

Université
de Liège



 **Université
de Lille**
3 SCIENCES HUMAINES
ET SOCIALES

**De la magie au *magique*.
Conscience, réalité-humaine
et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)**

Gautier DASSONNEVILLE

Thèse de doctorat en philosophie réalisée en co-tutelle
sous la direction de
Grégory Cormann (ULg) et Philippe Sabot (Lille-III)

Composition du jury :

Madame Florence CAEYMAEX
Maître de recherches du F.R.S.-FNRS, Université de Liège

Monsieur Vincent DE COOREBYTER
Professeur, Université Libre de Bruxelles

Monsieur Grégory CORMANN
Chef de travaux, Université de Liège

Monsieur Frédéric KECK
CNRS / Directeur du département de la Recherche au Musée du Quai Branly

Monsieur Daniel GIOVANNANGELI
Professeur honoraire ordinaire, Université de Liège

Monsieur Philippe SABOT
Professeur des Universités, Université Charles de Gaulle-Lille 3

Université
de Liège



**De la magie au *magique*.
Conscience, réalité-humaine
et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)**

*

Tome 1

Gautier DASSONNEVILLE

Thèse de doctorat en philosophie réalisée en co-tutelle
sous la direction de
Grégory Cormann (ULg) et Philippe Sabot (Lille-III)

Composition du jury :

Madame Florence CAEYMAEX

Maître de recherches du F.R.S.-FNRS, Université de Liège

Monsieur Vincent DE COOREBYTER

Professeur, Université Libre de Bruxelles

Monsieur Grégory CORMANN

Chef de travaux, Université de Liège

Monsieur Frédéric KECK

CNRS / Directeur du département de la Recherche au Musée du Quai Branly

Monsieur Daniel GIOVANNANGELI

Professeur honoraire ordinaire, Université de Liège

Monsieur Philippe SABOT

Professeur des Universités, Université Charles de Gaulle-Lille 3

Remerciements

Je remercie mon promoteur, Grégory Cormann, pour son accompagnement du début à la fin de la thèse, attentif aux différentes intensités du parcours. J'ai pu compter à la fois sur ses suggestions aux moments d'arrêt et sur ses sollicitations pour présenter mon travail en phase de conquête.

Je remercie mon directeur, Philippe Sabot, pour sa disponibilité et ses conseils avisés. Je lui suis également reconnaissant pour sa confiance et pour le suivi durant la recherche. J'ai toujours pu bénéficier de reprises, recadrages et de mises en perspectives stimulants pour avancer dans ce travail.

Je tiens à remercier également l'équipe du département de philosophie de l'Université de Liège pour son accueil chaleureux et l'excellente ambiance de travail.

Je remercie tout particulièrement Jonathan Soskin pour la discussion de la Villa Lanna ainsi qu'Hervé Oulc'hen et Alexis Filipucci pour leur aide à la relecture.

Mes remerciements vont aussi aux différentes personnes qui ont contribué à faire vivre cette thèse à l'occasion de colloques, journées d'études ou lors de discussions : Christian Berner, Thierry Capmartin, Chiara Collamati, Ophélie Desmons, Jérôme Englebert, Rafaël Gély, Edouard Jolly, Claudio Majolino, Nathanaël Masselot, Xavier Papaïs, Olivier Patris, Valérie Segond, Timur Urçan.

Je remercie enfin mes proches pour leur soutien et leurs encouragements. Merci à ma mère, à ma sœur et à mes frères pour leurs petits coups de pouce dans la dernière ligne droite. Merci à Jacqueline.

Avant-propos
Philosophie et littérature

« [...] en a fait un sorcier. En un sens, il l'était bien peu de son vivant : quand un type est respectueux, honorable, reconnu, quand il pense bien, ça lui donne le mauvais œil. Les gens autour de lui, perdent leur porte-monnaie ou leur parapluie ; les femmes, en cousant, se piquent, les enfants se font des bosses, les couteaux et les fers à repasser s'aimantent légèrement. Mais ça ne fait qu'empirer quand il passe à l'état de statue. [...]. C'est ainsi qu'on finit par ensorceler. »

Jean-Paul Sartre, manuscrit de *La Nausée*, folio 112, passage biffé.

« J.-P. S. – La littérature consiste à grouper des mots les uns avec les autres : je ne m'occupais pas encore de la grammaire et de tout ça. On combine par l'imagination, c'est l'imagination qui crée des mots comme... “à rebrousse-soleil”. Parmi ces groupes de mots, certains étaient vrais.

S. de B. – On dirait presque du surréalisme. On groupe des mots et puis soudain, ces mots, par on ne sait quelle magie, dévoilent le monde ?

J.-P. S. – Oui, c'était comme ça. En effet, par on ne sait quelle magie, parce que je ne savais pas laquelle. C'était une confiance dans le langage. »

Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*.

« Dans tout écrivain, il y a le côté de l'enfance qui ne vise pas la communication et qui est précisément la création-appropriation [...]. Il y a certainement l'idée magique du mot, qui fait qu'on écrit pour écrire, on crée des mots, on crée du moins des ensembles, on fait un mot comme on peut faire un château de sable quand on est gosse, pour la beauté du château, pas pour être montré [...]. C'est la première démarche de l'écrivain. Je pense qu'on ne serait pas écrivain si on n'avait pas rêvé un moment donné de faire ça. Mais vous ne pouvez pas vraiment écrire, même à quinze ans, sans que ce moment-là se trouve dépassé. Il vient un moment où surgit le rapport. Et alors, petit à petit, l'aspect magique du langage disparaît. »

Jean-Paul Sartre, « L'écrivain et sa langue », *Situations, IX*.

« Mythologie blanche – la métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste. »

Jacques Derrida, *Marges*.

La lecture de Sartre est une « nouvelle forme d'ordalie », pour reprendre l'expression de Patricia Wilson¹, traductrice de *L'Idiot de la Famille* en espagnol. Qu'est-ce à dire ? Il y a, à la lecture de cet auteur, quelque chose de l'ordre du tumulte du fleuve : Sartre a énormément écrit et réécrit, il a noirci des milliers de pages et produit une œuvre-fleuve dans laquelle il faut se jeter pour en éprouver la teneur de vérité. Lire Sartre, c'est se confronter à une *pratique d'écriture* qui opère continuellement par la *déprise* et la *reprise*, en passant du terrain philosophique au terrain littéraire. On connaît le projet de Sartre, qui voulait être à la fois « Spinoza et Stendhal »². À chacune sa propre fin, la littérature devait trouver un relais et un appui considérable dans la philosophie qui lui permettait d'être de son temps, et la découverte de la phénoménologie à Berlin en 1933-1934 fut aussi la reconnaissance de préoccupations et d'une méthode avec lesquelles l'apprenti écrivain et philosophe de la fin des années 1920 allait pouvoir se perfectionner et produire une œuvre, traversée par les tourbillons de forces centripètes et centrifuges. En témoignent, par leur spécificité, le journal autobiographique tenu durant la mobilisation de 1939, véritable laboratoire³ d'où sortira un essai d'ontologie phénoménologique. Il donne à voir sur le vif cette pratique d'écriture en ses différentes opérations de transpositions. Par exemple, lorsque Sartre constate qu'en écrivant *La Nausée*, il pensait mettre au jour un rapport universel de l'homme au temps alors que cela correspondait à son propre rapport, subjectif et singulier, à la temporalité : être capable de poser ce constat, c'est encore pour Sartre la capacité de dégager une arme argumentative et une telle critique de son propre fonctionnement de penser n'est pas perdue car elle se verra reprise et jouée ultérieurement contre Brice Parain à qui il sera reproché de traduire les idées des autres philosophes en son propre langage. De même, dans ce jeu de continuelle réécriture, la découverte d'une formule ou d'une idée sur le mode de la rédaction épistolaire peut parfaitement refaire surface dans le texte philosophique tandis que certaines découvertes philosophiques sont présentées schématiquement dans les lettres. Ainsi, une idée, égrenée dans un texte au passage, peut trouver des développements ultérieurs dans un autre texte et constituer un argument décisif dans un débat central, comme c'est le cas avec la critique de la « philosophie alimentaire », déployée contre l'idéalisme français dans l'article sur « L'Intentionnalité », et déjà présente dans *L'Imagination* lorsque Sartre identifie l'erreur à la base de la mauvaise conception de l'image chez Ribot, lequel considérait en effet la psychologie sur le modèle de la biologie selon l'analogie du rapport de la digestion à ses aliments d'une part, de

¹ Cf. P. Wilson, « *Nuevas formas de ordalia : traducir a Sartre* », texte publié en version allemande sous le titre « *Warum Sartre ?* » pour la deuxième édition de *Lebendiger Sartre*. P. Wilson parle aussi du caractère « alluvionnel » de l'écriture sartrienne.

² S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*, « folio », Gallimard, Paris, 1981, p.182, p.203, p.225 et p.228.

³ Selon le mot de Ph. Lejeune dans *Le Pacte autobiographique*, Le Seuil, Paris, 1995.

la pensée à ses images d'autre part⁴. En ce sens, Alain Flajoliet a pu identifier autant de « pierre d'attente »⁵ et de fonds de réserve dans les travaux philosophiques et littéraires de jeunesse, préludes à l'entrée en phénoménologie grâce à laquelle l'œuvre a pu trouver à se déployer. Une approche génétique des réflexions sartriennes montre combien le penseur a de la suite dans les idées – une continuité marquée jusque dans la rupture et l'arrachement à l'état de sa pensée. Aussi le philosophe et écrivain procède-t-il par nouages et dénouages dans un effort constant pour « penser contre soi-même » dont l'un des effets, François George le remarquait en 1976, est qu'il n'y a pas un thème sartrien que l'on ne puisse suivre avec patience jusqu'au point où il se retourne en son contraire, jusqu'à la possibilité de marquer l'oxymore en parlant d'un « mécanisme de la liberté »⁶ à l'œuvre dans le sartrisme. Cela implique finalement, dans cette nouvelle forme d'ordalie, de se confronter à l'épreuve du feu, aussi bien le feu nourri de l'écriture que le feu croisé des genres. En ce sens, notre travail sur la question du magique chez le premier Sartre – et sur le transfert de conceptualité à l'œuvre dans cette catégorie – nous amène à traquer, au sein même du *corpus* sartrien, ces petits déplacements, ces glissements et ces répétitions par lesquels la pensée crée des effets de sens, et par lesquels le motif prend l'épaisseur d'une idée. En d'autres termes, il s'agit aussi de repérer comment un philosophème se dissémine dans la pratique d'écriture car le régime de pensée sartrien fonctionne sur le mode de la répétition, de la transposition et de la réécriture – ce par quoi l'on voit Sartre penser aussi avec le *bon mot*, la *bonne formule*. Plus largement, Dominick LaCapra fait état d'une dimension cachée qui modèle les vues de Sartre, celle d'une « interaction agonistique » (« *a tense interplay* »)⁷. Selon cette interprétation inspirée de la déconstruction derridienne, « la conscience elle-même peut être regardée comme une analogie du texte. Et la situation avec laquelle la conscience commence, ou le texte plus large dans lequel elle est “toujours-déjà” inscrite, c'est la tradition⁸. » L'auteur interroge ainsi l'interaction agonistique entre des « mouvements unifiant et disséminant » (« *unifying and disseminating movements* ») sur la scène du texte de Sartre dont la vie elle-même constitue une strate d'écriture fascinante qui noue une relation problématique avec les divers registres scripturaux.

⁴ J.-P. Sartre, *L'Imagination*, Puf, Paris, 2010, pp.37-38 (désormais cité : *L'Imagination*) : « Mais de même que les progrès de la physiologie ont fait envisager la digestion comme un tout fonctionnel, de même la psychologie nouvelle doit, à partir des matériaux bruts ou élaborés qui sont seuls conscients, reconstituer l'unité synthétique de l'organe qui les élabore ».

⁵ A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Honoré Champion, Paris, 2009. Voir par exemple, pour les « pierres d'attente » : p.196, n.125 ; p.465, n.113 ; p.476 ; p.482 ; p.520, n.12 ; p.797. Également, p. 483 : Les analyses de l'attitude mystique établies dans le mémoire du Diplôme d'études supérieures de 1927 constituent « une “réserve” capitale d'analyses qui vont alimenter à partir de 1943 l'anthropologie existentielle. »

⁶ F. George (Maugarlonge), *Le concept d'existence. Deux études sur Sartre*, chapitre I, pp.31-90, (1976), Christian Bourgois, Paris, 2005.

⁷ D. LaCapra, *A Preface to Sartre*, Methuen and Co Ltd, Londres, 1979, p.23.

⁸ *Ibid.*, p.24.

C'est dans ce mouvement de « centrement » et de « décentrement »⁹ que le problème de la magie apparaît dans sa composante existentielle, en s'immiscant au point de contact où « philo et vie ne font qu'un »¹⁰, selon le mot de Sartre dans une lettre de 1939 à Simone de Beauvoir. Le *magique* apparaît dans un jeu de miroirs et d'intercessions dans la mesure où l'œuvre de Sartre reflète aussi une époque durant laquelle l'effervescence avait été au surréalisme, à la psychanalyse, à la sociologie et au marxisme. Tendait le miroir à Sartre, Beauvoir témoigne, dans *La Force de l'âge*, de l'influence diffuse de l'avant-garde littéraire et artistique : « Je ne crois pas que le surréalisme ait eu sur nous une influence directe ; mais il avait imprégné l'air que nous respirions. C'était les surréalistes, par exemple, qui avaient mis à la mode la foire aux puces où souvent je passais avec Sartre et Olga mes dimanches après-midi¹¹ ». Et c'est dans le Paris imprégné de cette ambiance merveilleuse que *L'Invitée* installe son intrigue lorsque Françoise et Gerbert se prennent un instant au jeu de la Diseuse de Bonne Aventure. Cependant, là où l'avant-garde avait accueilli la psychanalyse comme moyen de contester les normes sociales et l'étroitesse d'esprit du rationalisme, Sartre et Beauvoir rechignent à donner du crédit au freudisme qu'ils perçoivent comme une mode – *L'enfance d'un chef* en dresse un portrait satirique¹² – dans laquelle l'existence est perçue comme une maladie et le sujet est démis de sa liberté. Il leur faut donc trouver d'autres outils et explorer d'autres moyens pour révéler les dimensions insondables de l'homme, pour accéder à la vérité de l'existence nue.

Une de nos contradictions, c'est que nous niions l'inconscient ; cependant Gide, les surréalistes et malgré nos résistances, Freud lui-même, nous avaient convaincus qu'il existe un « infracassable noyau de nuit » : quelque chose qui ne réussit à percer ni les routines sociales ni les lieux communs du langage mais qui parfois éclate, scandaleusement¹³.

Refusant par principe toute idée d'inconscient, s'il existe quelque part un noyau infracassable pour Sartre, c'est bien dans le fait irréductible de la conscience pour-soi par lequel l'être humain se définit non dans sa totalité mais comme « noyau instantané »¹⁴. Ce sont donc les modalités de cette

⁹ *Ibid.*, p.25.

¹⁰ *Lettres au Castor et à quelques autres*, t.II : 1940-1963, « NRF », Gallimard, Paris, 1983, p.39. Désormais cité LC II.

¹¹ S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*, « folio », Gallimard, Paris, 1960, p.421.

¹² J.-P. Sartre, *L'enfance d'un chef*, dans *Le mur*, « folio », Gallimard, Paris, 1972, pp.180-195. À l'adolescence, Lucien Fleurier découvre les idées de la psychanalyse, s'intéresse au surréalisme et lit Rimbaud et Lautréamont.

¹³ S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*, *op. cit.*, p.169. L'expression « infracassable noyau de nuit », précise Beauvoir en note, est d'André Breton. Précisons qu'on la trouve dans la Préface aux *Contes bizarres* d'Achim von Arnim (1933), illustrés par Valentine Hugo : « De nos jours, le monde sexuel, en dépit des sondages entre tous mémorables que, dans l'époque moderne, y auront opéré Sade et Freud, n'a pas, que je sache, cessé d'opposer à notre volonté de pénétration de l'univers son infracassable noyau de nuit » (A. Breton, *Œuvres complètes*, t.2, p.359, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1988-2008).

¹⁴ EN, p.176.

conscience que le philosophe va explorer en l'interrogeant dans son ouverture initiale au monde, dans son rapport à soi et dans son rapport à l'autre. C'est au cœur d'un jeu complexe de réflexivité, aussi avec son point aveugle, que la subjectivité classique sera mise en question dans une autre forme de psychanalyse, non plus empirique mais existentielle. Ayant lu *L'Âge d'homme* de Leiris en juillet 1939, Sartre justifie la tenue de ses *Carnets de la drôle de guerre* par le désir d'expérimenter sur lui-même les méthodes d'analyse les plus récentes – la psychanalyse, la psychologie phénoménologique, la sociologie et le marxisme – afin de savoir ce que l'on peut en tirer concrètement. Quand Leiris explore la tauromachie, scène vivante du sacré renvoyant au vertige de l'acte amoureux¹⁵, avant de la comparer à la littérature¹⁶, Sartre aménage son existence par la continuelle quête d'une *querencia*¹⁷, soit finalement un *studium* privilégié pour l'exercice quotidien d'écriture. Surface d'inscription et prisme, la pensée sartrienne capte ainsi ce qui se pense de neuf dans l'air du temps et s'exprime dans un langage habité par l'autre. En effet, la langue singulière de Sartre est faite d'empreintes et d'emprunts qui trouvent une homogénéité dans une pensée « toujours recommencée »¹⁸. Peut-être est-ce là une forme de somnambulisme que d'écrire couramment avec les mots des autres, intégrés dans un long songe singulier, avec des références exhibées et d'autres camouflées ; mais quelque chose comme une poésie sartrienne naît dans la rencontre des syntagmes philosophiques et littéraires produisant un jeu de reflets qui *prend* et parfois *surprend* par l'inquiétante étrangeté d'un *déjà-vu*. Nous rencontrons ainsi ce que l'on nomme communément la magie de la littérature, magie des mots et du langage¹⁹. Cette magie de l'art, exploitée par Sartre, est sorcellerie pour ses détracteurs, soucieux de s'extraire ou de ne pas céder à son emprise : « Or prenons garde, écrit Suzanne Lilar, que cette référence à la magie (avec les implications inquiétantes dont Sartre charge ce mot) est déjà recours au magique²⁰. » Pour préciser ensuite :

Car, s'il est vrai que l'homme est un sorcier pour l'homme, peut-être n'existe-t-il pas de plus grand sorcier que Sartre, pas d'univers plus surnoisement magique que celui qui nous attend

¹⁵ Cf. M. Leiris, *Miroir de la tauromachie*, dessins d'André Masson, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 2013. Sartre évoque ce texte dans les *Carnets de la drôle de guerre*, p.574.

¹⁶ Cf. M. Leiris, *L'Âge d'homme* précédé de *De la littérature considérée comme une tauromachie*, « folio », Gallimard, Paris, 1939.

¹⁷ Cf. S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*, *op. cit.*, p.159 : « Contre la désolation de la province, il est bon de se ménager ce que nous appelions, d'un mot emprunté au vocabulaire tauromachique, une *querencia* : un endroit où on se sent à l'abri de tout. »

¹⁸ Selon le mot de Valéry que Sartre aime à reprendre. Voir, par exemple, l'article sur *Moby Dick* d'Herman Melville, dans *Situations I*, Gallimard, Paris, 2010, p.122, ou celui sur « Les mobiles de Calder », dans *Situations III* Gallimard, Paris, 1949, p.309.

¹⁹ Cf. J. Colombel, *Jean-Paul Sartre. Une œuvre aux mille têtes. Textes et débats, Tome 2*, Hachette, Paris, 1986, p.699. Cf. également : R. Goldthorpe, *Sartre. Litterature and theory*, « Cambridge studies in french », Cambridge University Press, Avon, 1986, pp.105-109.

²⁰ S. Lilar, *À propos de Sartre et de l'amour*, « NRF : Idées », Gallimard, Paris, 1967, p.63. On sait assez qu'il ne s'en est pas tenu là et que, par des procédés toujours identiques, c'est en nous envoûtant qu'il prétend nous persuader du danger de l'envoûtement [...]

ici, sous l'apparence faussement rassurante de la chose écrite – pareil au piège de ces plantes carnivores dont la duplicité est de nous masquer, sous l'impassibilité végétale, l'effrayante faculté qu'elles ont de nous happer, de gober, de déglutir, de digérer²¹. »

Il y aurait donc bien chez Sartre cette magie particulière, rendue opératoire par le geste même de sa thématization. Mais d'où ce thème provient-il ? Comment et pourquoi la magie entre-t-elle dans la rhétorique sartrienne ? Quel rôle joue-t-elle dans l'élaboration de sa philosophie et dans son travail littéraire ? En quel sens le *magique* sartrien procède-t-il d'un *devenir existentiel* ?

²¹ *Ibid.*, p.65.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans un article de 1957 intitulé « Les concepts opératoires dans la philosophie de Husserl », Fink pose une distinction – valable chez tous les philosophes créateurs de concepts, mais approfondie pour le compte de Husserl – entre *concepts thématiques* et *concepts opératoires*. Les seconds servent à penser les premiers, à en fixer un contenu objectif ; ils sont l'horizon et la trame par lesquels la pensée philosophique pose ses objets à définir. Selon Fink :

[...] *dans* la formation des concepts thématiques, les penseurs créatifs utilisent *d'autres concepts* et *modèles de pensée*, ils *opèrent* avec des schèmes intellectuels, qu'ils ne portent *pas* du tout à une fixation *objective*. Ils pensent *à travers* certaines représentations de pensée, pour atteindre les concepts thématiques fondamentaux essentiels à leurs yeux. Leur compréhension conceptuelle se meut dans un *champ conceptuel*, dans un *médium conceptuel* qu'ils ne sont eux-mêmes absolument pas capables de prendre en considération²².

La « subjectivité transcendantale » est ainsi reconnue comme le concept thématique fondamental autour duquel s'organisent la thématisation de la « réduction phénoménologique » et l'« attitude naturelle » dans la phénoménologie transcendantale. Des concepts comme la « constitution » ou « effectuation » travaillent quant à eux dans ce que Fink appelle « l'ombrescence opératoire »²³ de la thématisation conceptuelle de la philosophie husserlienne. Si Sartre est bien un « penseur créatif », et nous pensons qu'il l'est, alors sa philosophie devrait se prêter à la distinction des concepts thématiques et opératoires. En ce sens, les concepts emblématiques de *néantisation* et de *mauvaise foi* seraient à comprendre comme des éléments thématiques de sa pensée au moment d'élaborer une ontologie. En revanche, quels sont les concepts opératoires qu'il met en œuvre dans sa philosophie existentielle ? Quel « champ conceptuel » supporte la régionalisation de l'être en en-soi et en pour-soi caractéristique de *L'être et le néant* ? À notre sens, le *magique* constitue un ressort important dans l'élaboration d'une phénoménologie de l'affectivité, et partant, de l'existentialisme. En effet, il intervient dans la spécification de deux modes de conscience, l'émotion et l'imagination, ainsi que dans l'explicitation de la *psychè*. Mais ces identifications les plus connues de son emploi, se réfléchissant les unes les autres, renvoient déjà à un motif de la magie chez Sartre qui entre en jeu de deux manières : il est à la fois disséminé et astucieux. *Disséminé*, il revient fréquemment dans les

²² E. Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », dans *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, trad. par J. Kessler, Millon, Grenoble, 1994, pp.151-152.

²³ *Ibid.*, p.155.

textes à travers un appareillage lexical par lequel l'idée de magie est secondée par ses manifestations expérimentales (sorcellerie, incantation, envoûtement et possession) ou par ses formulations théoriques (« mentalité primitive », « participation mystique »). Et ce champ sémantique de la magie peut déclencher un double régime de compréhension : une première compréhension intuitive de la magie, telle qu'on la rencontre dans les contes et légendes, et telle qu'elle peut ressortir à un emploi emphatique ou métaphorique ; et une seconde compréhension plus discursive, telle qu'elle a une définition spécifique en anthropologie. C'est en ce sens que le motif de la magie est une astuce – et il est d'autant plus astucieux qu'il opère un *retournement méthodologique* : quand, de manière classique, les pouvoirs non réglés de l'imagination et de l'affectivité sur l'esprit ont permis d'expliquer la magie, Sartre procède à l'inverse par une prise en charge de la dimension affective de la conscience intentionnelle qui intègre la magie comme facteur explicatif. La notion de magie est ainsi d'emblée prise dans une mise en abyme où se joue une forme de dialectique du *voir* et du *faire voir* : pour saisir la magie, encore faut-il s'être dégagé de son influence. C'est à plonger dans tout un champ intellectuel comme à dégager différents horizons que la notion de magie rencontrée dans la philosophie sartrienne engage. Quels sont les vecteurs de l'élaboration du magique chez Sartre ? Dans quelle mesure l'idée de magie irrigue-t-elle la pensée de Sartre à la source ?

A / Choix du corpus : enjeux et méthode.

Relire le « premier Sartre » à l'aune de sa « première philosophie », tel pourrait bien être l'analyseur d'un *corpus* qui s'appuie principalement sur les productions philosophiques et littéraires de Sartre entre 1927 et 1948. Par « premier Sartre », on entend usuellement les travaux de psychologie phénoménologiques du milieu des années 1930 grâce à l'acheminement desquels Sartre est venu à l'ontologie phénoménologique de 1943. Des travaux comme ceux de Vincent de Coorebyter ont éclairé la genèse de la phénoménologie sartrienne en retraçant la rencontre avec Husserl à Berlin en 1933-1934 qui a immédiatement donné lieu à une reprise originale dans les articles fondateurs que sont « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » et « La Transcendance de l'Ego ». On sait que la phénoménologie husserlienne a fourni à Sartre des outils et une méthode pour développer des intuitions – l'exigence du concret, la recherche du sens dans la phénoménalité – dont témoignent les premières tentatives littéraires et philosophiques, notamment des textes comme la *Légende de la vérité* et *La Nausée*²⁴. Si le renouvellement de l'interprétation de la philosophie sartrienne, amorcé dans la décennie qui suivit la

²⁴ V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La Nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Bruxelles, Ousia, 2005.

mort du penseur, passait essentiellement par un geste de remontée chronologique, précisément par un retour aux travaux de la période phénoménologique (1934-1943)²⁵, la prise en considération de « la première philosophie » de Sartre poursuit ce geste en puisant dans les écrits pré-phénoménologiques. En élargissant sa lecture aux productions de la fin des années 1920, Alain Flajoliet montre, dans *La première philosophie de Sartre*²⁶, comment l'entrée en phénoménologie s'effectue à partir d'un horizon métaphysique dans lequel un ensemble de vues philosophiques originales est déjà établi. En particulier, l'analyse du mémoire inédit du Diplôme d'Études supérieures défendu par Sartre en 1927 retrouve une théorie de l'imagination assez développée pour constituer un matériel de base réinvesti du point de vue phénoménologique dans *L'Imagination* en 1936 puis dans *L'Imaginaire* en 1940. Un projet philosophique naît dès la fin des années 1920 qu'il s'agit de prendre en considération.

À sonder rapidement la formation philosophique et les influences de Sartre durant cette période, deux éléments convergent vers la question de la magie. D'abord, l'idéalisme français accueille les données de l'anthropologie dans une perspective historico-critique selon laquelle la pensée raisonnable répond d'un mouvement d'universalisation de la connaissance. Figure emblématique de ce courant, Brunschvicg intègre les réflexions de Durkheim et de Lévy-Bruhl dans ses travaux épistémologiques. Des ouvrages comme *L'Expérience humaine et la causalité physique* (1922), *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927) et *De la connaissance de soi* (1931) ménagent chacun une place à la « mentalité primitive » et à la « magie » dans le cadre d'une conception universaliste de l'histoire et de l'homme. Le professeur de la Sorbonne aborde ainsi les données de la sociologie française du point de vue de la théorie de la connaissance et place la mentalité primitive aux antipodes de la pensée positiviste²⁷. La critique sartrienne de « la philosophie alimentaire » de l'idéalisme français est bien connue qui conduit Sartre à célébrer les vertus d'une conception de la conscience qui retrouve le monde dans sa densité²⁸. Fût-ce pour s'en détourner complètement, Sartre rencontre chez Brunschvicg une certaine thématization de la magie.

À l'opposé du surplomb pris par l'idéalisme face à la mentalité primitive, la vogue « primitiviste » qui avait commencé en France au début du siècle dans les milieux culturels, littéraires et artistiques prend un tour nouveau dans le courant des années 1920 avec

²⁵ Cf. R. Barbaras, *Sartre. Désir et liberté*, Puf, Paris, 2005, p.9.

²⁶ A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Honoré Champion, Paris, 2009.

²⁷ L. Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, PUF, Paris, 1922, p.102 : « Ainsi et pour conclure, du point de vue d'un positivisme qui se définirait par la négation stricte de la transcendance métaphysique, la mentalité primitive est aux antipodes de la conception positive. »

²⁸ Cf. L'introduction de V. de Coorebyter dans Sartre, *La Transcendance de l'Ego suivi de Conscience de soi et connaissance de soi*, Vrin, Paris, 2003.

l'autonomisation de l'ethnologie comme discipline à part entière, émancipée des études préhistoriques²⁹. En quête d'une nouvelle conception de l'homme, le surréalisme puise dans le primitivisme une source d'inspiration certaine et contribue à l'effervescence de l'ethnographie. Né en réaction à la guerre qui a montré combien la civilisation occidentale pouvait se révéler destructrice, le mouvement surréaliste a des préoccupations qui rencontrent naturellement le discours de l'ethnologie lorsque celui-ci insiste sur la multiplicité des logiques sociales et met en relief des alternatives à la civilisation européenne au caractère rationaliste, mécaniste, destructeur et aliénant³⁰. Le surréalisme nourrit ainsi ses réflexions de la critique des schémas mentaux et esthétiques imposés par le rationalisme occidental et institue une figure idéale du primitif qui incarne la liberté originelle de l'homme³¹. Les surréalistes trouvent dans l'ethnologie naissante les outils d'une relativisation des valeurs et l'injonction d'un désapprentissage culturel. La valorisation du primitif prolonge la critique des normes sociales, morales et rationnelles qui se veulent le fait du progrès historique et dont Breton entendait se dégager dès le premier *Manifeste du surréalisme*³² en faisant appel aux puissances du rêve et de l'imagination. La revendication de l'anti-conformisme passe par une adhésion à la vie inconsciente de l'esprit et à son expression immédiate dans les jeux de la libre association des idées. Les « secrets de l'art magique surréaliste »³³ indiquent de ne plus recourir au contrôle réflexif des productions littéraires. L'idée de magie est ainsi associée aux pouvoirs créateurs de l'imagination et représente un vecteur privilégié de revalorisation de la vie. De la distance critique de l'idéalisme au désir d'adhésion du surréalisme, deux manières d'appréhender la pensée magique renvoient intrinsèquement au rapport d'un projet théorique à sa vision du rôle de la raison dans le progrès historique. Du poète révolutionnaire au savant universitaire, les recherches de l'ethnologie naissante touchent une large audience et instruisent la notion de magie dans le champ intellectuel. Mais de Durkheim à Lévi-Strauss, la magie qui est d'abord comprise comme *l'autre de* la rationalité est progressivement réévaluée comme une *autre* rationalité. C'est au sein de ce changement d'interprétation qu'il faut ressaisir le transfert de conceptualité, de la magie au magique, opéré par la philosophie sartrienne.

Par l'autre bout de notre *corpus* sartrien (1947-1948), la question du magique sartrien pourrait fournir une pierre de touche au renouvellement du débat entre l'existentialisme et le

²⁹ V. Debaene, « Les surréalistes et le musée d'ethnographie », *Labyrinthe* [En ligne], 12 | 2002, Recherche libre (n° 12), mis en ligne le 12 avril 2006, consulté le 10 septembre 2015. URL : <http://labyrinthe.revues.org/1209>

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ph. Sabot, « Primitivisme et surréalisme. Une synthèse impossible ? », *Methodos* [En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 05 avril 2004, consulté le 16 septembre 2015. URL : <http://methodos.revues.org/109> ; DOI : 10.4000/methodos.109

³² A. Breton, « Manifeste du surréalisme » (1924), dans *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, « Idées », Paris, 1975.

³³ *Ibid.*, p.42.

structuralisme dont sont ressorties les controverses sur la mort de l'homme et la philosophie du sujet. Après *L'être et le néant* en 1943, Sartre revient alors plus explicitement à l'anthropologie au moment où il bute sur le problème de la morale pour lequel il avait annoncé un livre à venir à la fin de l'essai d'ontologie phénoménologique. Pris au cœur du paradigme de la sociologie durkheimienne qu'il travaille de l'intérieur, le philosophe ne trouve pas les ressources nécessaires à l'établissement d'une morale qui le satisfasse tandis que les prémices du structuralisme sont posées, à la même période, avec la publication en 1949 de la thèse de Lévi-Strauss, les *Structures élémentaires de la parenté*³⁴. De manière générale, le philosophe travaille dans l'orbe d'un évolutionnisme latent que les guillemets apposés au terme « primitif » ne parviennent pas à résorber. En associant les figures du primitif, de l'enfant et du rêveur (qui remplace ici le fou) sous la même bannière de la « mentalité magique », Sartre reprend clairement ce que Frédéric Keck reconnaît comme « un *topos* de la littérature des sciences humaines qui culmine dans les années 1930 »³⁵ et auquel Lévi-Strauss apporte une critique définitive au chapitre VII – « L'illusion archaïque » – des *Structures élémentaires*³⁶. En forçant les traits de ce moment philosophique, on peut dire que ce *topos* est tributaire de l'anthropologie de cabinet des premiers représentants de l'École française de sociologie (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl)³⁷. L'anthropologie de terrain commencera à en modifier certaines vues dès le milieu des années 1930 (la « Mission Dakar-Djibouti ») et débouchera sur l'autonomisation de l'ethnologie. Les limites de notre *corpus* sartrien correspondent ainsi à un changement de paradigme méthodologique dans les sciences humaines où l'on passe du travail de l'anthropologue en chambre à celui de l'ethnologue de terrain, et d'une assimilation courante des figures de l'enfant, du fou et du primitif à sa récusation définitive par

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, (1949), Mouton de Gruyter, Paris, 2002.

³⁵ F. Keck, « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », *Methodos*, n°3, 2003, pp. 137-157.

³⁶ Pour l'enjeu de ce chapitre, cf. G. Cormann, « Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty. Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux », *Daïmon, Revista de Filosofia*, n°44, 2008, p.47.

³⁷ L'idée d'un passage d'une anthropologie de cabinet à une ethnologie de terrain mérite d'être nuancée par le fait que l'un des premiers disciples de Durkheim, Robert Hertz, contributeur déterminant pour la naissance de la sociologie religieuse française, avait mené une enquête de terrain. Dans son introduction au recueil posthume *Sociologie et folklore* (« Les Classiques des Sciences humaines », édition numérique en ligne, p.8), la veuve Alice Hertz rappelle avec douceur : « Qu'on permette néanmoins à un témoin de ses jours heureux d'évoquer ce jeune savant, à peine sorti de l'adolescence, absorbé à un tel point par son travail qu'il vécut, pendant des mois et jusqu'à en apprendre la langue, avec les Dayaks de Bornéo, devenus pour lui non pas matière à fiches, mais réalité en chair et en os. Son interprétation des doubles obsèques jaillit, pour ainsi dire, d'un contact direct avec les "primitifs" de là-bas ». Ce témoignage ne manque pas de nous rappeler la manière dont Péguy se moquait amicalement de Mauss en le traitant de boîte à fiches. L'opposition entre « boîte à fiches » et objet d'étude vivant, « en chair et en os », mériterait d'être ressaisie à partir de la méthodologie comparatiste que la sociologie, et la sociologie des religions en particulier, met en œuvre pour atteindre la dimension « sociologique » de la réalité. En ce sens, l'historiographie et l'ethnographie jouent un rôle crucial dans la démarche sociologique, comme en témoignent Hubert et Mauss en ouverture de leur théorie de la magie (Chapitre I, « Historiques et sources »).

Lévi-Strauss en 1949³⁸. Dans ce contexte, il s'agit de lire les travaux du premier Sartre comme le lieu des premières synthèses de Mauss (avant celle de Lévi-Strauss) et de Heidegger (avant celle de Beaufret) où se produisent des effets inattendus, comme par exemple la possibilité d'un débat renouvelé avec la théorie lévi-straussienne de « l'efficacité symbolique » ainsi qu'avec les psychanalyses freudienne et lacanienne³⁹. Nous faisons l'hypothèse que les notions de magie et de magique se nourrissent réciproquement : reprise au vol, dans l'air du temps, extraite de son site initial, l'idée du « magique » féconde la pensée sartrienne et, en retour, le système sartrien apporte un regard sur la question anthropologique et ontologique de la magie. Si cela est vrai, en quel sens la pensée sartrienne pourrait-elle être appréciée comme le canal d'une théorie de la magie encore largement insoupçonnée comme telle ?

B/ Analytique existentielle et anthropologie (Heidegger et Sartre)

C'est à raison qu'Iris Murdoch a qualifié Sartre de « rationaliste romantique »⁴⁰, dans la mesure où le philosophe français avance avec des exigences de clarté héritées de Descartes et avec un refus des abstractions pures et simples au profit du parti pris husserlien du « retour aux choses mêmes » comme effort continu pour saisir le concret à travers la synthèse. On a quelque fois reproché à *L'être et le néant* d'être un *Ersatz* de *Sein und Zeit* de Heidegger où Sartre ne ferait que reprendre, en les déformant, certaines grandes lignes d'analyse heideggeriennes. Peut-être ne se donne-t-on pas les moyens de voir comment Sartre, depuis son héritage cartésiano-husserlien, intègre Heidegger tout en instruisant certaines de ses limites et en proposant des solutions originales. Tel est bien à chaque fois l'enjeu des considérations sur « le déséloignement »⁴¹ (*Entfernung*), sur « l'authenticité » (*Eigenlichkeit*), sur « l'être-avec » (*Mit-Sein*), sur « l'être-pour-la-mort » (*Sein zum Tode*). De manière plus centrale, c'est le concept décisif d'*In-der-Welt-Sein* qui constitue le lieu d'une réappropriation et d'une transformation considérable de la part de Sartre. Dans *L'être et le néant*, il cherche à remédier à l'insuffisance de l'herméneutique heideggerienne qui,

³⁸ C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit., pp.98-113. Cf. F. Keck, « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », art. cit..

³⁹ Cf. G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », dans Ph. Cabestan et J.-P. Zarader (dir.), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011, pp.93-115 ; « Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre. Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen », dans H. Feger et M. Hackela (éds), *Existenzphilosophie und Ethik*, De Gruyter, Berlin, 2012 ; « Émotion et réalité. Remarques à propos d'une anthropologie politique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, volume VIII, n°1 : Le problème de la passivité (Actes n°5), 2012.

⁴⁰ I. Murdoch, *Sartre. Un rationaliste romantique*, (1953), traduction et présentation de F. Worms, Manuels Payot, Paris, 2015. Voir le chapitre 7, « Le romantisme du rationalisme » où l'auteure met en avant une croyance en la raison philosophique et la confiance en la valeur de la relation consciente et désillusionnée à la vérité.

⁴¹ Selon la traduction que donne Sartre.

selon lui, ne prend pas suffisamment en considération le fait que le projet humain ne détermine pas statiquement la configuration du monde mais le modifie à chaque instant. Sartre procède à une refonte de l'être-au-monde heideggerien car il estime que ce n'est pas elle-même que le monde annonce à la réalité-humaine, mais le monde à venir⁴². Il est donc nécessaire de décrire la configuration du monde d'un point de vue non-thétique et dynamique – ce que doit permettre une étude de l'action en générale et l'analyse des catégories cardinales de la réalité-humaine le *faire*, l'*être* et l'*avoir*. Ces trois catégories servent de pivots ultimes à la description des structures générales du pour-soi et de l'en-soi car elles subsument la totalité des conduites humaines. À ce titre, l'ouvrage de 1943 est le lieu où les grandes tendances de la pensée sartrienne, philosophie de la conscience et philosophie de l'action, trouvent ou doivent trouver à s'articuler au sein d'un système ontologique complété et assumé. S'il existe une tension entre une philosophie de l'action assez classique, d'une part, et une philosophie de la conscience définie par le désir, d'autre part, la conséquence tirée de ce constat est que l'authenticité de la liberté sartrienne s'exerce toujours en agissant dans le monde plutôt qu'en lâchant la bride aux affects⁴³. C'est sur ce terrain que les récentes interprétations de *l'Esquisse d'une théorie des émotions* ont trouvé le lieu d'une relecture significative⁴⁴, révélant et assumant l'ambiguïté de la magie de l'émotion sartrienne.

Le problème de la magie pourrait bien être le lieu d'une orientation spécifique de la phénoménologie existentielle française en tant que celle-ci s'est constituée dans un dialogue soutenu avec les sciences humaines⁴⁵, notamment la sociologie, la psychologie et l'histoire, quitte à négliger partiellement ou complètement les injonctions du paragraphe 10 de *Sein und Zeit* dans lequel Heidegger délimite clairement le champ de l'analytique existentielle vis-à-vis des sciences ontiques que sont la biologie, la psychologie et l'anthropologie. En effet, pour Heidegger, l'anthropologie traditionnelle issue de l'Antiquité et du christianisme repose sur une détermination ontique de l'homme selon laquelle celui-ci est, d'une part, un être vivant raisonnable et, d'autre part, cet être fini particulier qui tend à se dépasser. L'anthropologie moderne entremêle ces deux points de vue et, en se dotant du point de départ exposé par la *res cogitans*, participe d'une recherche dont la thématization du *cogitare* masque la question ontologique de l'être du *sum*. La recherche repose

⁴² EN, pp.140-141 : « On voit dans quelle mesure il faut corriger la formule de Heidegger : certes, le monde apparaît dans le circuit de l'ipséité, mais le circuit étant non-thétique, l'annonciation de ce que je suis ne peut être elle-même thétique. Être dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même, mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur. Ce que m'annonce le monde est uniquement "mondain". [Ê]tre-dans-le-monde, pour elle [la réalité-humaine], c'est se perdre radicalement dans le monde par le dévoilement qui fait qu'il y a un monde [...] ».

⁴³ M. Rius, *De Vuelta a Sartre*, Crítica, « filosofía », Barcelona, 2005, p.12, note 9.

⁴⁴ *Repenser l'Esquisse d'une théorie des émotions, Etudes sartriennes 17-18*, sous la direction de Fl. Caymaex, G. Cormann et V. de Coorebyter, Ousia, Bruxelles/Paris, 2015.

⁴⁵ Cf. J.-F. Lyotard, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, « Que sais-je ? », Puf, Paris, 1954.

alors sur les *cogitationes* prises comme allant de soi et, par conséquent, « la problématique anthropologique reste indécise en ses fondations ontologiques décisives »⁴⁶. Par suite, ce défaut ontologique de base entraîne avec lui la psychologie, et la biologie générale n'est d'aucune utilité pour donner une détermination ontologique au *Dasein*. Dans la continuité de ces critiques préliminaires, Heidegger envisage (§11) les ressources éventuelles que fournirait l'interprétation du « *Dasein* primitif » pour accomplir la tâche de l'analytique existentielle dont il est présumé qu'elle doit avoir lieu dans la quotidienneté. Or, affirme Heidegger, « la quotidienneté ne se confond pas avec la primitivité » car elle est un mode d'être du *Dasein* tel qu'il « se meut au sens d'une culture hautement développée et différenciée »⁴⁷. La quotidienneté est donc différente de la description d'un degré primitif comme celui dont l'anthropologie nous livre une connaissance empirique. De plus, le *Dasein* primitif a sa quotidienneté *sui generis* et ses possibilités propres d'être non-quotidien. Certes, la voie d'une analytique du *Dasein* primitif peut trouver une méthode positive dans la mesure où les phénomènes primitifs sont moins recouverts et moins compliqués par une auto-interprétation pré-établie du *Dasein* en question. Néanmoins, si l'ethnologie fournit une somme importante de connaissances sur les primitifs, son entreprise d'enregistrement, de tri et d'élaboration de son matériel mobilise encore des préconceptions et des interprétations du *Dasein*, celui-là même que l'analytique existentielle est censée interroger. « Il n'est nullement assuré, avance Heidegger, que la psychologie quotidienne, la psychologie et la sociologie scientifiques que l'ethnologue met à contribution, offrent la garantie scientifique d'une possibilité d'accès, d'une interprétation et d'une présentation adéquates des phénomènes à explorer »⁴⁸. Le problème repose sur la difficile tâche d'élaborer l'idée d'un « concept naturel de monde » et il ne saurait nullement être résolu grâce à l'abondance et la multiplication des connaissances sur les cultures et les formes de *Dasein* les plus diverses car « un comparatisme ou un typologisme syncrétique ne peut prétendre apporter une authentique connaissance d'essence ; pas davantage qu'il ne suffit de maîtriser le divers en le classifiant pour acquérir une compréhension effective du matériel ainsi mis en ordre »⁴⁹. Cela ne signifie pas que le travail des ethnologues soit nul et non avvenu mais simplement que les données de l'ethnologie sont circonscrites au domaine des connaissances purement ontiques et donc inopérantes

⁴⁶ M. Heidegger, *Être et Temps*, §10, traduction par E. Martineau, édition numérique hors-commerce (avril 2005 pour la dernière modification), p.[49], p.59. Entre crochets, la pagination qui renvoie à l'édition originale, suivie de la pagination de l'édition numérique.

⁴⁷ *Ibid.*, p.[50], p.60.

⁴⁸ *Ibid.*, p.[51], p.60: « L'ethnologie présume déjà une analytique suffisante du *Dasein* comme fil conducteur. Mais comme les sciences positives ne “peuvent” ni ne doivent attendre que se soit achevé le travail ontologique de la philosophie, la poursuite de la recherche s'accomplira non comme un “progrès”, mais comme une *répétition* ontologiquement plus clairvoyante de ce qui aura été ontiquement découvert. »

⁴⁹ *Ibid.*, p.[52], p.60

dans la recherche d'un fil conducteur pour libérer la structure fondamentale de l'être-au-monde. À ce propos, l'auteur de *Sein und Zeit* relate une discussion qu'il a eue avec Cassirer à propos de son interprétation philosophique du *Dasein* mythique : Heidegger note que le plan sur lequel se place la deuxième partie de *Philosophie des symbolischen Formen* (1925) offre effectivement des fils conducteurs plus riches à l'ethnologie mais ne permet pas de répondre à la question de savoir si les fondations de l'entreprise sont elles-mêmes suffisamment transparentes, notamment dans leur recours à l'architectonique et à la systématisme de la *Critique de la raison pure* de Kant. Pour Heidegger, les analyses anthropologiques de Cassirer sont toujours déjà orientées car la conscience mythique est appréhendée à partir des oppositions du rêve et du réveil, de l'imaginaire et du réel, ou du mot et de la chose, soit à partir d'une scission ou d'un défaut introduit par le regard scientifique. Les analyses de Lévy-Bruhl dévoient la recherche philosophique qui cherche à découvrir réellement l'être originaire de l'homme⁵⁰. Pour Heidegger, le *Dasein* qui sous-tend le dévoilement de la subjectivité chez Cassirer reste ontologiquement voilé en sa provenance et en sa direction. La philosophie des formes symboliques développe une analyse qui reste limitée à sa dimension ontique et dépendante d'une ontologie inadéquate, de sorte que seuls les horizons ouverts par la phénoménologie de Husserl et explorés par une analytique existentielle permettent de reprendre la question. En ce sens, Levinas a raison de souligner que toute une philosophie préside aux recherches de Lévy-Bruhl, précisément une sorte d'« empirisme intellectualiste »⁵¹ proche du positivisme, selon lequel la mentalité dite inférieure ne peut être l'objet et le thème que d'une mentalité qui s'en est affranchie, portant sur la première le regard d'une claire raison héritée des Lumières. De ce fait, si la psychologie phénoménologique de l'imagination trouve bien quelques appuis sur les analyses lévy-bruhliennes de la mentalité primitive, alors l'existentialisme sartrien trouverait là sa faute originelle, celle de n'avoir pas réellement coupé les liens avec le niveau ontique de l'analyse existentielle. À moins que ce ne soit ce qui fonde l'originalité de la phénoménologie existentielle de Sartre.

Dans *Être et Temps*, Heidegger tient sa position face au discours ethnologique lorsqu'il s'agit de dévoiler le phénomène de renvoi auquel participent les signes. Ces derniers « sont eux-mêmes d'abord des outils, dont le caractère spécifique d'outil consiste dans le *montrer* »⁵². Le signe – dont le symbole n'est qu'une modalité particulière – est l'outil dans lequel se rencontre, à plus d'un titre,

⁵⁰ S. Jollivet, « À rebours de Davos, Heidegger et Cassirer », dans *Heidegger en dialogue. 1912-1930 : rencontres, affinités, confrontations*, S. Jollivet et C. Romano (éds.), Vrin, Paris, 2009, p.143. L'auteure rappelle que les *Fonctions mentales dans les sociétés primitives* est traduit en allemand en 1921 (*Das Denken der Naturvölker*).

⁵¹ E. Levinas, « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 147, n°4, Octobre-Décembre 1957, pp.556-569.

⁵² M. Heidegger, *Être et Temps*, §17, *op. cit.*, p.[79], p.80.

le phénomène de renvoi. Selon Heidegger, on se tromperait si l'on croyait trouver chez le *Dasein* primitif le moyen d'illustrer, à partir de l'emploi abondant de signes tels que les fétiches et les sortilèges⁵³, le rôle prééminent joué par les signes dans la compréhension du monde, au sein de la préoccupation quotidienne. Au contraire, pour l'homme primitif, le signe coïncide avec le montré, et en cela, l'étude du signe à partir de l'être-au-monde primitif barre la route à l'interprétation du signe en tant que phénomène de renvoi. Chemin faisant toutefois, l'interprétation du primitif a indiqué en négatif la voie de l'interprétation de la *Vorhandenheit* et si la compréhension de l'être est constitutive du *Dasein* et du monde primitifs, alors son élucidation est d'autant plus urgente⁵⁴. Malgré ses réticences envers la possibilité de considérer que l'ethnologie puisse servir à découvrir le *Dasein* originel, Heidegger reconnaît que le *Dasein* primitif parle directement à partir de l'identification aux phénomènes naturels et que sa « conceptualité malhabile et grossière à notre point de vue peut être féconde pour un dégagement authentique des structures ontologiques »⁵⁵. L'avantage que le phénomène primitif pourrait présenter dans la recherche ontologique est qu'il est moins recouvert par des couches d'auto-interprétation. Heidegger critique plus les préjugés véhiculés dans le regard porté par l'ethnologue sur le primitif que la possibilité d'interroger la donation du phénomène chez le *Dasein* primitif. La tâche de l'ontologie fondamentale impliquant la destruction de l'histoire de l'ontologie, elle a plus à perdre qu'à gagner dans une prise en compte des formes de la primitivité ressaisie par l'ethnologie. Loin d'éviter tout recours aux connaissances empiriques sur l'homme, Sartre en prend, quant à lui, son parti. Il les met en regard avec ses analyses philosophiques, soit qu'il leur demande de jouer un rôle de preuve factuelle, soit que le point de vue plus essentiel qu'il développe permette d'expliquer les faits. Sartre prend ainsi le parti de la fécondité de la conceptualité brute de ce que Heidegger désigne comme la primitivité pour y puiser des ressources herméneutiques.

De ce point de vue, la réflexion sur la signification ontologique de la possession fournit un moment d'explicitation méthodologique quant à la manière dont Sartre fait usage des données de l'ethnologie. En effet, dans les *Carnets de la drôle de guerre*, notre auteur se livre à l'exercice d'une description phénoménologique de « l'acte d'appropriation et de la situation de propriété »⁵⁶. Ayant

⁵³ « *Fetisch und Zauber* » écrit Heidegger. *Zauber* désigne le sort, le sortilège, le charme, l'envoûtement, ou encore l'ensorcellement. *Zauberei*, « la magie », devient *zauber*, « magique », sous sa forme adjectivale.

⁵⁴ M. Heidegger, *Être et temps*, §17, *op. cit.*, p.[82], p.84 : « Si cependant il demeure vrai qu'une compréhension de l'être est constitutive du *Dasein* et du monde primitifs, alors le besoin ne s'en fait que plus vivement sentir d'élaborer l'idée "formelle" de la mondanéité, autrement dit d'un phénomène qui soit modifiable en un sens tel que tous les énoncés ontologiques qui prétendent que, dans tel contexte phénoménal prédonné, quelque chose *n'est pas encore* ou *n'est plus* ceci ou cela, puisse recevoir un sens phénoménal *positif* à partir de ce que cette chose *n'est pas*. »

⁵⁵ *Ibid.*, p.[51], p.60.

⁵⁶ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre Septembre 1939-Mars 1940*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, édition publiée sous la direction de Jean-François Louette, avec la collaboration de Gilles

dégagé la distinction générale de l'en-soi et du pour-soi, d'une part, et ayant défini le manque comme le rapport premier de la conscience au monde et reconnu le désir particulier comme une spécification du désir de monde, d'autre part, Sartre se trouve justifié à accéder au sens primaire de la propriété. Que veut dire posséder un objet ? Qu'est-ce que la possession ? C'est parce qu'il rejette les significations sociales et juridiques de la propriété comme des déterminations secondaires que le phénoménologue doit trouver une nouvelle voie d'accès au sens fondamental du posséder en tant que tel. « Or, je remarque, écrit Sartre, que, dans cette question comme en tant d'autres, la magie peut nous guider. »⁵⁷ C'est ainsi qu'il passe en revue différents faits anthropologiques où la question de la possession entre en jeu : la possession par les esprits, les rituels d'inhumation, la hantise. Les superstitions et les religions présentent elles-mêmes la propriété sous un certain aspect, à savoir précisément comme « un prolongement de l'être du propriétaire »⁵⁸.

Il serait vain d'objecter que les superstitions n'ont pas de fondement. Elles ont au contraire leur fondement dans la réalité-humaine. Toute superstition, toute croyance magique, si elle est interrogée comme il faut, révèle une vérité sur la réalité-humaine car l'homme est par essence un sorcier. Tout ceci a été dit déjà mais ce qui nous intéresse, nous qui avons déjà distingué l'en-soi du pour-soi, c'est que la propriété est le prolongement du pour-soi dans l'en-soi⁵⁹.

Tout comme l'anthropologie ressaisit les croyances et les pratiques magiques, apparemment incohérentes et absurdes, du point de vue de leur utilité pratique, Sartre considère que la superstition est une conduite significative de l'homme. Le philosophe remarque toutefois que ces faits requièrent une certaine méthode d'investigation. Ce qu'il faut dégager, c'est le sens d'une conduite en tant que celle-ci renvoie à une totalité signifiante. La magie doit donc être *interrogée sur* la réalité-humaine et *pour comprendre* la réalité-humaine. La superstition et la croyance à la magie seront ainsi appréhendées comme des *vérités* prochaines de la réalité-humaine. Leur caractère superstitieux et infondé renvoie justement à la réalité-humaine en tant que son être-au-monde repose toujours-déjà sur une compréhension pré-ontologique mais aussi en tant que son être est en question dans son être. La croyance magique demande un travail interprétatif pour devenir le révélateur de la réalité-humaine dans sa vérité profonde. La magie indique quelque chose au-delà d'elle-même. En prenant la magie comme « guide », comme « fil conducteur » dirait Heidegger, Sartre prend le contre-pied des prescriptions données dans *Être et Temps* vis-à-vis du *Dasein* et du monde primitifs, et précisément vis-à-vis du phénomène de renvoi joué par les signes. Tout se passe comme si Sartre

Philippe et de Juliette Simont pour la Bibliothèque de La Pléiade, NRF, Paris, 2010, p.526. Désormais cité : CDG.

⁵⁷ *Ibid.*, p.527.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibid.*, pp.527-528.

évacuait les précautions de Heidegger pour n'en retenir que le premier mouvement de reconnaissance de la spécificité de la *Primitivität* comme mode de la compréhension, peu ou pas explicitée, sans médiation⁶⁰. En l'occurrence, Heidegger affirme l'immédiateté du *Dasein* primitif au système signitif qu'il mobilise et à travers lequel se révèle son être-au-monde. Autrement dit, le monde primitif, structuré par le mythe et par la magie, est toujours-déjà ouvert à une compréhension du *Dasein* dans laquelle de l'étant fait encontre comme « à-portée-de-la-main » et comme « sous-la-main ».

Si éloignée que demeure encore d'un concept ontologique proprement dit la différence entre existence et réalité, et même si le *Dasein* comprend de prime abord l'existence comme réalité, il n'est pas seulement « sous-la-main », mais, fût-ce en une quelconque explicitation mystique et magique, il s'est à chaque fois déjà compris : sans quoi il ne vivrait point dans un mythe, il ne se préoccuperait point, par le rite et le culte, de sa magie⁶¹.

Si la recherche fondamentale à laquelle se livre Heidegger se méfie du caractère prétendument originel de la pensée primitive, le *Dasein* primitif n'est pas pour autant rendu complètement muet et son rôle d'indicateur de phénomènes primaires est reconnu à condition de revenir vers lui à partir de l'analytique existentielle⁶².

C/ Les traces de *La Psychè*.

Contrairement à Heidegger, la méfiance envers le psychologisme n'a jamais conduit Sartre à refuser d'interpréter les données de la psychopathologie et de l'anthropologie. Bien au contraire, Sartre questionne expressément différents types de conscience empiriques (l'artiste, le savant, le mystique) ainsi que des cas cliniques (le schizophrène, l'obsédé, l'halluciné, l'hystérique). Comme les *Carnets de la drôle de guerre* nous l'apprennent, Sartre avait entrepris en 1937 la rédaction de tout un traité de psychologie phénoménologique d'inspiration husserlienne, intitulé *La Psychè*. Face à une série d'impasses, il finit par en abandonner l'entreprise mais en tire un fragment qu'il publie sous le titre de *Esquisse d'une théorie des émotions* en 1939. Il y dégage la signification de l'émotion en montrant comment s'émouvoir, c'est adopter une conduite magique, c'est-à-dire une

⁶⁰ Heidegger, *Être et Temps*, §17, p.[81], p.83 : « Assurément l'institution des signes qui est à la base d'un tel emploi [des fétiches et des sorts] ne s'accomplit pas dans une intention théorique, ni par le moyen d'une spéculation théorique. L'emploi des signes demeure alors complètement intérieur à un être-au-monde "immédiat". »

⁶¹ *Ibid.*, §63, p.[313], p.243.

⁶² *Ibid.*, §49, p.[247], p.199 : « L'interprétation existentielle de la mort est antérieure à toute biologie et à toute ontologie de la vie. Mais elle n'est pas moins fondatrice pour toute investigation biographico-historique et ethnologico-psychologique de la mort. [...] [L]es conceptions de la mort chez les primitifs, leurs conduites à l'égard de la mort dans la sorcellerie [*Zauberei*] et le culte, éclairent primordialement la compréhension du *Dasein* – de ce *Dasein* dont l'interprétation a déjà besoin d'une analytique existentielle et d'un concept correspondant de la mort. »

conduite qui « n'est pas *effective* »⁶³. Aussi la conduite émotionnelle ne se déroule-t-elle pas sur le même plan que les autres conduites, et cela conduit Sartre à décrire le monde spécifique de la magie de l'émotion. Cela le conduit à faire deux annonces de développements ultérieurs à propos d'une structure existentielle et magique du monde, d'une part, et à propos de la magie du visage comme conscience altérée, d'autre part⁶⁴. Ce double renvoi indique l'importance que revêt le magique au moment de l'élaboration de *La Psychè* et dont le court texte de 1939 intitulé « Visages »⁶⁵ semble être le développement – du moins son remaniement – annoncé sur le sens magique du visage. L'idée que Sartre explore dans ces pages est celle de la magie originelle dans laquelle les relations humaines prennent place. Sartre médite l'idée d'une sorcellerie innée au monde humain en faisant « une eidétique de la figure humaine »⁶⁶, soit qu'elle est une « conscience dégradée »⁶⁷, soit qu'elle est « la transcendance visible »⁶⁸. C'est pourquoi, lorsqu'il écrit à nouveau dans les *Carnets* que « l'homme est par essence un sorcier », Sartre ne s'y arrête pas et précise que *tout cela a déjà été dit*. Indice de l'insistance d'une question rencontrée par Sartre, tout se passe comme si le fait de reconnaître la magie comme une vérité humaine ne devait cependant pas recouvrir le phénomène lui-même. Cela signifie que la recherche ne doit pas s'arrêter au moment où la magie humaine est mise au jour mais doit acheminer vers l'exposition de structures essentielles et permettre d'en comprendre les rapports. Au vrai, *L'être et le néant* n'insiste plus sur ce point et l'analyse de la possession reprend les données anthropologiques qui justifient l'interprétation de l'acte appropriatif comme un acte symbolique mais se tait sur le rôle de guide de la magie humaine⁶⁹. Peut-être Sartre prend-il acte des prescriptions de Heidegger sur le rapport qu'une interprétation ontologique fondamentale doit entretenir avec la « primitivité » ? Nous faisons plutôt l'hypothèse que la catégorie du magique jouait un rôle déterminant dans *La Psyché* et que Sartre, jugeant cette étude insatisfaisante, finit par abandonner le rôle de la magie comme guide interprétatif dans son ontologie phénoménologique. À moins que ne soit à camoufler ou à convertir les effets des analyses du magique que Sartre dégage son ontologie phénoménologique ?

⁶³ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Livre de Poche, Paris, 2009, p.81. Désormais cité : ETE.

⁶⁴ ETE, pp.107-108.

⁶⁵ J.-P. Sartre, « Visages », dans *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, présentation par Michel Contat et Michel Rybalka, NRF, Gallimard, Paris, 1970, pp.560-564.

⁶⁶ M. Contat et M. Rybalka, Présentation de « Visages », dans *Les Écrits de Sartre, op. cit.*, p.75.

⁶⁷ ETE, p.108.

⁶⁸ J.-P. Sartre, « Visages », dans *Les Écrits de Sartre, op. cit.*, p.564.

⁶⁹ À considérer le statut des écrits philosophiques de Sartre, on remarquera que les noms de Lévy-Bruhl et de Mauss n'apparaissent que dans les textes non publiés du vivant de Sartre. De *L'être et le néant* aux *Cahiers pour une morale*, R. Kirchmayr thématise comme geste de générosité la restitution du nom de Mauss dans les analyses du *potlatch* – ce que le statut de posthume des écrits de 1947-1948 demanderait justement de relativiser. Cf. R. Kirchmayr, « Don et générosité, ou les deux chances de l'éthique » in *Écrits posthumes de Sartre II*, éd. J. Simont, Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, Vrin, Paris, 2001.

Si la lecture de Heidegger par Sartre est anthropologisante, comme cela a souvent été souligné depuis la querelle de l'Humanisme, cela n'empêche pas que son interprétation de la réalité-humaine suive la nécessité du décrochage du plan ontique pour interroger l'être pour lequel l'être est en question dans son être. C'est en ce sens Sartre élabore une critique de la notion d'espèce humaine :

La méthode de Heidegger et de ceux qui peuvent venir après lui est la même au fond que celle de Descartes : interroger la nature humaine avec des méthodes propres à la nature humaine elle-même ; savoir que la nature humaine se définit déjà par l'interrogation qu'elle formule sur elle-même. Seulement, d'un seul coup nous posons non l'esprit, non le corps, non le psychique, non l'historicité, non le social ou le culturel, mais la condition humaine en tant qu'unité indivisible, comme objet de notre interrogation. L'erreur de l'idéalisme est de poser l'esprit d'abord. L'erreur du matérialisme et de tous les naturalismes est de faire de l'homme un être naturel. [...] Contre cela, établir la réalité-humaine, la condition humaine, l'être-dans-le-monde de l'homme et son être-en-situation⁷⁰.

Sartre se donne l'être-dans-le-monde comme point de départ concret pour penser la réalité-humaine tandis que Heidegger devait mettre au jour cette structure que la tradition philosophique avait obstrué. Mais une fois l'*In-der-Welt-Sein* éclairé, les différentes données recueillies sur la réalité-humaine prise dans sa facticité peuvent être ramenées à une modification de l'être-à... originaire⁷¹. Ce qui est atteint avec l'être-au-monde, c'est une limite pathétique et irrationnelle de la condition humaine. C'est dans cette limite que l'erreur et l'illusion sont encore des manières de se tenir auprès de l'étant. On se demandera alors comment « l'herméneutique de l'existence »⁷² accueille la magie originelle de l'homme.

De la pensée magique à la conscience magique, nous suivrons, dans une première partie, le fil d'une double thématization : celle de la notion de magie dans le champ des sciences humaines au début du XX^e siècle et notamment dans l'anthropologie française de l'entre-deux-guerre ; et celle de la catégorie du magique chez le premier Sartre. Un premier mouvement consistera à montrer comment s'opère la problématisation de la magie au sein d'un héritage évolutionniste et associationnisme en discussion. Or, le problème de l'imagination par lequel Sartre entre en philosophie s'inscrit lui-même dans une démarche de radicalisation de la critique portée à la psychologie associationniste. La découverte de la phénoménologie dans les années 1930 joue en

⁷⁰ CDG, p.299.

⁷¹ M. Heidegger, *Être et Temps*, §13, *op. cit.*, p.[62], p.68.

⁷² ETE, p.22.

quelque sorte le rôle de centrifugeuse dans l'opération sartrienne d'élimination des résidus associationnistes. Mais, insistons-y, la coupure phénoménologique opérée dans le champ de la philosophie psychologique française se produit à l'occasion d'une véritable continuité et reprise des préoccupations du jeune Sartre dès la fin des années 1920. Au plus près du fil de la problématisation sartrienne de l'imagination, le motif de la magie permettra de révéler un geste qui ne sera pas peut-être pas tant une coupure qu'un nouage théorique. Une symptomatologie de la conscience magique montrera comment Sartre investit les descriptions de la pensée magique que la rationalité constituante des sciences humaines tendait à considérer en cherchant à la surplomber. De ce point de vue, l'appréhension sartrienne du magique constitue un revirement d'un mouvement de rationalisation de l'occultisme et du spiritisme dont la théorisation de la suggestion, à travers les débats passionnés sur l'hypnose et l'hystérie, est le signe probant. En quel sens l'acception sartrienne d'une conscience magique ressort-elle d'une volonté de sortie du paradigme positiviste ?

Dans un second temps, une lecture conjointe des psychologies phénoménologiques de l'imagination et de l'émotion nous conduira à l'ontologie phénoménologique. Au tournant de 1940, le réaménagement radical de la conscience par Sartre se prolonge dans un questionnement global sur l'existence humaine que la philosophie heideggerienne permet de penser comme réalité-humaine. En effet, les psychologies phénoménologiques de l'imagination et de l'émotion font signe vers l'ontologie et indiquent une anthropologie phénoménologique dans laquelle la réalité-humaine est une *contradiction insurmontable*. La thématization de la grande fonction néantisante de la conscience est accompagnée par celle de la mauvaise foi. Repartant de l'idée que l'homme est un sorcier pour l'homme, c'est-à-dire pour autrui et pour lui-même, la magie est le théâtre d'une aliénation de la réalité-humaine. Comment le motif de la magie, dégagé pour critiquer le modèle explicatif de la psychanalyse, d'une part, et pour dénoncer certains procédés littéraires et les conceptions de l'homme qui en ressortent, d'autre part, continue-t-il à éclairer la compréhension sartrienne de l'existence ?

Pour approfondir cette question, nous ressaisirons la *compréhension préontologique* qui préside à l'ontologie phénoménologique. Nous verrons le rapport à l'espace que la néantisation engage afin de restituer ce qui, du monde, constitue une structure magique. Ces analyses trouveront leur aboutissement et leur sens dans la reprise de ce que nous appellerons la *dépossession originare* comme structure essentielle de l'être-dans-le-monde. C'est en révélant la coloration magique de ce seuil ontologique que notre parcours général trouvera un point d'accomplissement – conscience, réalité-humaine, être-dans-le-monde : trois points de vue pour relire le premier Sartre, depuis sa première philosophie, à l'aune du magique.