous verrons plus loin que cette toute-puissance de la pensée enfantine renvoie à une totale impuissance.

58. *Ibid.*, p. 564, 567 et 566.

l'enfant par l'adulte qui y est véhiculée au nom d'un « rationalisme dogmatique⁵⁹ ». Bref : « Ce qu'il y a de logicisme chez Piaget fait apparaître les formes initiales de la pensée comme non pensée. » Ce qui intéresse Merleau-Ponty, au contraire, c'est « la vie de la pensée », le « travail dynamique de l'esprit ».

Contre la pente logiciste de Piaget, Merleau-Ponty mobilise *Les origines de la pensée chez l'enfant* d'Henri Wallon. Dans son livre, Wallon décrit le monde de l'enfant comme habité d'un grand nombre d'« ultra-choses ». L'enfant n'est pas imperméable à l'expérience. Le champ de son expérience est simplement différent : davantage que l'adulte, l'enfant vit dans un monde où de nombreux êtres ne sont pas à sa portée, non qu'ils ne les voient pas, mais dans la mesure où « il ne peut [en] faire varier les aspects à volonté, par des déplacements réglés de son corps⁶⁰ ». Indifférent à cette situation particulière⁶¹, Piaget conduit par conséquent à figer en une « représentation du monde » ce qui n'est qu'un moment d'un développement. À l'inverse, Wallon, comme les psychologues de la forme, désire retrouver le « travail de l'intelligence », restituer le « dynamisme individuel⁶² » de l'enfant sans isoler ou réifier certaines phases du développement. Redisons-le une dernière fois, avec Merleau-Ponty, avant de prolonger notre analyse : « L'intelligence ne sort pas du temps. Elle est un dynamisme orienté dans un certain sens, rattrapant le moment antérieur et anticipant le devenir, elle reconquiert le temps, mais elle ne le transcende pas⁶³. »

De cette définition temporelle de l'intelligence, Merleau-Ponty retire un peu plus loin la dimension essentielle de l'*anticipation* : « L'anticipation, dit Wallon, est la règle. » Nous avons commencé à identifier cette capacité d'anticipation. La faiblesse du petit d'homme a en effet une autre face qui le dote de compétences tout à fait remarquables. Dans le registre de l'affectivité, l'enfant est en avance sur ses connaissances intellectuelles, limitées par ses capacités physiques, ou sur les comportements qu'il peut adopter en l'absence de certaines conditions physiologiques : « L'enfant [...] peut *anticiper* : rapport prématuré avec le milieu (il est en avance sur l'état effectif de l'organisme). » Le jeune enfant est ainsi capable d'une « véritable science du déchiffrement » qui repousse l'hypothèse d'une vie au départ uniquement sensorielle. Il y a donc une maturité psychologique qui précède de beaucoup la maturité conceptuelle et la maturité physiologique. Plus précisément, Merleau-Ponty parle d'une *prématuration* psychologique qui anticipe la maturation organique :

59. *Ibid.*, p. 243. « Nous décrivons donc non une nature de l'enfant, mais un rapport de l'enfant avec un être qui n'est plus un enfant » (*ibid.*, p. 466).

60. *Ibid.*, p. 253, 258, 257 et 242 pour les citations successives.

61. Voir *ibid.*, p. 479 : « nous continuons à poser à l'enfant des questions qui sont sans rapport avec sa situation. »

62. *Ibid.*, p. 70 et 288.

63. *Ibid.*, p. 272. Merleau-Ponty ne conçoit pas autrement la réduction phénoménologique husserlienne : « La phénoménologie n'est pas la science des vérités éternelles. Elle est la science de l'omni-temporel, c'est-à-dire approfondissement de la temporalité, mais non pas dépassement » (*ibid.*, p. 401). Ou encore : « L'intelligence dépasse la perception, mais ne la détruit pas » (*ibid.*, p. 538.)

L'enfant anticipe, il est un rapport avec une culture et noue par avance avec le milieu des relations anticipées. L'enfant joue à la maman avec une poupée bien avant d'être effectivement mère. La psychologie est vraiment née le jour où l'on s'est aperçu que la relation de l'enfant avec son milieu n'était pas seulement celle permise par l'état ou le degré du seul développement physiologique⁶⁴.

Jean Hyppolite, qui avait été l'élève d'Alain au lycée Henri-IV, a également été sensible à la part positive de la théorie de l'imagination d'Alain. Hyppolite consacre un premier article à Alain en 1949, à l'occasion de la republication des *Entretiens au bord de la mer*⁶⁵. Il s'intéresse dans cet article à « l'existentialisme d'Alain », un existentialisme avant l'heure pourrait-on dire, qui a précédé la vague sartrienne de l'après-guerre. Il s'agit, d'une part, de montrer que Sartre doit davantage à Alain qu'il ne veut bien le reconnaître et, d'autre part, que la théorie de l'imaginaire d'Alain est plus riche et plus conséquente que celle de Sartre. Il insiste en particulier sur le thème de l'*invisible* – par différence avec le *néant* sartrien – qui renvoie, par-delà les régimes de croyances religieuses constitués, à ce qu'Alain appelle « le réel mystère de nos pensées ». Pour Hyppolite, l'imaginaire au sens d'Alain n'est rien d'autre qu'une « prière à soi » d'un esprit qui veut « tenir contre tout⁶⁶ », contre vents et marées, à l'instar de la croyance fondamentale qui caractérise pour Alain l'âge d'enfance.

Deux ans plus tard, c'est sur ce dernier point qu'Hyppolite insiste dans l'hommage qu'il rend à Alain⁶⁷. Il s'arrête, à son tour, sur l'*enfance* comme moment essentiel de l'existence humaine. L'enfance, soutient-il, *continue* tout au long de la vie et c'est cette thèse qui rapproche Alain de la psychanalyse : « la psychanalyse actuelle ne fait que déceler cette prolongation ou cette rémanence de l'enfance dans la vie adulte⁶⁸. » En même temps que Descartes, dont il rappelle lui aussi le mot fameux sur l'enfance (« Nous avons été enfants avant que d'être hommes⁶⁹ »), c'est Rousseau qui est convoqué par Hyppolite. Rousseau a bien vu la « répercussion » de l'enfance sur l'ensemble de la vie, mais il considère cet âge essentiellement comme le moment de la tyrannie de l'homme sur l'homme. Son projet éducatif, dans *L'Émile*, vise par

64. *Ibid.*, p. 287, 373, 472 et 477 pour les citations successives.

65. Jean Hyppolite, « L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain » [1949], dans *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, t. II, p. 513-534.

66. *Ibid.*, p. 517, 528 et 534.

67. Jean Hyppolite, « Alain et les dieux » [1951], dans *Figures de la pensée philosophique, op. cit.*, t. II, p. 535-563.

68. *Ibid.*, p. 546. Voir aussi p. 544 : « L'enfance nous a marqués, elle est notre préhistoire, et le mouvement par lequel nous sommes devenus adultes et toujours à refaire, car nous risquons sans cesse de retomber dans l'enfance. »

69. Pour rappel, voir Descartes, *Principes de la philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Bordas, 1989, t. III, p. 91 : « 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. »

conséquent à confronter au plus vite l'enfant à « la résistance du monde ». S'il s'agit de progresser en physique ou de fabriquer des outils, il n'y a rien à y redire. Cependant, remarque Hyppolite, le *Contrat social* de Rousseau témoigne d'une réduction utopique des relations humaines aux relations avec les choses : « l'universalité de la Loi et de la volonté générale [jouent] le même rôle que dans la nature l'impersonnalité des choses. » Bref, Rousseau évacue trop vite l'enfance. Contre une telle position, il faut affirmer la *nécessité de l'enfance*, d'un « autrefois inévitable » : une liberté véritablement humaine n'existe qu'en tant qu'universalité concrète (ou singulière) ; il n'y a *exigence de la liberté* que parce que cette liberté est toujours à refaire, à assumer. « Il faut devenir adulte, et devenir sans cesse adulte, mais non pas l'être inexorablement, ce qui serait durcissement et vieillissement. » Autrement dit, il convient d'assumer le paradoxe de l'enfance ou, comme y engage Alain lui-même, de réhabiliter la figure de Don Quichotte. Ce faisant, la philosophie du jugement d'Alain se mue en une stimulante *philosophie de la culture* : « J'ai souvent pensé, dit Alain, que l'enfance était l'âge des idées ; j'entends l'âge où l'homme se dessine lui-même et ne voit rien d'autre... » À tout le moins s'agit-il pour Hyppolite de réaffirmer, contre ce que les existentialistes semblent lui reprocher, que « La philosophie du jugement d'Alain n'est donc pas une philosophie proprement intellectualiste⁷⁰. » Jean-Pierre Maupas a formulé la même position dans des termes (faussement) simples qui conviennent au commentaire d'Alain : « Alain cherche dans l'imagination telle qu'elle prend forme dans les premiers mythes, ce qui retient [...] la raison, souvent prompte à s'illusionner sur sa capacité d'autonomie, de sombrer dans l'abstraction d'un entendement séparé, devenu exsangue faute de se ressourcer à des bases réelles⁷¹. » Dans les termes choisis par Hyppolite, empruntés à Thibaudet, il y a, chez Alain, une « *logique de l'erreur* » au travers de laquelle l'homme se déchiffre dans ses œuvres, notamment ses fictions et ses œuvres d'imagination, afin, dans les termes d'Alain cette fois, dans *Les Dieux*, que « l'idée soit formée et non pas donnée » :

L'homme parle, raconte et puis se pense ensuite ; aussi l'homme fait ses dieux et revient au mystère. Il se comprend et se trouve seulement par ce long détour. Ce n'est pas la psychologie nue qui pense la vérité de l'imaginaire, mais le philosophe qui médite sur les œuvres humaines, et finit par y déchiffrer l'homme⁷².

C'est cette préoccupation pour la culture dans son sens le plus fondamental que Sartre poursuit dans les *Cahiers pour une morale* d'abord, puis dans ses tentatives postérieures, dans les années 1960, pour écrire la morale annoncée à la fin de *L'Être et le Néant*. Dans le dernier temps de cette contribution, je m'appliquerai ainsi à montrer comment ces textes de Sartre sur la

70. Jean Hyppolite, « Alain et les dieux », art. cité, p. 545-548 et 562 pour les citations successives.

71. Jean-Pierre Maupas, « Entre tradition et modernité : une lecture alinienne des mythes », *Bulletin de l'Association des amis du musée Alain et de Mortagne*, n° 29, 2006, p. 62.

72. Jean Hyppolite, « Alain et les dieux », art. cité, p. 541-543 et 562.

morale tracent, d'un côté, un sillage dans l'œuvre de Sartre jusqu'à ses derniers travaux mais, d'autre part, obligent aussi, à rebours, de revenir sur les fondements de l'ontologie phénoménologique sartrienne. C'est en effet dans les mystères bien réels du concept sartrien de *projet originel* qu'on retrouvera, une dernière fois, la figure d'Alain.

Retour à Sartre : la question de l'aliénation entre morale, autobiographie et politique

La première voie fait côtoyer Sartre avec les interprétations d'Alain par Merleau-Ponty et Hyppolite. Dans les *Cahiers pour une morale*, que Sartre abandonne en 1949, au moment où ses deux contemporains relisent Alain dans une sorte de relecture critique de l'existentialisme (sartrien), la référence la plus évidente à Alain, dans les notes de Sartre, renvoie à la théorie alinienne de l'imagination, des mythes et des dieux. Sans que l'ouvrage soit cité par Sartre, c'est alors vers *Les Idées et les Âges* qu'il faut se tourner⁷³.

Alain publie *Les Idées et les Âges* en 1927. L'ouvrage est présenté par son auteur comme une « critique de l'imagination », comme « le livre de l'imagination disciplinée, celle qui remplace si bien l'entendement⁷⁴ ». Le recours à l'imagination, ajoute-t-il, est particulièrement développé dans l'enfance, mais, bien au-delà, il remplace souvent, quand on n'y prend pas garde, le travail de l'entendement. De ce livre, Sartre a retenu essentiellement la troisième section. Alain y part du plaisir que nous éprouvons à la lecture ou au récit d'un conte : « Alain a bien montré que les contes sont les mythes enfantins qui décrivent l'action par politesse, autorité, séduction⁷⁵. » On comprend ainsi pourquoi l'*Esquisse d'une théorie des émotions* définit l'émotion comme le retour de la conscience à l'attitude magique. Sartre parle d'une magie *première* ou *originelle*⁷⁶. Avant lui, Alain avait souligné que les explications magiques portant sur le monde physique ne sont que l'extension d'une « magie vraie » qui régit le monde humain. L'intentionnalité de l'homme se porte non pas immédiatement vers le monde, mais vers la société qui est le premier et le plus puissant secours de l'homme face à l'inhospitalité de la nécessité extérieure :

73. Au début des années 1950, *Les Idées et les Âges* apparaît comme un des ouvrages, sinon l'ouvrage majeur d'Alain. C'est aussi ce qui ressort de la lecture du numéro d'hommage de *La Nouvelle Revue française* en 1952. Ainsi, par exemple, de Jeanne Alexandre : « Apprendre à penser c'était le métier, et c'était la vocation d'Alain ; mais trop facile la *Raison pure*, au sens où Descartes juge trop faciles les mathématiques ! Alain traitait de la *Raison impure* – c'est le sous-titre qu'il a proposé plaisamment pour son livre : *Les Idées et les Âges*. Toute cette part de lui dont il a refusé de faire confidence – trame des actions, des projets, aventures de cœur, faiblesses et violence » (« Alain à Sévigné », dans « Hommage à Alain », *La Nouvelle Revue française*, op. cit., p. 15). Et de Daniel Halévy : « j'opinaï que, dans quelque cinquante ans, si on en retenait quelque chose, ce serait les deux volumes des *Idées et les Âges* » (*ibid.*, p. 71).

74. Alain, *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. XXII. Le sous-titre des *Entretiens au bord de la mer* est *Recherche de l'entendement*.

75. *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 526.

76. *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 59.

« 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. »

Les rapports que l'enfant établit avec le monde matériel sont nécessairement médiatisés par l'intervention des parents. *Les Idées et les Âges* ou *Les Dieux* d'Alain assènent avec force que « Nous ne naissons pas au monde, nous naissons aux hommes⁷⁷ », pointant là une forme originale d'intentionnalité bien éloignée d'un simple rapport théorique. Pour le dire dans les termes de Sartre en 1939, cela signifie qu'une herméneutique de l'existence conséquente exige une phénoménologie de l'émotion, parce que l'homme est d'abord un « animal herméneutique⁷⁸ ». Comme l'écrit Alain : « Une grande part de nos connaissances à tous porte seulement sur les signes. Il est clair que c'est la chose enfin qui décidera ; mais, parce que nous avons été enfants avant d'être hommes, chose que Descartes n'a point dédaigné de dire, il est dans l'ordre que nous ne commençons point par interroger la chose toute nue, mais au contraire, que nous allions à la chose déjà tout pourvus de signes, on dirait presque armés de signes⁷⁹. » Aussi Sartre sait-il gré à Alain d'avoir écrit à la fois que « le monde humain est le lieu de toutes nos erreurs », mais qu'il est aussi « notre premier objet⁸⁰ ». L'impéritie de l'enfant et la lenteur de son développement exigent l'affinement d'une *technique sociale* qui permette à l'enfant de se faire entendre et de faire reconnaître ses besoins. Cette technique sociale consiste en fait dans la capacité de produire et de comprendre des signes.

Dans cette perspective, la situation de l'enfant ne fait que dramatiser la dépendance de l'individu humain à l'égard de la société. C'est cette situation d'aliénation fondamentale que Sartre formule avec Alain dans le passage des *Cahiers pour une morale* que nous avons cité plus haut : « 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 fleur, qu'on sort et qu'on rentre⁸¹. » Sartre développe dans cette note des remarques d'Alain dans *Les Dieux* : « L'enfant est d'abord porté ou voituré. On le tourne comme un objet. » Ou encore : « Or l'enfant ne parcourt même pas les distances. On le porte, on le voiture⁸². » À la suite d'Alain, Sartre décrit

77. *Les Idées et les Âges* [1927], dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 79 et 83.

78. Voir le remarquable commentaire que Thierry Leterre propose de cette formule qu'il applique à l'anthropologie alinienne dans *La raison politique. Alain et la démocratie*, Paris, PUF, 2000, p. 173-190.

79. *Les Idées et les Âges*, *op. cit.*, p. 155. Alain justifie cette confiance initiale dans les signes : « Il est clair que l'enfant périrait par l'expérience avant de s'instruire par l'expérience ; et cela est vrai de nous tous. » Voir aussi *Les Dieux*, *op. cit.*, p. 57 : « Il n'y a point du tout de magie dans Descartes ; mais comme nous avons été enfants d'être hommes, Lucrèce est à lire avant Descartes, et Homère avant Lucrèce, et premièrement les contes de ma mère l'oie. »

80. *Les Idées et les Âges*, *op. cit.*, p. 155.

81. *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 22.

82. *Les Dieux*, *op. cit.*, p. 32 et 173.

l'enfant soumis aux humeurs parentales, bousculé plus que secouru par le monde des adultes. De cette objectivation, Sartre met en évidence la conséquence temporelle : l'enfant a l'avenir des autres, autrement dit un avenir-passé. Mais il faut s'entendre sur cette aliénation que Sartre désigne comme « Altérité originelle constituante⁸³ » dans les *Cahiers*. Bien plus tard, *L'Idiot de la famille* assumera résolument, dans un extrait célèbre, la nécessaire passivité de la liberté :

il faut se tromper d'abord, se croire mandaté, confondre but et raison dans l'unité de l'amour maternel, vivre une aliénation heureuse et puis ronger en soi ce faux bonheur, laisser les infiltrations étrangères se dissoudre dans le mouvement de la négativité, du projet et de la praxis, substituer à l'aliénation l'angoisse ; ces démarches sont indispensables : c'est ce que j'appelais ailleurs la nécessité de la liberté ; la vérité n'est intelligible qu'au terme d'une longue erreur vagabonde : administrée d'abord, ce n'est qu'une erreur vraie⁸⁴.

Ce qui n'a pas été remarqué, me semble-t-il, c'est que Sartre réécrit les mêmes extraits des *Dieux* dans plusieurs de ses grands textes biographiques des années 1950 et 1960. Sartre en dramatise ainsi la description dans « Des rats et des hommes », sa préface au *Traître* de Gorz :

Naturellement, on nous fait croire d'abord que nous sommes simplement *témoins* d'une instruction judiciaire. Personne n'a l'air de s'occuper de nous. C'est un certain Gorz qui est sur la sellette ; [mais] dès qu'il dénonce son premier habitant, ce nain difforme [...], nous nous rappelons tout d'un coup le petit infirme qui nous a longtemps habités et nous essayons de reconstituer les circonstances suspectes de sa disparition : en 1920, j'existais, et *il* existait encore, *qui donc* l'avait si cruellement mutilé ? Je me rappelle que je ne l'aimais guère⁸⁵.

En 1958, Sartre a déjà le projet d'écrire son autobiographie. L'année 1920 désigne le moment du retour de Sartre à Paris, après qu'il eut passé quelques années difficiles à La Rochelle suite au remariage de sa mère. Mais le contexte politique de l'époque amène Sartre à se déporter (provisoirement) de ces éléments autobiographiques pour mettre en question sa situation d'intellectuel

83. *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 381.

84. *L'Idiot de la famille*, *op. cit.*, t. I, p. 142.

85. Jean-Paul Sartre, « Des rats et des hommes » [1958], dans André Gorz, *Le Traître*, Paris, Gallimard, 2004, p. 25. Plusieurs passages de la préface évoquent directement Alain. D'abord, celui-ci : « Longtemps avant notre naissance, avant même de nous avoir conçu, les nôtres ont défini notre personnage. On dit de nous "Il", des années avant que nous puissions dire "je". Nous avons d'abord existé *comme des objets absolus* » (p. 26-27) Au-delà de la référence à Benveniste qui venait de publier « De la subjectivité dans le langage », la référence à Alain est patente comme le souligne un peu plus loin l'extrait suivant : « nous avons tous été contraints de réincarner *au moins* un défunt, en général un enfant victime de ses proches, tué en bas âge et dont le spectre désolé se survit sous la forme d'un adulte [...]. À peine sorti d'un ventre, chaque petit d'homme est *pris pour un autre* : on le pousse, on le tire pour le faire entrer de force dans son personnage » (p. 27).

pris dans la guerre d'Algérie⁸⁶. L'enfant devient un petit Algérien de 1935 dont les pères sont « réduits à la misère au nom d'un racisme qui leur refuse la qualité d'homme » et, par contrecoup, se tournent vers la religion et le nationalisme : « est-ce que leurs fils, les fellaghas de 1957, ne sont-ils pas *faits d'avance* ? Et qui les a faits, si ce n'est le colon ? Qui leur a prescrit, depuis Bugeaud, ce destin de colère, de désespoir et de sang ? » En parallèle, Gorz permet à Sartre d'interroger sa propre position d'intellectuel et les effets subjectifs de cet engagement. « L'intelligence pue », écrit Sartre. L'intellectuel, qui décompose tout, qui dissout toutes les formes d'unanimité, est un homme qui doit réinventer l'homme ou crever. Se rappelant d'évidence de Mauss (et de beaucoup d'autres), Sartre écrit :

l'intelligence [...] veut tout reprendre par le début, même ce que chacun croit savoir faire : elle décompose et recompose la marche, la respiration, elle apprend à se laver, à se moucher, selon des principes. C'est elle qui donne aux intellectuels cette allure de grands mutilés en période de rééducation ; mais il faut les comprendre : chacun d'eux la réinvente pour compenser la grande braderie qui a liquidé en lui toutes les impulsions et tous les entêtements ; ils ont besoin d'elle pour remplacer les signaux qu'on n'a pas inscrits dans leur chair, les habitudes qu'on ne leur a pas données, les chemins qu'on ne leur a pas frayés, bref *pour vivre*.

Pourtant, cette puissance de décomposition (et de recombinaison) de l'intellectuel ne traverse pas le temps sans s'opposer à elle-même : « Gorz ne peut s'empêcher de vivre ni de rétrécir à l'usage⁸⁷. » Il ne peut manquer de ressembler à lui-même, de se répéter, de devenir prévisible, d'avoir des attitudes reconnaissables entre toutes. L'autobiographie de Gorz permet à Sartre de réfléchir comme par anticipation, à propos du destin d'un de ses proches, au vieillissement social de l'existentialisme qui s'assume désormais comme « idéologie » critique d'un marxisme prématurément sclérosé⁸⁸.

On pourrait penser qu'on s'est définitivement éloigné d'Alain. Peut-être pas tant que cela. Alain est encore présent dans l'œuvre de Sartre au milieu de la décennie suivante. Et d'abord au cœur d'un des morceaux les plus connus des *Mots*, lorsque Sartre compare la contingence de l'enfant qu'il fut – sa « transparence ineffaçable », son néant –, avec le caractère indispensable de M. Simonnot, le collaborateur du grand-père de Sartre. Orphelin de père, « enfant délicat⁸⁹ » mais enfant bourgeois, Sartre devient à son tour un objet sous les soins d'une famille inquiète de sa santé précaire : « sous ces regards

86. Nous n'avions pas identifié ce développement de la Préface au *Traître* de Gorz au moment de notre étude de l'intervention de Sartre dans un des procès de la guerre d'Algérie, le procès Ben Sadok, en décembre 1957. Voir Jean Bourgault et Grégory Cormann, « "Je ne connais pas Ben Sadok." Quelques remarques sur le témoignage de Sartre au procès Ben Sadok », *Genesis*, n° 39, 2014, p. 57-69.

87. « Des rats et des hommes », *op. cit.*, p. 27 et 35-37 pour les citations successives.

88. *Questions de méthode* [1957, 1960], Paris, Gallimard, 1986, p. 13 et 31-32.

89. *Les Mots* [1964], dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 49 et 48.

inquisiteurs, je me sentais devenir un objet, une fleur en pot⁹⁰. » Alain se retrouve ainsi évoqué dans un des moments essentiels de la réponse paradoxale que Sartre adresse au jugement de son temps : soumis aux usages de l'époque et aux usures du temps qui passe, Sartre est retourné pour son compte à l'âge d'enfance, au temps de la mystification (du mythe ?) et de la vocation (divine ?) d'écrire, alors que son entourage choisissait d'écrire sur le thème de la vieillesse.

Relecture de Sartre : retour à Alain et éclaircissement de l'ontologie phénoménologique sartrienne

La même année, dans les Conférences de Cornell, Sartre rapporte 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*)⁹¹. » Cette citation, tranchante comme toutes celles que Sartre a retenues ou forgées à partir d'Alain, indique une seconde voie de relecture d'Alain par Sartre qui représente une voie plus originale de l'existentialisme de Sartre dans sa relation à l'auteur des *Propos*. Cette fois, l'allusion renvoie aux *Entretiens au bord de la mer*⁹². « Morale et histoire », la longue section suivie de ces notes publiée en 2005, propose comme un commentaire de cette formule :

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 matérielle⁹³.

90. *Ibid.* Il faut rappeler que, pendant les premiers mois de sa vie, la famille de Sartre vit préoccupée – presque écartelée – par le destin de deux « presque morts », le père de Sartre qui agonise et Sartre lui-même.

91. La formule est inédite. On la trouve dans le manuscrit des Conférences de Cornell (« Morale et histoire ») : *Notes for lecture on ethics prepared for Cornell University, holograph*, Beinecke Library, Yale University, New Haven, John Gerassi Collection of Jean-Paul Sartre – GEN MSS 441, Box 6, folder 63 – Notebook V, fol. 24.

92. Les *Entretiens au bord de la mer* sont aussi réédités en 1949 dans la collection « Blanche » de Gallimard, où *Les Idées et les Âges* avait été réédité l'année précédente.

93. « Morale et histoire », *op. cit.*, p. 401-402. Le folder 63 de la Beinecke Library propose un commentaire serré de la formule d'Alain qui remet en jeu les concepts de la *Critique de la raison dialectique* : « le chef tient son pouvoir de l'objet. On peut sans doute considérer que c'est l'homme qui déchiffre la matière et dit comment il faut s'y plier (Alain) pour la soumettre. Mais ce ne serait ici que la prévision d'un état où la matière serait entièrement soumise à l'homme (l'obéissance à la matière n'étant plus que le simple moyen de la dominer). Mais le chef, en état de rareté, se fait l'interprète de l'exigence de la matière non en tant que matériau mais en tant qu'instrument (matérialité ouvrée). Le chef est l'exigence du mode de production en tant qu'à travers lui des ensembles sociaux réclament son maintien. [...] À ce niveau naît la première autorité : le chef dit l'exigence de la matière (Alain : *Entretiens*). Mais il décrit là ce qui pourrait se passer au niveau de la matière dominée (le moyen n'étant jamais condition). En rareté le chef dit l'exigence de la matière mais *par lui* la matière se fait pouvoir sur les hommes, c'est-à-dire que par sa médiation l'inerte se fait liberté-exigence ; elle dit *par lui* aux hommes ce qu'il convient de leur dire. » (fol. 23-24)

On peut assez facilement identifier la source de la citation. Dans sa morale dialectique, Sartre réactive la conclusion des *Entretiens au bord de la mer*. Cette conclusion a des accents pascaliens. Le motif de la mer, toujours mouvante, toujours neuve, y rappelle que nous sommes embarqués et que la liberté de l'homme consiste à réussir 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 navire⁹⁴. »

L'attribution de la formule à Alain permet d'identifier une première mobilisation de ce passage d'Alain dans les *Cahiers pour une morale*, dont la rédaction coïncide avec une relecture extensive d'Alain. On retrouve d'abord un renvoi implicite aux *Entretiens* dans une des analyses des *Cahiers* qui porte sur la violence. Comme il le fera aussi dans des œuvres suivantes (comme *Questions de méthode* ou « Morale et histoire »)⁹⁵, Sartre s'attache à distinguer les régimes de l'aliénation de la (seule) oppression sociale ou politique. De nouveau, Sartre retrouve, sous la rubrique « violence dans la vie quotidienne », la question de l'enfance. Il soutient dans ce cadre qu'il y a une violence inhérente aux « rapports de parents à enfants ». Le rapport éducatif est un rapport violent. Il est toutefois légitime, écrit Sartre, s'il ne s'agit pas d'un simple rapport de commandement, s'il ne s'agit pas simplement pour les adultes de s'imposer (par la force) en imposant de faire telle ou telle chose de façon arbitraire. Sartre retrouve ici Alain : dans l'éducation, les parents agissent et apparaissent à leurs enfants comme « les interprètes d'une nécessité extérieure ». La justification donnée par Sartre est directement reprise à Alain : il faut comprendre que les enfants n'ont pas un rapport de compréhension à l'Être qui permette de s'y rapporter seulement selon l'exigence (ou l'idéal) de vérité : « Mais il faut bien comprendre qu'on ne peut pas dire toute la vérité aux enfants ou, si l'on veut, qu'on peut le leur dire mais qu'ils ne le comprendront pas. [...] Rien ne peut changer ce fait : l'enfant *est dans l'erreur* et nous n'avons aucun moyen adapté à sa compréhension de le tirer d'erreur⁹⁶. »

Le point semble clair. Sartre introduit cependant une complication. Si le rapport d'éducation est nécessaire pour compenser le défaut de compréhension de l'enfant, il faut reconnaître que notre rapport au monde primitif⁹⁷ définit fondamentalement notre rapport au monde et, du coup, notre rapport à nous-même tel qu'il s'instaure dans ce rapport premier au monde. L'éducation renvoie au rapport d'étrangeté de la conscience et de l'Être, à la pure indifférence destructrice que l'Être peut opposer au fait même de l'humanité, dont l'enfance exprime la fragilité. Cela ne signifie pas que notre rapport au

94. *Entretiens au bord de la mer* [1931], dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 1372.

95. En réalité, la distinction est posée par Sartre dès *La Transcendance de l'Ego*, où il définit l'Ego sur le mode de l'aliénation intime, qui précède – ontologiquement au moins – l'aliénation de moi-même par autrui.

96. *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 197 et 201-202, pour les citations successives.

97. Voir *ibid.*, p. 202 : « L'enfant a des stades d'erreur à passer et ces stades sont chacun des stades que l'humanité a dépassés. »

monde ne se conçoit pas lui-même *dans l'erreur* : « L'enfant se choisit dans l'erreur et ce choix risque d'être définitif⁹⁸. » *L'Esquisse d'une théorie des émotions* ne disait pas autre chose : « Cette "assomption" de soi qui caractérise la réalité-humaine implique une compréhension de la réalité humaine par elle-même, si obscure que soit cette compréhension. [...] Je suis d'abord un être qui comprend plus ou moins obscurément sa réalité d'homme, ce qui signifie que je me fais homme en me comprenant comme tel. » Il s'agit, dans *l'Esquisse*, de décrire « *l'homme en situation*⁹⁹ ». Ou, plutôt, comme Sartre l'écrit dans les *Carnets de la drôle de guerre*, une « conscience transcendante qui se fait réalité humaine¹⁰⁰ ».

Dans les *Cahiers pour une morale*, la métaphore de la mer permet de préciser la reprise par Sartre du motif pascalien selon lequel nous sommes toujours-déjà « embarqués ». Selon Sartre, l'expérience porte l'ambiguïté entre le niveau de la conscience transcendante et celui de l'homme en situation : « J'ai tendance, voyant la mer de la plage, à croire que je dévoile toute la mer. Je masque ainsi l'angoisse de n'être qu'un point de vue¹⁰¹. » L'angoisse en question est une angoisse devant l'appauvrissement de l'expérience qui devrait être conjurée dans « l'illusion d'être tout ». La conscience qui assume son être-situé se vit, au contraire, comme un point de vue absolu sur le monde au sens où « le dévoilement se fait selon le seul propos de dévoiler le *maximum d'être* en étant le plus soi-même¹⁰² ». L'exemple que Sartre met en avant est l'expérience, qui revient souvent dans son œuvre, d'aviateur tel que Saint-Exupéry la décrit dans ses romans :

ce n'est pas dans la contemplation passive que le Pour-soi fera apparaître le plus d'être mais c'est au contraire par les multiples facettes de l'action (Saint-Exupéry). La *joie* ici vient de cette curieuse réalité : en créant (gouvernant) l'avion on dévoile un aspect de l'Être qui était mais n'était pas en même temps (puisqu'il n'était pour personne, il était dans l'indifférenciation absolue). Dévoiler c'est *créer ce qui est*. Ce sont les limites de l'Homme¹⁰³...

Il n'en reste pas moins que la perspective pragmatique endossée par Sartre convient à la perspective aliniennne : il s'agit en effet de pouvoir *gouverner* un

98. *Ibid.*, p. 202.

99. *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 14 et 17.

100. *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., p. 244.

101. *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 501. Sartre reprend apparemment le même exemple dans le « Cahier Lutèce » dans une page, que nous avons déjà citée, qui s'inscrit dans l'héritage cartésien d'Alain : « Mon réalisme : je voulais être *de ce monde-ci*. Me saisir comme un absolu *par et dans* mon entourage. Donner valeur absolue à ce que je voyais. Ainsi, vérité dogmatique de l'immédiat ([la mer *lecture conjecturale*] est absolument de taille d'homme) se contestant puisque je refuse la vérité construite par la science » (« Cahier Lutèce », op. cit., p. 909.)

102. *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 501 et 503.

103. *Ibid.*, p. 501. Sartre commente, par exemple, *Terre des hommes* de Saint-Exupéry, juste après sa parution en 1939, dans les *Carnets de la drôle de guerre* (op. cit., p. 335-336, 339-340 et 432-433). Nous renvoyons sur ce point à notre article : « Sartre à Venise, l'homme qui allait vers le froid », *Les Temps modernes*, n° 679, 2014, p. 91-92.

avion comme on vogue sur la mer. Nul privilège ici qui serait laissé à un point de vue de surplomb. L'aviateur affronte un ciel qui dévoile un terrain aussi accidenté, déstabilisant et dangereux qu'une mer démontée. On ne s'étonnera donc pas qu'Alain revienne par la fenêtre (ou par le hublot...). Sartre prend comme exemple la guerre (auquel l'héroïsme de Saint-Exupéry est évidemment attaché) et soutient que même la guerre doit être considérée comme « une chance de dévoilement du monde » quand bien même on a tout fait jusque-là pour empêcher le surgissement de cette guerre : « Je peux pratiquement mettre tout en œuvre pour que cette guerre soit évitée mais si elle éclate je *dois la vivre*. » Selon une formule qui revient plusieurs fois dans ces pages, penser (dans) son époque c'est penser « *avec les moyens du bord*¹⁰⁴ ». Mon avenir, écrit Sartre, est dans l'avenir de mon époque. Aussi, voulant mon époque, ne puis-je vouloir la suppression de la guerre en général, comme le voulaient les pacifistes avant-guerre, mais seulement « *supprimer cette guerre-ci*¹⁰⁵ ».

Pour autant, les *Cahiers pour une morale* ne se limitent pas à relire *Les Idées et les Âges* et les *Entretiens au bord de la mer* dans le contexte intellectuel et politique français (et européen) après 1945. On peut certes considérer les *Cahiers pour une morale* ainsi, comme l'épuisement d'une perspective morale (ou moraliste, à la française) qui se donne d'abord sous la forme de libres propos (les *Cahiers* s'ouvre par une série de notes enchaînées assez courtes) avant de s'enfoncer, jusqu'à l'abandon du projet, dans l'analyse de différentes formes de violence sociale et politique. La rémanence des citations d'Alain dans les biographies existentielles des années 1950 et 1960, ainsi que dans « *Morale et histoire* », incite à tout le moins à relever une autre citation d'Alain dans les *Cahiers pour une morale*. Cette citation renvoie, de façon précise, aux *Aventures du cœur* qu'Alain publie en 1945¹⁰⁶. Sartre cite un long extrait du début du livre qu'il place sous la rubrique du « *choix originel* ». Tenant le même registre métaphorique, Sartre s'appuie sur Alain pour distinguer de la sottise ce qu'il appelle la « *géographie concrète de la liberté*¹⁰⁷ ». La sottise désigne l'expérience objective de la limitation de mon monde au moment où j'endosse le point de vue d'autrui sur moi en tant qu'il considère mon rapport au monde comme un rapport « *truqu[é]*¹⁰⁸ », comme un *retard* sur ce qui

104. *Cahiers pour une morale, op. cit.*, p. 504-506.

105. *Ibid.*, p. 506. Un fragment des *Cahiers* est consacré à la question du pacifisme : « Politique infinitiste : le pacifisme. Supprimer la guerre. Créer une humanité pacifique, ôter le processus 'guerre' de la succession infinie des générations. Politique finitiste : essayer d'empêcher cette guerre qui vient en laissant le soin aux générations ultérieures d'empêcher leur guerre à leur tour » (p. 442) Il ne fait pas de doute que ces passages des *Cahiers* réélaborent la critique des positions d'Alain – et l'autocritique de son stoïcisme – que Sartre faisait dès la première page de son journal de guerre. Voir *Carnets de la drôle de guerre, op. cit.*, p. 145, 198-199, 202-203, etc.

106. *Les Aventures du cœur*, Paris, Hartmann, 1945.

107. *Cahiers pour une morale, op. cit.*, p. 342.

108. *Ibid.*, p. 321. « Le sot est celui qui pense après nous et avec effort une pensée que nous avons déjà eue sans difficulté et qui est astreint par là à faire son avenir avec nos restes, avec notre passé. Dès lors, c'est nous qui limitons sa pensée, puisque nous savons où elle va et quel arrêt momentané elle s'imposera, puisque nous connaissons dans le détail et par nécessité tous les relais qu'elle va trouver » (*ibid.*, p. 320-321)

définit aujourd'hui une assomption libre du monde et de soi. Il ne faut pas confondre cette conscience truquée avec l'assomption subjective du point de vue sur le monde que nous *sommes*, à savoir un point de vue nécessairement fini sur le monde qui laisse toute une part de l'Être dans l'indifférencié. Mon choix originel détermine ainsi une géographie du connu, mais aussi une « géographie de l'inconnu ou du mal-connu » qui est constitué de « plages d'ombre et de lumière ou [de] parties *vagues*¹⁰⁹ » que je ne souhaite pas connaître ou pas éclairer davantage.

Ces passages des *Cahiers* ont échappé à la vigilance des commentateurs de Sartre. Ceux-ci n'y ont probablement vu que la trace d'une lecture de circonstance, incongrue peut-être (lire Alain en 1945...) mais au fond sans grande conséquence. On se trouve peut-être, au contraire, au lieu de la plus grande proximité entre les deux auteurs. Dans un article récent, Juliette Simont a cherché à clarifier les sources théoriques du concept de *choix originel* chez Sartre, avant d'évaluer la pertinence de ses usages dans les psychanalyses existentielles¹¹⁰. Pour ce faire, elle revisite un article majeur que Pierre Verstraeten avait consacré il y a une vingtaine d'années à l'insistance, chez Sartre, des renvois au mythe d'Er tiré de *La République* de Platon¹¹¹. Le mythe d'Er est par exemple évoqué dans *L'Être et le Néant* : « Sans la facticité la conscience pourrait choisir ses attaches au monde, à la façon dont les âmes, dans *La République*, choisissent leur condition : je pourrais me déterminer à "naître ouvrier" ou à "naître bourgeois"¹¹². » Les interprétations de Pierre Verstraeten et de Juliette Simont sont liées l'une à l'autre par les mêmes références philosophiques, notamment kantienne, et par la sollicitation des mêmes textes de Sartre. Cependant, là où Verstraeten suit Sartre comme naturellement de Platon à Kant, Juliette Simont prend Sartre à rebrousse-poil et revisite les sortes de « contes » philosophiques par quoi Sartre n'a cessé de chercher à (s')expliquer (avec) le concept de choix originel qui semble « si primordial qu'il paraît antérieur au sujet qui semble le recevoir » et apparaît à ce dernier comme une « nature¹¹³ » que la conscience s'est choisie. Au premier rang desquels se

109. *Ibid.*, p. 322. Sartre continue : « il s'ensuit que pour chacun il y a dans le monde des grandes plages de *vague*, c'est-à-dire des contrées entières où les opinions contradictoires sont permises et d'autres régions où la vérité est comme une surface enveloppant une foule de vérités confuses qu'on n'ira pas voir. »

110. Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté », dans « Sartre avec Freud », *Les Temps modernes*, n° 674-675, « Sartre avec Freud », 2013, p. 68-93.

111. Pierre Verstraeten, « Le mythe d'Er (du platonisme de Sartre à son kantisme) », *Études sartriennes*, n° 6, 1995, p. 193-224.

112. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 119. De nouveau, cette référence se focalise sur les dernières pages du livre de Platon, puisque c'est par la présentation du mythe d'Er que se conclut le 10^e et dernier livre de *La République*.

113. Juliette Simont, « Le choix originel... », art. cité, p. 78. La perspective de Verstraeten est pour sa part directement morale. Il s'agit pour lui de dégager la *radicalité* de l'existentialisme dans son assomption d'une morale *toujours* provisoire, d'une morale qui ne peut être que « morale en acte » et est du coup à sa manière « aventurière » dans sa revendication d'une « normativité immanente » et dans le refus corrélatif qu'elle oppose à la mauvaise foi de ceux qui voudraient voir cet « éthos moral [...] se clôturer de manière théoriquement convaincante » (« Le mythe d'Er... », art. cité, p. 194 et 224).

trouve un texte de jeunesse de Sartre, écrit en 1928, « Le second voyage d'Er l'Arménien ou l'Olympe chrétienne¹¹⁴ ». Le projet de Sartre dans ce texte est de mettre en scène le descendant contemporain du personnage de Platon, en conservant le problème central du mythe qui concerne la responsabilité, comme le résume très bien Juliette Simont : « les âmes défuntées, après avoir été rétribuées pour leur vie terrestre (punies ou récompensées, selon), se voient, au terme d'une loterie dont l'organisatrice est la déesse Nécessité, dotées de la possibilité entière de cette deuxième chance¹¹⁵. » On reconnaît des motifs qui reviendront plus tard chez Sartre, notamment dans *Huis clos* (1944) et dans *Les jeux sont faits* (1947).

Dans leurs très beaux textes, Pierre Verstraeten et Juliette Simont butent sur des difficultés exégétiques. Le premier croyait trouver dans *Er l'Arménien* les éléments d'une « archéologie génétique (et éventuellement érudite) de la pensée de Sartre » concernant la double référence qu'il identifie à la question du choix chez Platon et du « caractère intelligible » chez Kant qui semble en donner selon Sartre une version moderne (et chrétienne)¹¹⁶. Ses espoirs sont déçus. Juliette Simont cherche aussi à comprendre cette variation moderne de Sartre sur le thème platonicien. C'est ainsi qu'elle considère que le « second voyage » dont Sartre parle dans son titre (sans que le manuscrit n'en fasse la description) doit se comprendre comme un voyage chrétien qui prend la suite du voyage païen décrit par Platon au livre X de *La République*. En réalité, ils ont tous deux manqué la médiation décisive. Et cette médiation n'est personne d'autre qu'Alain, comme ses lecteurs assidus l'auront compris. Parmi les auteurs que Sartre lit alors, c'est Alain qui a fait du mythe de Platon un de ses terrains de prédilection à la fois dans ses enseignements de khâgne et dans ses textes. Emmanuel Blondel en a fait le relevé dans l'œuvre d'Alain : on le retrouve dans une série de Propos de 1909 à 1933, ainsi que *Souvenirs concernant Jules Lagneau* (1924) et dans les *Onze chapitres sur Platon* qui paraissent en 1928, l'année même où Sartre rédige les notes qui nous sont parvenues¹¹⁷. C'est donc probablement dans ce livre que Sartre a trouvé le point de départ de son récit. Plusieurs fois, bien plus tard, Sartre en viendra à regretter d'avoir dû penser pendant longtemps à partir de telles « figures mythiques¹¹⁸ ». Cela

114. « Le second voyage d'Er l'Arménien ou l'Olympe chrétienne », dans *Écrits de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1990, p. 293-334.

115. Juliette Simont, « Le choix originel... », art. cité, p. 87. Elle cite à l'appui de ce résumé une formule déterminante de *La République* : « La responsabilité du choix est pour celui qui l'a fait : la Divinité en est irresponsable ! »

116. Pierre Verstraeten, « Le mythe d'Er... », art. cité, p. 194.

117. Emmanuel Blondel, « La grande prairie. Présences du mythe d'Er chez Alain », *Bulletin de l'Association des amis du musée Alain et de Mortagne*, n° 29, 2006, p. 41-50. Les *Onze Chapitres sur Platon* ont d'abord été publiés chez Hartmann en 1928. Ils seront ensuite repris dans *Idées : introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte* dont deux éditions paraissent chez le même éditeur en 1932 et 1939.

118. « Retour sur les "Carnets de la drôle de guerre" », notes de 1954-1955, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, op. cit., p. 929 : « Il y eut un décalage dont je souffris pendant dix ans entre les instruments de technique philosophique qu'on mettait à ma disposition (Descartes, Alain, Bergson) et l'aspiration romantique à la *totalité*. [...] Sans doute les symboles

ne retire pourtant rien à l'impact qu'a dû avoir sur Sartre l'interprétation par Alain du mythe d'Er. De nouveau, c'est Hyppolite qui en apporte un témoignage générationnel indubitable. Les derniers mots qu'il consacre à Alain en 1951 s'arrêtent sur le mythe d'Er et sur les développements qu'Alain y a consacrés dans *Idées*. Hyppolite n'hésite pas à en parler comme de « la plus belle page qu'Alain ait jamais écrite¹¹⁹ ». Il en fait l'emblème de « l'existentialisme éternel d'Alain » :

Le mythe même nous fait comprendre que nos choix viennent toujours de nous et qu'ils sont pourtant irrévocables, ils sont derrière nous, oubliés, faits. Chacun autour de nous accuse le destin d'un choix que lui-même a fait. À qui ne pourrions-nous pas dire : « C'est toi qui l'as voulu », ou bien selon l'esprit de Platon : « C'était dans ton paquet. » Et pourtant personne ne nous croira. Ce choix est oublié ; le fleuve oublié ne cesse de passer, et nul ne cesse d'y boire. Choix toujours libre ; choix déjà fait, donc irrévocable ; mais non, car il nous reste de continuer : « Tout est irréparable en ce sens qu'il est bien vain de vouloir que nos choix passés aient été autres ; mais pendant que vous récriminez, d'autres choix d'instant en instant vous sont proposés par lesquels tout peut encore être sauvé. Car nous ne cessons de continuer, et la manière fait plus que le choix¹²⁰. »

Sartre aura sans doute aussi été marqué par la lecture « existentialiste » qu'Alain faisait du mythe d'Er. En réalité, chez Alain déjà, il n'est question que d'un « second voyage » que n'aura précédé aucun « premier » voyage. Alain court-circuite le mythe : le choix responsable (on dirait : en connaissance de cause) ne suit pas un premier jugement des morts. *Il n'y a au fond que le plan de l'existence* où nous ne cessons de nous juger, comme l'a très justement remarqué Emmanuel Blondel : « Chaque homme tombe au détour sur le grand jour du jugement, et c'est lui-même qui se juge ; il se juge par son choix¹²¹ ». Et l'avenir funeste dans lequel nous risquons d'être jetés n'est jamais que « cet avenir même où nous glissons sans arrêt¹²² ». Il est du coup en permanence de notre responsabilité d'assumer notre choix ou, au contraire, d'en accuser une

(Er l'Arménien, Prométhée, etc.) n'étaient-ils là que pour cacher par leurs grandes figures mythiques la pauvreté des idées. » Sartre répète cette appréciation dans ses entretiens de 1974 avec Simone de Beauvoir : « j'écrivais des ouvrages qui bénéficiaient ou plutôt qui "maléficiaient" de mes connaissances philosophiques, par exemple *Er l'Arménien* : la conception en était littéraire ; il y avait des personnages, une manière de raconter à l'antique, ça courait, ça bougeait ; il y avait des Titans ; ça exprimait cependant des idées philosophiques. Je me souviens même que dans *Er l'Arménien* était décrite la caverne de Platon, j'avais cru devoir la reconstituer et la décrire » (Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974* [1981], Paris, Gallimard, 1987, p. 224-225.)

119. Jean Hyppolite, « Alain et les dieux », art. cité, p. 563.

120. *Ibid.* Le dernier extrait cité est tiré du chap. XI des *Idées* consacré à Er (Alain, *Idées* [1939], Paris, Flammarion, 2010, p. 80). Il fait résonner de façon très aliniennienne le « Eh bien, continuons » – que Sartre met dans la bouche de Garcin –, sur lequel s'achève *Huis clos*. La pièce de Sartre, où celui-ci se donne également la peine de « reconstituer » et de « décrire » la caverne de Platon, mériterait une attention bien plus grande qu'il ne nous est pas possible d'accorder dans le cadre de cet article.

121. Emmanuel Blondel, « La grande prairie... », art. cité, p. 44.

122. Alain, cité dans *ibid.*, p. 45.

nécessité extérieure ou intérieure¹²³. On trouve certainement là des germes importants du concept de *mauvaise foi* : « Ce n'est pas par hasard qu'un mensonge marque de mensonge beaucoup de nos pensées, et peut-être toutes. Ce n'est pas par hasard que le souvenir de colère est colère encore, et que paresse est une raison de paresse, ironie, d'ironie, et ainsi du reste¹²⁴. » Dans ses *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Alain en donne la formulation la plus frappante dans un passage sur la guerre qui évoque étrangement la nouvelle *Devant la loi* de Kafka :

Je reviens à la guerre. Il est clair que celui qui nie la guerre et la refuse veut diviser le paquet. [...] [C]e n'est que notre faute exactement renvoyée. Et, comme dit la Voix, Dieu est innocent. Voilà le tour que je puis faire à l'intérieur de la Sévérité. Pour le dehors je m'y heurte comme une porte de fer ; mais la porte n'est pas fermée¹²⁵.

Rien n'indique avec certitude que Sartre ait lu les *Souvenirs concernant Jules Lagneau*. C'est fort probable. Il ne fait en revanche pas de doute que pendant qu'Aron cheminait dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Sartre ébauchait sa philosophie de la contingence et de la liberté par une réécriture adossée à Alain du mythe d'Er de Platon. Tout commence donc, chez Sartre aussi, par un mythe, et par un mythe qu'il aura emprunté à Alain. Quoi qu'il ait pu en penser par la suite. Et tout n'aura peut-être continué, comme Frédéric Worms me l'a soufflé un jour de colloque à Rouen, que porté par un autre mythe alinien dont Sartre aura fait son choix original : être Spinoza et Stendhal¹²⁶. Mais de cela nous n'avons encore qu'une compréhension obscure.

123. Voir Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau* [1924], dans *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 719 : « L'idée de la nécessité extérieure ne peut détourner un homme d'exercer sa puissance ; ou bien ce n'est que l'idée abstraite de la nécessité, d'après laquelle nous croyons voir se dérouler toutes choses en leur ordre, et pour ainsi dire le plan de Dieu. Mais cela est imaginaire. L'homme qui pense ainsi oublie son poste singulier, et sa fonction singulière. Et il est naturel qu'en cette contemplation de trop haut [...] on croie impossible de changer quelque chose sans changer les lois. » E. Blondel montre brillamment comment l'interprétation du mythe d'Er se resserre pour Alain dans le rapport qu'il entretenait avec Lagneau. Le mythe d'Er y joue le rôle d'un principe de responsabilisation dans un double contexte théorique et pratique où Alain prend ses distances – dans la fidélité – à l'égard, d'une part, du spinozisme de son maître et, d'autre part, à l'égard de son refus des questions politiques, en particulier en ce qui concerne la guerre (Emmanuel Blondel, « La grande prairie... », art. cité, p. 48).

124. *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, *op. cit.*, p. 732.

125. *Ibid.*, p. 732-734, cité dans Emmanuel Blondel, « La grande prairie... », art. cité, p. 49.

126. Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux...*, *op. cit.*, p. 182, 203 et 225.