

Gautier Dassonneville

Du *topos* à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Gautier Dassonneville, « Du *topos* à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne », *Methodos* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 08 juin 2015, consulté le 14 septembre 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4208> ; DOI : 10.4000/methodos.4208

Éditeur : Savoirs textes langage (UMR 8163)
<http://methodos.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :
<http://methodos.revues.org/4208>

Document généré automatiquement le 14 septembre 2016.

Les contenus de la revue Methodos sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Gautier Dassonneville

Du *topos* à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne

« [L'homme sain, adulte et civilisé] est invité à s'examiner sans complaisance, à redécouvrir en lui-même toutes sortes de fantasmes, de rêveries, de conduites magiques, de phénomènes obscurs, qui demeurent tout-puissants dans sa vie privée et publique, dans ses rapports avec les autres hommes, qui laissent même dans sa connaissance de la nature, toutes sortes de lacunes par lesquelles s'insinue la poésie' ».

Merleau-Ponty, *Causeries*, IV (1948)

1 Dans un article intitulé « Les concepts opératoires dans la philosophie de Husserl », Fink pose une distinction 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 définir². Fink reconnaît la réduction phénoménologique et l'attitude naturelle parmi les concepts thématiques de la philosophie husserlienne tandis que le concept de description en étaye le champ conceptuel dans lequel opèrent ces thèmes. Cet exercice de distinction se prête aisément à la créativité d'un Sartre, dont la reprise de la méthode phénoménologique s'est polarisée autour de l'intentionnalité husserlienne et de la transcendance heideggérienne tout en redéployant une philosophie originale. Aussi reconnaissons-nous volontiers le cogito pré-réflexif, la néantisation et la mauvaise foi parmi les concepts thématiques autour desquels s'organise la pensée du premier Sartre à son aboutissement. En revanche, quels sont les concepts opératoires mobilisés dans la mise en œuvre de sa version existentialiste de la phénoménologie ? Quel champ conceptuel supporte ou articule la régionalisation de l'être en en-soi et en pour-soi, caractéristique de l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant* ?

2 À notre sens, le concept de magique constitue un ressort important dans l'élaboration sartrienne d'une phénoménologie de l'affectivité³, et par suite, de sa philosophie existentielle. En cherchant à dégager le sens général du magique chez Sartre, Vincent de Coorebyter circonscrit quatre plans sur lesquels celui-ci intervient mais conclut de cette recension à un « sens précis et péjoratif⁴ », barrant notamment la route à son rôle dans l'interprétation du pour-autrui. Toutefois, ces différents usages de l'idée de magie nous semblent au contraire être l'indice du rôle opératoire d'un concept à la fois disséminé et astucieux. Disséminé, le magique revient fréquemment dans les textes en s'armant d'un petit appareillage lexical par lequel il se trouve secondé à la fois par ses manifestations expérimentales (la sorcellerie, l'incantation, l'envoûtement, la possession) et par ses formulations théoriques (la mentalité primitive, la participation mystique). Se déploie ainsi un champ sémantique de la magie à même de 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 métaphorique ; et une seconde compréhension, plus discursive, qui s'appuie sur les éléments d'une théorisation de la magie dans les sciences humaines. 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 double retournement méthodologique. D'abord, Sartre assume un premier geste qui consiste, pour le dire avec Grégory Cormann, à « retourner la méthode anthropologique vers sa propre société, et au sein de celle-ci vers la conscience dite “normale” »⁵. Ensuite, cette inversion est redoublée par une défocalisation de la question de la magie. 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 : il prend en charge la dimension affective de la conscience en en ramenant les limites d'intelligibilité à la magie inhérente à sa constitution. Si la magie est mobilisée en premier lieu comme une référence commode et en vogue – « *a ready-made label* » dira Günther Anders⁶ –, reste que par un effet de retour, par un *feed-back*, le magique devient un

champ conceptuel opératoire capable de féconder le système sartrien de l'intérieur. Tout en constituant une ligne de pénétration théorique, le magique se complexifie dans les marges de la pensée sartrienne.

3 Aussi l'approche sartrienne de la magie s'inscrit-elle dans un contexte intellectuel pour lequel l'analogie entre la pensée du primitif, celle de l'enfant et celle du fou est un lieu commun pour cerner un fonctionnement affectif et irrationnel de l'esprit. Sartre n'échappe pas à cette analogie, dans l'air du temps, que l'on retrouve littéralement sous sa plume en 1947, dans sa critique littéraire du roman de Blanchot, *Aminadab* :

« Le fantastique offre l'image inversée de l'union de l'âme et du corps [...] et pour penser cette image nous ne pouvons user d'idées claires et distinctes ; il nous faut recourir à des pensées brouillées, [...] en un mot nous laisser aller en pleine veille, en pleine maturité, en pleine civilisation, à la "mentalité" magique du *rêveur*, du *primitif*, de *l'enfant*. »⁷

4 En associant les figures du primitif, de l'enfant et du rêveur (qui remplace ici le fou⁸) 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 1930⁹ », auquel Lévi-Strauss apporte une critique définitive au chapitre intitulé « L'illusion archaïque », dans les *Structures élémentaires de la parenté* publiées en 1949. De ce point de vue, de Durkheim à Lévi-Strauss, la notion de magie dans l'École française de sociologie passe progressivement du statut de *l'autre* de la rationalité à celui d'*autre* rationalité, suivant une lente liquidation du préjugé évolutionniste hérité du positivisme et de l'anthropologie anglaise. En débat avec l'anthropologie de son temps, les différents courants de la psychologie – notamment la psycho-pathologie, la psychologie de l'enfant et la psychanalyse – ont alimenté cette littérature au sein de laquelle la référence commune à la primitivité, à l'enfance et à la folie a servi de modèle théorique. Formé à l'école de la psychologie philosophique française¹⁰ à la fin des années 1920, Sartre est directement en contact avec cette littérature qui voit dans la pensée magique le produit de l'affectivité et de l'irrationalité. Mais c'est justement contre la psychologie traditionnelle que le jeune philosophe fait ses armes, en trouvant lors son séjour à Berlin en 1933-1934 les moyens d'un dépassement radical grâce à la phénoménologie. En contrepartie, sa culture psychologique lui permet de faire un usage original de la phénoménologie et la manière dont il mobilise l'idée de magie dans sa psychologie phénoménologique nous semble représentative de ce biais théorique.

5 Afin de mesurer les effets d'un tel transfert de conceptualité, nous serons d'abord sensibles à une certaine communauté d'allures de différents types de conscience apparentée à la pensée magique, avant de prendre acte de la coupure phénoménologique opérée par Sartre, ouvrant la voie à un décrochage existentiel. Dans un second temps, nous verrons comment la dimension magique de la conscience doit être appréciée comme le corollaire irréductible de la vie psychique. Enfin, nous nous intéresserons aux questions de l'intersubjectivité et de la possession, au sein desquelles le concept de magique continue à être actif tout en s'effaçant apparemment de la lettre du texte. L'ambition de cet article serait ainsi de proposer une cartographie du magique comme un champ conceptuel opératoire cohérent, dans lequel les différents niveaux d'appréciation trouvent à s'articuler.

I. Le *topos* de la conscience magique : la confusion du réel

1. Captivité et vie crépusculaire de la conscience

6 Dans la *Transcendance de l'Ego*, Sartre reconnaît le caractère inintelligible du lien qui unit la conscience pure à ses éléments psychiques. L'analyse du lien poétique qui relie l'Ego à ses états relève différentes nuances de ce lien selon les « différentes consciences (prélogiques, enfantines, schizophrénique, logiques, etc.) »¹¹. En établissant cette variation, Sartre valide l'unité de nature qui unifie ces différents types sur un même « fonds d'inintelligibilité »¹² irrémédiable. La théorie de la transcendance de l'Ego est candidate à trouver « le sens profond de la "participation" »¹³ et se place ainsi sous le coup d'une discussion avec l'anthropologie de Lucien Lévy-Bruhl, dont Frédéric Keck a récemment montré combien ses thèses ont exercé une influence sur les trois grands courants philosophiques du XX^e siècle

- (phénoménologie, philosophie analytique, structuralisme). Témoignage de cette influence, une lettre de Husserl à Lévy-Bruhl revient sur le problème de l'incommensurabilité de l'expérience : le phénoménologue et l'ethnologue ont à décrire une expérience qui se définit par une altérité radicale et dont la transcription même est sujette à la déformation par les cadres de la pensée qui la recueille. À cet égard, Frédéric Keck montre que face à cette « aporie de la compréhension ou de l'empathie », à savoir l'impossibilité de « décrire la croyance en tant qu'elle est vécue par le sujet qui y croit », « la solution est de décrire un ensemble varié de croyances afin de voir apparaître une communauté d'allures dans la façon qu'a la croyance de se reporter au monde »¹⁴. Dans la perspective où la croyance est conscience (de) croyance, Sartre fait jouer la variation de différents types de conscience : à partir d'exemples et de comparaisons, une figure sartrienne de la conscience magique se dessine autour d'une communauté d'allures où le régime de la conscience irréfléchie est mis en évidence par ses manifestations concrètes.
- 7 Une lecture croisée de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* et de *L'Imaginaire* nous permettra dans un premier temps de saisir comment le psycho-phénoménologue fait varier différents modes de la conscience affective et irrationnelle autour du primitif et du pathologique (afférent ici uniquement à la santé mentale). En ligne de fond, l'enfant articule ces deux pôles à partir de la lecture de Piaget¹⁵, qui transpose un mode de pensée éminemment social à une configuration individuelle. En effet, dans *La représentation du monde chez l'enfant*, ce dernier définit la pensée enfantine à partir des notions de participation et de magie, conformément aux définitions qu'en a données Lévy-Bruhl dans son anthropologie. La participation désigne le lien que la pensée primitive pose entre deux êtres ou deux phénomènes sur lequel elle fonde une identité partielle ou une influence étroite malgré l'absence de contact spatial ou connexion causale intelligible. La *magie*, quant à elle, renvoie à l'usage que la pensée primitive croit pouvoir faire des relations de participation pour modifier la réalité. Piaget s'autorise de ces concepts pour caractériser le réalisme enfantin dont un des traits saillants est la « tendance spontanée et immédiate à confondre le signe et le signifié, l'interne et l'externe, ainsi que le psychique et le physique »¹⁶. Incapable d'effectuer les opérations basiques de différenciation du moi et du non-moi, la pensée enfantine se caractérise par la confusion du produit de son intériorité avec le réel. Les concepts de magie et de participation ont donc déjà subi la transposition à l'individu lorsque Sartre les mobilise.
- 8 Aussi l'étude de l'imagination est-elle l'occasion privilégiée pour Sartre de rencontrer ce qu'il désigne comme différents « modes participationnistes de la pensée¹⁷ ». Pour commencer, en identifiant la famille de l'image, le phénoménologue rassemble les images sensibles et les images mentales sous le coup d'une même théorie de l'imagination et il découvre le fondement irrationnel de la conscience imageante au cours de l'analyse de l'image-portrait, où il prend l'exemple d'un portrait de Charles VIII, dans lequel on rencontre la synthèse irrationnelle, difficilement exprimable, de la présence *et* de l'absence du souverain¹⁸. L'analyse du rapport primitif au portrait fait ainsi écho à un passage des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*¹⁹ où Lévy-Bruhl relate l'anecdote d'un missionnaire en Nouvelle-Guinée : alors qu'un village entier fut frappé d'une épidémie, les primitifs incriminèrent le portrait de la reine Victoria que le missionnaire exposait dans sa maison. L'attitude des primitifs vis-à-vis des portraits, prompts à en faire les supports de la magie noire, s'explique selon Sartre par le lien d'émanation posé entre l'image et le modèle : l'original a la primauté ontologique et s'incarne dans l'image. Ce mode de pensée primitif est au fondement de toute visée imageante d'une personne représentée : c'est la personne en chair et en os que je vois dans le portrait, non la toile, les pigments de peinture et les coups de pinceaux. Sartre reconnaît ainsi que la structure de l'image est restée irrationnelle et que la civilisation, dans son rapport à l'image comme dans son rapport au monde en général, « s'est bornée à faire des constructions rationnelles sur des assises prélogiques »²⁰. À travers cette opposition d'une infrastructure irrationnelle et d'une superstructure rationnelle²¹, le phénoménologue est attentif à une sorte de pensée archaïque exprimée dans les modes de visée originaires de la conscience intentionnelle. Mais loin d'être opposées dans un rapport évolutif, la conscience irrationnelle sous-tend la conscience rationnelle comme sa possibilité toujours imminente.

Sartre met en avant la persistance de la mentalité primitive chez le civilisé, car celle-ci renvoie à une dimension essentielle de toute conscience. Aussi le phénoménologue se garde-t-il de l'approche évolutionniste, et lorsqu'il rattache l'affectivité à l'intentionnalité, il critique les théories qui font de celle-là « un stade primitif du développement psychique »²² – stade auquel ni le monde des choses ni celui des personnes n'existeraient. Plus largement, Sartre s'oppose à la psychologie associationniste, notamment lorsque celle-ci traite les sentiments comme l'expression d'une pure intériorité subjective, car cette approche s'occupe d'états affectifs alors qu'il s'agit de décrire des consciences affectives, portant toujours sur un objet transcendant. Par exemple, le sentiment amoureux est la conscience *de* telle femme aimable. La conscience perceptive se dirige vers l'objet et le constitue selon un sens affectif entier, de sorte que le sentiment se donne comme une quasi-connaissance²³. La conscience perceptive est constitutive d'une structure affective qui donne le sens du monde selon l'intentionnalité sentimentale spéciale par laquelle la conscience se rapporte à l'objet.

- 9 Il est remarquable qu'en ouvrant le chapitre sur l'affectivité, dans *L'Imaginaire*, Sartre rédige une note sur la notion de *conduite* qui renvoie à son opuscule sur l'émotion. La psychologie française a progressé, observe-t-il, en présentant « l'affectivité comme une classe particulière de conduite »²⁴, et même si son usage de la notion n'est pas encore des plus clairs, cette dernière est bien utile au phénoménologue, qui l'intègre à ses recherches. Or, historiquement, la notion de conduite à la française s'est inscrite dans un héritage clinique où l'observation avait un rôle prédominant. Pour mener à bien ses investigations, le psychologue expérimente sur lui-même ou bien il s'appuie sur l'observation des cas pathologiques que la nature présente généreusement²⁵. Dans la lignée de cette psychologie pathologique, Sartre réinvestit la notion de conduite et considère également les cas pathologiques comme des exemples significatifs²⁶ : la psychose d'influence, la schizophrénie, l'hallucination ou encore l'obsession, sont autant d'exacerbations du fonctionnement normal de la vie psychique. Aussi ces anomalies guident-elles assurément vers des découvertes phénoménologiques dans la mesure où les dysfonctionnements psychologiques mettent l'accent sur certains aspects essentiels de la conscience. Sartre circule ainsi d'une pathologie à l'autre afin d'affiner sa compréhension de la conscience imageante. Si un cas étudié de schizophrénie apparaît « significatif »²⁷ et renvoie effectivement au monde enchanté de l'enfance et à la comédie (somme toute au jeu), il reste que cette pathologie ne remet pas en cause l'appréhension intuitive de l'image comme irréal. En revanche, l'étude de l'hallucination semble contredire l'ensemble de la théorie sartrienne si l'on ne considère pas en premier lieu que les sujets atteints par la maladie reconnaissent immédiatement leurs images comme telles. L'enjeu intégratif de ce type de pathologie dans l'approche psycho-phénoménologique introduit donc à la fois des déplacements dans la théorie en cours d'élaboration et une réévaluation de la pathologie elle-même. En ce sens, il faut que l'hallucination soit « une altération radicale de toute la conscience »²⁸, et si l'attitude face à l'irréel change du tout au tout, cela se produit en « contre-partie d'un affaiblissement du sens du réel »²⁹. Pour préciser cette assertion, la compréhension de l'hallucination gagne en acuité grâce à une comparaison avec l'obsession, phénomène de structure analogue. Dans les deux cas, la conscience est portée vers l'idée qu'elle pourrait produire un certain objet, mais cela s'accompagne d'une désintégration dans le seul cas de l'hallucination :

« Le malade est seul, ses pensées s'embarrassent soudain, s'éparpillent ; à la liaison synthétique par concentration, se substitue une *liaison diffuse et dégradée par participation* ; cette chute de potentiel amène dans la conscience une sorte de nivellation ; en même temps et corrélativement la perception s'obscurcit et se brouille : l'objet et le sujet disparaissent ensemble »³⁰.

- 10 En tant que bouleversement total de l'attitude face à l'irréel qui implique un affaiblissement du sens du réel, l'hallucination rejoint les découvertes de la théorie des émotions. On le voit, Sartre esquisse un certain univers mental qui se dessine par surimpressions successives dans lequel les modes d'être des consciences onirique, magique, pathologique et esthétique sont convoquées les unes après les autres pour se faire écho, et se comprendre dans un jeu de miroir et de réciprocité. Ce jeu de renvois entre différentes consciences allant à la même allure – au sens où Canguilhem parle des allures de la vie normale et pathologique – crée un canevas

typique de cette pensée évasive, aux prises avec elle-même du fait de sa désolidarisation du réel, comme en témoigne l'analyse du rêve :

« Telle est, avec plus de force encore, la puissance du *monde rêvé* : saisie noématiquement sur l'objet, cette puissance est le corrélatif de la conscience non-thétique de *fascination*. C'est pourquoi le monde du rêve, comme celui de la lecture, se donne comme entièrement *magique* ; nous sommes *hantés* par les aventures des personnages rêvés *comme par celles des héros de roman*. Ce n'est point que la conscience non-thétique d'imaginer cesse de se saisir comme spontanéité mais elle se saisit elle-même comme *spontanéité envoûtée*. C'est ce qui donne au rêve sa nuance propre de fatalité [...]. [L'image du rêve] possède un caractère *obsédant* qui provient de ce que la conscience s'est déterminée elle-même, par sa propre *fascination* à la former, un caractère "louche" qui vient de sa nature *magique* et un caractère fatal dont il convient d'expliquer mieux l'origine³¹ ».

- 11 Bien que l'expression ne lui semble pas très adéquate, Sartre conserve l'idée qu'il existe un monde onirique à condition de préciser qu'il s'agit d'une « atmosphère de monde »³², enveloppant chacune des consciences d'image de la trame narrative du rêve. Loin de confondre, comme le fait Descartes, le rêve avec l'appréhension de la réalité, la conscience onirique s'acharne et s'épuise à constituer un monde qui est irréel. En cela, le rêve se présente au phénoménologue comme l'expérience privilégiée pour envisager la notion d'une conscience sans être-au-monde et dépourvue de la catégorie du réel. Malgré tout, c'est bien avec l'onirisme que Sartre compare l'émotion dans sa capacité à modifier du tout au tout son être-au-monde :

« Il faut parler d'un monde de l'émotion comme on parle d'un monde du rêve ou des mondes de la folie. Un monde, c'est-à-dire des synthèses individuelles, entretenant entre elles des rapports et possédant des *qualités* »³³.

- 12 Aussi le monde magique appréhendé dans l'émotion provient-il d'une altération totale du monde rationnel, dans lequel tous les existants, ainsi que tous les expédients pour interagir avec eux, ont une nature magique. L'univers du rêve accentue particulièrement ce trait : par exemple, les moyens mobilisés pour se protéger contre un danger sont désamorçés aussitôt posés, dans la mesure où ils sont conçus dans un acte unitaire d'horreur – d'où le caractère de fatalité du rêve et de l'émotion.
- 13 En se répondant l'un l'autre, les textes de la psychologie phénoménologique sartrienne instaurent une variation descriptive et comparative des consciences typiques procédant d'une désolidarisation du réel. La conscience qui s'émeut est comparable à la conscience qui s'endort : elle est chute de potentiel et dégradation. Dans l'endormissement comme dans l'émotion, la conscience passe à un mode de conscience général, et fortement lié à l'imaginaire, que Sartre nomme *conscience captive*³⁴. La fascination, surgissant sur fond de profonde inattention, est un type de captivité. De même, l'intention des images hypnagogiques est un passage vers le sommeil où la conscience se prend dans le rêve comme dans les rets qu'elle a elle-même tendus. Aussi l'image du rêve a-t-elle un caractère obsédant, et Sartre compare justement l'obsession à l'hallucination comme deux phénomènes, ayant une structure analogue, où la conscience du malade comme celle du rêveur est *prise*. En ce sens, les psychologies phénoménologiques de l'imagination et de l'émotion sont sensibles aux moments de brouillage et d'obscurcissement des rapports de la conscience au réel que sont la fascination, l'hallucination et le rêve. Dans ces manifestations spécifiques de la vie de la conscience, la perte de la réflexivité équivaut à une perte d'intelligibilité des intentions et à une autonomisation de la « conscience primitive et irréfléchie »³⁵, les facultés discursives étant mises en veille. Seule la puissance discursive de la conscience réflexive est capable de mettre fin à la fascinante apparition des images hypnagogiques. Ce faisant, Sartre met en évidence des consciences de premier degré, où la conscience garde ses caractères de spontanéité, mais d'une spontanéité aveugle d'elle-même, qui s'enchaîne à ses modes d'apparition. La communauté d'allures que Sartre met au jour nous semble celle d'une « vie crépusculaire »³⁶ de la conscience, modalité dans laquelle cette dernière s'obscurcit et ne distingue plus entre chien et loup. L'intérêt théorique de Sartre revient donc à se concentrer moins sur l'évidence – comme chez le Husserl des *Ideen I* – que sur la croyance. De même que l'approche phénoménologique de la théorie des émotions commence par rendre présent au lecteur l'essence de conduite irréfléchie afin de fonder la continuité entre action et réaction affective, *L'Imaginaire* s'attache

précautionneusement à appréhender la croyance telle qu'elle est vécue sur le plan non-positionnel de soi. Ne comportant pas le moindre doute dans la mesure où le scepticisme inhérent à la croyance réfléchie appartient au jugement, seule cette croyance non-thétique est croyance plénière. « Elle est donc confiance aveugle, dit Sartre, puisque croire c'est avoir confiance »³⁷. Dans ce cas, la conscience est complètement remplie d'elle-même : la croyance fonde le remplissement de l'intention. Le corollaire d'un tel remplissement par soi est que la conscience s'épuise entièrement dans la constitution d'un monde imaginaire, dont les contours brumeux donnent un fond d'apparition à l'image. Or, tout comme le rêve, l'émotion est phénomène de croyance. Dans l'endormissement, le phénomène physiologique qui soutient l'apparition d'images hypnagogiques est un désinvestissement de la réceptivité sensorielle et un affaiblissement de la motricité ; la paralysie des membres et la fascination des pensées sont deux aspects de la structure nouvelle qu'est la conscience captive. Pareillement, dans l'émotion, le bouleversement physiologique n'est que le symbole de la conduite adoptée par la conscience. Les phénomènes corporels représentent le sérieux de l'émotion et manifestent la croyance à la transformation du monde.

« La conscience qui s'émeut ressemble assez à la conscience qui s'endort. Celle-ci, comme celle-là, 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 »³⁸.

- 14 L'émotion puise sa matière, sa *hylé*, dans les troubles purs et les conduites, dont le mélange fait que la conscience n'est pas simplement en train de jouer et que l'émotion ne se réduit pas à un comportement adopté froidement. L'émotion est sérieuse parce qu'elle s'enracine dans toute l'affectivité corporelle, qui est elle-même, à plein régime, la croyance au monde vécu.
- 15 Dans cet entrecroisement des phénomènes pathologiques et normaux par lequel Sartre explore la spontanéité de la conscience irréfléchie, ce sont enfin l'hallucination et l'obsession que nous pouvons rapprocher de l'émotion. En effet, les deux premières paraissent s'imposer à l'esprit et la troisième semble de prime abord être subie. Néanmoins, il s'agit dans chaque cas des résultats de ce que nous pourrions appeler une spontanéité antitélique. La visée de l'émotion fonctionne selon un tel régime de finalité contrariée, produisant l'inverse du résultat escompté : plus la conscience veut fuir l'objet de sa peur, plus elle en constitue la réalité magique. De même, face à une pensée que l'on veut chasser de son esprit, tout effort pour ne pas y penser contrarie le projet, et l'obsession s'introduit subitement dans la pensée en débâcle. La conscience reproduit « par vertige »³⁹ ce qu'elle cherche à éviter ; elle apparaît donc comme victime d'elle-même, incapable de sortir du cercle vicieux par lequel tous les efforts mis en œuvre pour lutter contre une tendance deviennent les moyens les plus efficaces pour lui donner vigueur. Cette spontanéité antitélique doit être comprise à l'aune de la « spontanéité monstrueuse »⁴⁰ de la conscience absolue. Sartre y voit l'origine des nombreuses psychasthénies où la conscience réfléchie s'effraie de son indomptable liberté, jusqu'à la crise de tétanie. La conscience est saisie par un « vertige de la possibilité »⁴¹ où elle s'apparaît soudain dans le débordement infini de ce qu'elle tenait en son pouvoir. La conscience magique est ainsi travaillée en son cœur par la liberté existentielle dans laquelle la réalité-humaine s'expose au monde par des conduites significatives.

2. Conduite et signification

- 16 *L'Imagination* contient déjà une argumentation à charge contre la psychologie traditionnelle car elle repose sur une anthropologie positive et une métaphysique non justifiée. Avec leur critique du psychologisme, les *Logische Untersuchungen* de Husserl y sont présentés comme les fondements d'un renouvellement radical de la psychologie. Avec le renfort de Heidegger, il revient à l'introduction de *l'Esquisse d'une théorie des émotions* d'insister sur les exigences synthétiques qui doivent présider à une enquête de psychologie phénoménologique. En somme, les différentes attitudes de la conscience sont toutes susceptibles d'une interprétation qui puisse rendre compte d'un rapport essentiel au monde, et ce travail d'interprétation provient de la nature même de l'objet questionné, qui se tient dans une proximité absolue avec le questionneur. L'approche phénoménologique se différencie de la méthode d'analyse par laquelle la psychologie a élaboré ses théories classiques. En effet, la notion d'homme que la

psychologie étudie n'est qu'une hypothèse de travail, un postulat prudent qui s'appuie sur la sociologie et la physiologie pour rapprocher un ensemble de créatures qui offrent des analogies aux vues de l'expérience. Or, la psychologie rencontre des difficultés à réfuter le solipsisme car elle refuse la notion de semblable, et le psychologue qui s'adonne à l'introspection ne se reconnaît comme homme qu'*a posteriori*. Pour remédier à cette impasse, la phénoménologie s'affranchit de dualité entre le sujet et l'objet par l'assomption de deux dimensions essentielles de la conscience : d'une part, elle est « la source de l'homme, du monde et du psychique »⁴², et d'autre part, elle est *mienne*. Sur ce deuxième point, l'activité de connaissance se saisit elle-même de sa condition comme d'un atout. La connaissance n'est plus un relatif par rapport à l'objet qu'elle connaît car elle est fondamentalement conscience, et la conscience est un absolu. Contrairement au psychologue, le phénoménologue – et Husserl en premier chef – « sait tirer parti de cette proximité absolue de la conscience par rapport à elle-même »⁴³. Cela fonde la particularité d'une expérience de psychologie phénoménologique sur l'émotion qui est en mesure de lui rendre toute sa profondeur de champ car il n'est pas indifférent que l'objet de l'enquête ce soit *moi* dont l'existence spécifique revient à assumer mon propre être. Aussi cette assomption de l'homme par lui-même se fait-elle dans une totalité synthétique qui englobe l'émotion : l'homme ne subit pas l'émotion, mais il l'assume comme expression complète de lui-même, en tant que phénomène doué d'une signification. C'est en cela que l'approche méthodologique adéquate de l'émotion enveloppe une « herméneutique de l'existence »⁴⁴. En effet, la réalité-humaine se tient d'abord dans un état d'obscurité et d'inauthenticité. Dans le fond, l'activité phénoménologique, apportant un éclairage nouveau, est une actualisation de la prise en charge de l'homme par lui-même et engage la réalisation de l'homme comme l'être pour qui la question de l'être prend sens. Si l'angoisse est l'expression existentielle de la réflexion pure, la phénoménologie en est l'expression intellectuelle selon un processus méthodique :

« La réflexion purifiante de la réduction phénoménologique peut saisir l'émotion en tant qu'elle constitue le monde sous forme de magique »⁴⁵.

- 17 Aussi l'introduction à la théorie des émotions apparaît-elle comme un discours de la méthode dont les enseignements peuvent être appliqués aux différents modes de conscience. En particulier, l'imagination, l'émotion et le désir peuvent tous trois être reconduits à une interprétation à partir du magique. En effet, chacune des formes renvoie à une attitude et à une conduite magiques de sorte que *L'être et le néant* poursuit l'exigence phénoménologique de la description d'un phénomène de conscience et de son inscription herméneutique.

« Le désir, comme les émotions ou l'attitude imaginante ou, en général, toutes les attitudes du pour-soi, a une signification qui le constitue et le dépasse. La description que nous venons de tenter n'aurait aucun intérêt si elle ne devait pas nous conduire à poser la question : *pourquoi* la conscience se néantise-t-elle sous forme de désir ? »⁴⁶

- 18 La question se pose également, de manière rétrospective, aux attitudes imaginante et émotionnelle : pourquoi la conscience se néantise-t-elle sous forme d'imagination et sous forme d'émotion⁴⁷ ? D'abord, l'imagination est la grande fonction irréaliste de la conscience : elle est une attitude essentielle face au monde. Mais, se constituant justement sur le monde, on peut interpréter l'acte d'imagination comme un acte magique⁴⁸. Le sens de l'imagination est de faire apparaître un objet en dépit de son absence : elle est une incantation visant à prendre possession de l'objet désiré. De même, l'émotion est « le retour de la conscience à l'attitude magique, une des grandes attitudes qui lui sont essentielles, avec apparition du monde corrélatif, le monde magique »⁴⁹. Une émotion particulière, la joie, apparaît alors comme une incantation visant à posséder instantanément et totalement l'objet du bonheur. On voit dans les deux cas que la conscience magique réalise une possession symbolique à partir d'une attitude incantatoire. En ce sens, l'imagination et l'émotion sont toutes deux définies comme des conduites magiques. Elles sont un mélange de comportements corporels et d'actes intentionnels à replacer dans la structure synthétique temporelle de la conscience car chaque acte est nécessairement lié à et motivé par d'autres actes. De fait, c'est toujours toute la conscience qui est impliquée lorsque l'être-au-monde prend un tour magique. L'émotion et l'imagination ne sont pas seulement des intentions mais surtout des changements d'intention

par lesquels nous saisissons une chose d'une manière différente, et cela sur fond de la totalité du monde. Les conduites magiques se distinguent donc par deux caractères généraux et simultanés : ce sont des manières d'*appréhender* le monde, et en même temps, des manières de *transformer* le monde. Pour ce faire, elles mobilisent le corps comme un moyen d'incantation. Dans l'émotion, le bouleversement physiologique donne la matière à la conscience émue et enracine la croyance en la transformation opérée. De même, Sartre analyse également les conduites face à l'irréel comme le support corporel par lequel la conscience fait apparaître un irréel. Toutefois, l'imagination ne bouleverse pas le corps mais elle le transcende en s'en servant comme d'un *analogon*. Le corps joue comme s'il était devant l'objet visé par la conscience imageante. À ce titre, le corps n'est pas impliqué comme source de croyance dans l'imagination, mais plutôt comme source d'intuition. Les deux types de transformation qui se produisent dans l'imagination et l'émotion sont ineffectives. L'imagination fait apparaître magiquement une exception ontologique, un néant structurel qui mine le monde réel tout en en constituant le sens implicite.

19 Comme on le voit, Sartre s'appuie sur une certaine idée commune de la magie comme *action à distance* et *transformatrice* cependant que ces deux aspects de l'action ne reposent que sur un assouvissement symbolique des désirs. La magie se traduit par l'absence d'effectivité du résultat de l'action et, en ce sens, la première interprétation de l'émotion sartrienne la pose comme une conduite d'évasion, une comédie sérieuse mais incapable, voire inconséquente. Cependant, ce n'est là le tout ni de l'émotion, ni de la magie, car la proposition de Sartre sur la magie de l'émotion s'accompagne d'un corollaire que *L'être et le néant* affirme à nouveau lorsqu'il envisage le statut de la volonté autrement que comme la faculté privilégiée de la liberté :

« Il s'agit donc de conduites magiques provoquant des assouvissements symboliques de nos désirs, et qui révèlent, du même coup, une couche magique du monde »⁵⁰.

20 C'est sur ce point que le magique, pour ainsi dire, se dédouble dans la philosophie existentielle de Sartre : si l'acte magique de la conscience, en un premier sens, apparaît comme ineffectif et illusoire, par détermination négative vis-à-vis du monde instrumental de la conduite rationnelle, en un second sens, il s'accomplit pleinement et positivement en dévoilant et rejoignant la couche magique du monde dont il faut bien reconnaître la réalité. La conduite magique de l'émotion doit donc être comprise dans les deux sens d'une *déréalisation* du monde déterministe et technique autant que d'une *réalisation* du monde magique, à savoir un accès à une couche primitive et fondamentale du monde. Avant de revenir sur l'enjeu du magique comme couche primordiale du monde, nous aborderons le rôle descriptif de cette catégorie par rapport à la constitution de la conscience.

II. La conscience magique : une contre-topique ?

21 Radicalement intentionnelle, la conscience absolue est vide et translucide, une « spontanéité monstrueuse »⁵¹ que *La Transcendance de l'Ego* s'est attachée à purifier de tout contenu personnalisant. Le champ transcendantal de la conscience est individuel et impersonnel, et l'Ego est un quasi-objet du monde. Les différents plans de conscience sont mis au jour : le niveau irréfléchi, le niveau réflexif et le niveau réfléchi⁵². Sartre montre comment le sujet est une structure de la réflexion impure par laquelle la conscience s'emprisonne dans le monde, en se dotant d'une certaine objectivité grâce à l'Ego. Ce processus d'opacification, par lequel la conscience se prend pour objet au milieu du monde, est généralement caractérisé par Sartre de dégradation. De manière fondatrice, *La Transcendance de l'Ego* établit la dégradation comme une catégorie organisatrice des rapports de la conscience pure à ses objets psychiques. En particulier, cette catégorie permet de penser l'Ego selon les termes d'une spontanéité représentée et hypostasiée⁵³, et à partir de trois principes dynamiques⁵⁴ – l'actualisation, l'émanation, et la création – qui décrivent les rapports de l'Ego à ses états et qualités ainsi que les rapports des états entre eux. Pour comprendre comment l'Ego s'institue illusoirement à la source du psychique, Sartre mobilise les concepts d'émanation et de procession, issus de la philosophie de Plotin. Découverte de manière théorique, la conscience pure se présente

surtout comme un absolu d'existence : elle est le fait absolu, mis au jour par Husserl, condition d'existence de tous les objets psychiques qui se présentent à la perception interne. Suivant l'analogie plotinienne, si l'Un est ineffable et demande une certaine conversion de l'âme pour être conçu, la conscience transcendantale, quant à elle, est translucide, et ne se laisse pas appréhender sans un type spécial de réflexion. Nous avons affaire, dans les deux cas, à un type d'existence qui est à la fois partout et imperceptible par rapport aux médiations secondaires dans lesquelles il ek-siste. Dans *Autour de Sartre*, Roland Breeur interroge la distinction conceptuelle entre la dégradation et l'originnaire, à partir d'une comparaison des approches sartrienne et merleau-pontienne. D'un côté, la conscience émerge du vide et se dégrade pour s'alourdir de sens et d'en-soi. De l'autre, la conscience se prélève sur l'être dont elle conserve les latences et l'épaisseur. Dans les deux cas, la recherche d'une origine du sens dans un être spécifique – la conscience – est reconduite à la description d'un phénomène magique :

« Merleau-Ponty décrit en effet le “pacte” entre les choses et moi comme “rapport magique”, reprenant comme originnaire ce que Sartre comprend comme dégradation »⁵⁵.

- 22 Chez Sartre, l'origine du sens jaillit du néant de la conscience absolue ; chez Merleau-Ponty la conscience s'invagine dans l'Être où elle puise le sens. Dans l'ontologie sartrienne, la conscience est cette décompression d'être par laquelle le pour-soi s'historicise en laissant une traînée derrière lui : témoin et sauvegarde de la néantisation, la dégradation est le produit nécessaire du mode d'être originel de la conscience. La distinction sartrienne de la temporalité originelle et de la temporalité psychique suit cette densification de la conscience : la *psyché* se définit comme le plan dégradé de la conscience pure. Aussi les acquis de l'article de 1936 sont-ils mobilisés à nouveaux frais dans *L'être et le néant* en s'inscrivant dans la perspective de l'historicité du pour-soi. En effet, distinguant entre réflexion pure et réflexion impure ou constituante, Sartre s'attelle à une brève description *a priori* de la *psychè*, en quatre points : 1° l'analyse élémentaire de la *psychè* (l'Ego, ses états, ses qualités et ses actes) ; 2° la caractérisation des actes du pour-soi réflexif (actes cognitifs à même d'appréhender le psychique)⁵⁶ ; 3° les objets psychiques en tant qu'en-soi concret que le réflexif *a à être* par-delà le réfléchi ; 4° la dégradation des caractères de la conscience en objets psychiques (ombre portée du pour-soi réfléchi). Évidemment, les découvertes de la *Transcendance de l'Ego* sur les rapports magiques entre les objets psychiques sont reportées au sein de la temporalité psychique :

« Ainsi la temporalité psychique est un *datum* inerte, assez voisin de la durée bergsonienne, qui subit sa cohésion intime sans la faire, qui est perpétuellement temporalisée sans *se* temporaliser, où l'interpénétration de fait, irrationnelle et magique, d'éléments qui ne *sont* point unis par une relation ek-statique d'être, ne peut se comparer qu'à l'action d'envoûtement à distance et dissimule une multiplicité de “maintenant” déjà tout faits. Et ces caractères ne viennent pas d'une erreur de psychologues, d'un défaut de connaissance, ils sont constitutifs de la temporalité psychique, hypostase de la temporalité originelle »⁵⁷.

- 23 Sartre décrit l'hypostase qui ramène la spontanéité de la conscience dans l'inerte : le magique est le résultat nécessaire d'une ek-stase devenant hypo-stase en se temporalisant dans et au milieu du monde – le pour-soi *diasporique* devient conscience *magique* en se fondant dans l'en-soi et en recevant une épaisseur d'être. En dégageant le champ de la spontanéité de tout contenu inerte, Sartre bat en brèche l'illusion d'immanence qui substantialise la conscience en s'alimentant sur le champ de constitution magique du psychique. La conscience spontanée est un acte d'auto-production voué à rester dans son champ d'immanence, totalement clair et transparent tandis que la scissiparité réflexive de la conscience provoque une retombée en inerte chaque fois que la conscience se prend elle-même pour objet. Or, cette existence mixte est la loi d'être du magique telle que l'*Esquisse* l'énonce :

« Le magique, c'est “l'esprit traînant parmi les choses” comme dit Alain, c'est-à-dire une synthèse irrationnelle de spontanéité et de passivité. C'est une activité inerte, une conscience passivée »⁵⁸.

- 24 La conscience magique est ainsi caractérisée comme une synthèse dont l'irrationalité provient de la contradiction qui oppose les deux éléments réunis. *La transcendance de l'Ego* définit déjà l'Ego par une telle synthèse contradictoire d'activité et de passivité à laquelle le processus

de dégradation n'est pas étranger. Par excellence, l'Ego est le quasi-objet qui diffuse toute sa magie dans la conscience : « spontanéité bâtarde et dégradée »⁵⁹, il se présente comme la source des vécus et comme le principe organisateur des écoulements. Le vestige de spontanéité qui anime l'Ego contamine la conscience égologique à la source. En ce sens, *La Transcendance* et *L'Esquisse* montrent respectivement que l'Ego est compromis par ses états et que la réflexion qui se tourne vers l'émotion est complice. Autant d'éléments structurels permettant de saisir pourquoi *L'être et le néant* vient à considérer la mauvaise foi comme le risque permanent qui mine toute conscience : par essence, l'être conscient – qui est conscience (d') être – est voué à la perpétuelle désagrégation de l'être, et tous les expédients pour s'extraire de cette fuite ne font qu'accentuer son mouvement. En effet, dans sa motivation même, la réflexion est pour un être qui vise à dépasser une contradiction insurmontable. « En un mot, écrit Sartre, la réflexion est de mauvaise foi en tant qu'elle se constitue comme dévoilement de *l'objet que je me suis* »⁶⁰. Or, cette mauvaise foi de la réflexion constituante se retrouve naturellement dans la temporalité psychique qui se meut sur les deux plans de l'en-soi et du pour-soi : « Ainsi, participant à la fois de l'en-soi et du pour-soi, la temporalité psychique recèle⁶¹ une contradiction qui ne se surmonte pas »⁶². D'où l'idée que la temporalité psychique est transie d'une mauvaise foi qui s'alimente sur la nature magique et irrationnelle du psychique :

25 « Il faut renoncer à réduire l'irrationnel de la causalité psychique : cette causalité est la dégradation en magique, dans un en-soi qui est ce qu'il est à sa place, d'un pour-soi ek-statique qui est son être à distance de soi. L'action magique à distance et par influence est le résultat nécessaire de ce relâchement des liens d'être. Le psychologue doit décrire ces liens irrationnels et les prendre comme donnée première du monde psychique⁶³. »

26 Le mode d'être spécifique du pour-soi se retrouve de manière dégradée chez les différents êtres virtuels de la *psychè* : le passage s'effectue de la relation ek-statique d'être du pour-soi à l'action magique à distance et par influence. En quelque sorte et pour le dire en détournant la formule de Clausewitz, le magique est la continuation de l'ek-stase par d'autres moyens. La synthèse ek-statique de la temporalité originelle du pour-soi se dédouble dans la temporalité psychique dont l'unité supporte des éléments inertes qui conservent un vestige de spontanéité. Si la mauvaise foi permet de critiquer la théorie freudienne de l'inconscient, on voit qu'elle n'exclut pas le rapport magique que les éléments psychiques nouent entre eux. « L'explication par la magie »⁶⁴ cède le pas à une description phénoménologique de la magie inhérente à la sphère du psychique. En tant qu'elle se trouve identifiée et localisée, la magie demeure un élément positif de la théorie sartrienne grâce auquel la dimension erratique des désirs, des passions et des sentiments ne présuppose plus la « boîte noire »⁶⁵ de l'inconscient mais est comprise à partir de la spontanéité irréfléchie du vécu et sa constitution en passivités psychiques, marquées par une spontanéité rémanente. Ainsi le tissu affectif de la vie psychique n'est-il pas homogène et linéaire mais composé d'une quasi-multiplicité d'interpénétrations hétérogène et an-historique. D'un point de vue théorique, la mauvaise foi fondamentale de la réflexion joue donc ce rôle décisif d'offrir une alternative à l'inconscient freudien. Ainsi, à travers les notions de dégradation – qui élucide le passage de la conscience pure au psychique – et de mauvaise foi – qui élucide la conscience comme non-être – le magique fournit un levier théorique conséquent pour opposer un modèle *contre-topique* de la conscience à la métapsychologie freudienne. Dans sa dimension existentielle, cette compréhension de la conscience intentionnelle conduit bien la réalité-humaine à se découvrir jetée au monde et au milieu des autres. La réflexion est une double tentative d'intériorisation et d'objectivation qui fait signe, sans y parvenir, vers la scissiparité de l'existence pour autrui, dotant néanmoins la temporalité psychique d'une réalité intersubjective⁶⁶. Comme le note Sartre, cette dimension de la vie psychologique n'est pas une illusion et, « pratiquement, c'est au niveau du fait psychique que s'établissent les rapports concrets entre les hommes, revendications, jalousies, rancunes, suggestions, luttes, ruses, etc. »⁶⁷. Il est donc temps de revenir à la question de la place du magique au sein de la compréhension sartrienne du pour-autrui.

III. De la magie de l'Autre à l'origine du magique

1. La sorcellerie et le pour-autrui

27 En reprenant à Alain⁶⁸ l'idée que « l'homme est un sorcier pour l'homme »⁶⁹, selon une formule détournant le *homo homini lupus* hobbesien, Sartre caractérise l'essence des relations humaines par la sorcellerie. Craint par le groupe, le sorcier est l'individu qui communique avec le monde des esprits et avec les forces occultes. De ce fait, il a une certaine autorité naturelle et se fait obéir par ses congénères car ceux-ci connaissent ses qualités d'entremetteur pour les esprits surnaturels. Dans leur *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Hubert et Mauss décrivent la silhouette effrayante du magicien, qui apparaît à ses congénères comme un homme hors du commun, ayant la capacité de réaliser toutes ses volontés. Ses moindres mots et ses moindres gestes apparaissent comme des puissances. Tout son être est enveloppé d'un halo de mystère et d'émanations de puissances « auxquelles cèdent la nature, les hommes, les esprits et les dieux »⁷⁰. Surtout, le sorcier charme et envoûte : il agit à distance sur mes pensées, mes sentiments, mes volitions. Jeteur de sort, ensorceleur, il est cet être face auquel je cours toujours le risque de ne pas demeurer maître de moi-même, de perdre le contrôle de mes actions. Le sorcier voit à travers mon âme et lit mes secrets les mieux gardés : je suis démuné face à lui, livré à une pure extériorité, rendu transparent. Le sorcier est ainsi principalement perçu selon sa capacité à me nuire ; face à lui je ne peux rien, je demeure impuissant et incapable. En se référant à Frazer, Alain reprend sur le plan philosophique l'intérêt de la magie comme théorie du social : le sorcier est le personnage social par excellence, celui dont la fonction au sein du groupe cristallise les croyances collectives. Sensible à cette dimension sociale du sorcier, Sartre se saisit de cette figure pour en déplacer l'autorité au sein des relations inter-individuelles. Le mode d'apparition primitif d'autrui au pour-soi est celui d'un *être-sorcier*, entérinant de fait un déséquilibre entre le Je et le Tu : autrui n'apparaît pas d'abord comme un alter-ego, mais plutôt comme une énigme posée par un être disposant d'une spontanéité effrayante. Le sorcier est cette subjectivité qui me transcende et par laquelle ma propre transcendance-transcendée est dévoilée. Sartre fait allusion à cette aura du sorcier dans le rapport d'autorité qui subordonne le soldat à l'officier dans le corps militaire. Durant la drôle de guerre, il observe :

« J'ai senti moi-même plusieurs fois mes officiers comme sacrés, surtout pendant ma période d'optimisme admiratif. Ça me faisait rager, mais qu'y faire ? À présent c'est bien fini. Mais ils restent pour moi des sorciers butés et nuisibles, au front bas »⁷¹.

28 La sorcellerie d'autrui représente la dimension conflictuelle des rapports entre les subjectivités : la transcendance, dans son rapport à une autre transcendance se voit irrémédiablement prise dans l'alternative d'un devenir-transcendant ou dans un devenir-transcendé. La dimension problématique du rapport entre transcendants est le fil directeur par lequel le magique continue d'être une catégorie opérante dans la compréhension du pour-autrui.

29 D'abord, la question de l'apparition d'une autre transcendance dans mon champ de perception est définie comme procédé sorcier. Dans *Visages*, Sartre définit le visage comme un fétiche naturel que chacun exhibe et expose au regard de tous sans être vu par soi-même. Il ébauche une phénoménologie du visage dans laquelle le corps se définit par sa réversibilité en tant qu'il reçoit ses déterminations du monde autant qu'il redéploie les distances et la disposition des objets autour de lui⁷². Le visage d'autrui modifie l'organisation spatio-temporelle de mon monde en y introduisant une orientation à partir de lui :

« Les choses sont tassées dans le présent, elles grelottent à leur place, sans bouger ; le visage se jette en avant de lui-même, dans l'étendue et dans le temps. Si l'on appelle transcendance cette propriété qu'a l'esprit de se dépasser et de dépasser toute chose ; de s'échapper à soi pour s'aller perdre là-bas, hors de soi, n'importe où, mais ailleurs, alors le sens d'un visage c'est d'être la transcendance *visible*. [...] il n'est pas un trait du visage qui ne reçoive d'abord sa signification de cette sorcellerie primitive que nous avons nommée transcendance »⁷³.

30 Alors que *La Transcendance de l'ego* désignait la mimique expressive comme type de spontanéité dégradée, dans ce texte de 1939 Sartre attribue au visage le rôle d'incarner la transcendance de la réalité-humaine. Le pouvoir du regard y est déjà pressenti comme l'expression de la transcendance d'autrui qui s'éclate dans le monde en lui conférant un sens humain. Si *L'être et le néant* thématise le regard comme l'intuition privilégiée par laquelle surgit la dimension du pour-autrui, le rôle du magique ne disparaît pas pour autant des rapports intersubjectifs. Seulement, il est pris dans l'alternative première par laquelle autrui surgit lui-même sous mon regard à la fois comme *objet* (regardé et intramondain) et comme *sujet* (regardant et transmondain). Autrui déploie sa propre magie dans laquelle le monde m'échappe relativement, lorsque je perçois autrui-objet, ou absolument, lorsque je considère autrui-sujet. Ainsi lorsque je perçois Pierre lisant son journal, la face qu'il est en train de lire « se lie à lui au-delà de la distance et par un lien magique à l'objet-Pierre »⁷⁴. Le magique conserve droit de cité en ce sens qu'il représente le niveau descriptif des relations entre les objets et un objet spécial, autrui, qui organise l'espace au-delà de tout déterminisme pratique. C'est pourquoi Sartre conclut que « le corps, étant la facticité de la transcendance-transcendée, est toujours corps-qui-indique-au-delà-de-lui-même : à la fois dans l'espace – c'est la situation – et dans le temps – c'est la liberté-objet. Le corps pour autrui est l'objet magique par excellence⁷⁵ ». Le corps-pour-autrui n'est pas complètement inerte, isolé et clos sur lui-même mais il fait déjà signe vers le monde, il est ouvert au monde. Or, cette dimension magique du corps-pour-autrui se répercute dans les relations concrètes avec autrui, et dans la manière dont j'éprouve moi-même mon être pour-autrui est la possession : en m'objectivant, autrui détient le secret de mon être.

31 Dans *L'Imaginaire*, lorsque Sartre étudie la conscience d'imitation, il conclut que l'imitateur est originellement un possédé, au sens magique du terme, et la conscience d'imiter lui apparaît comme la conscience d'être possédé – d'où l'importance de l'imitation dans les danses rituelles des primitifs, suggère le phénoménologue. Une telle interprétation de la possession est radicalisée dans l'ontologie phénoménologique où elle définit profondément le rapport du corps à la conscience : le corps est un possédé. Cette possession originelle du corps par une conscience – la duplicité essentielle par laquelle *j'existe* mon corps autant que *j'ai* un corps – complique la relation à autrui dans la tentative de le posséder. L'analyse du désir sexuel reconduit celui-ci à une attitude magique, en l'interprétant comme conduite d'envoûtement qui cherche à réaliser une impossible possession :

« Le désir est une conduite d'envoûtement. Il s'agit, puisque je ne puis saisir l'autre que dans sa facticité objective, de faire engluier sa liberté dans cette facticité : il faut faire qu'elle y soit “prise”, comme on dit d'une crème qu'elle est prise, de façon que le pour-soi d'autrui vienne affleurer à la surface de son corps [...]. C'est là le vrai sens du mot de *possession*. Il est certain que je veux *posséder* le corps de l'autre ; mais je veux le posséder en tant qu'il est lui-même un “possédé”, c'est-à-dire en tant que la conscience de l'autre s'y est identifiée »⁷⁶.

32 Dans la conduite magique du désir, je mobilise mon corps comme moyen d'envoûtement. Le pour-soi s'empâte dans son être-là, dans son corps désirant afin de captiver la conscience d'autrui par la sensualité. La conscience désirante se tourne vers sa pure facticité et valorise son incarnation. Que cela soit dans l'imagination, l'émotion ou le désir, le magique constitue et dépasse le mode d'être du pour-soi dans un être-au-monde⁷⁷ *sui generis* où l'incantation et l'envoûtement sont les maîtres d'œuvre de l'organisation du monde et la régie des relations entre les êtres. D'un côté, l'incantation rassemble toute sa spontanéité pour faire apparaître tout à coup l'objet attendu. Cette apparition suppose la modification de la visée intentionnelle : la conscience se transforme pour obtenir l'objet de son incantation. De l'autre côté, la conscience envoûtée se rassemble toute entière dans un objet dont le sens est produit au-delà d'elle-même, par une autre spontanéité. Elle se fait conscience captive, fascinée par l'objet de sa visée. Dans les deux cas, la conscience se caractérise en premier lieu par sa négativité : elle nie le donné réel, elle nie le poids du monde. Elle cherche une échappatoire, introuvable sinon en se tournant vers l'intuition d'un irréel ou en transformant le mode d'apparition global du monde. Pour sa part, le désir sexuel nie sa propre transcendance pour se faire empâtement ou engluement dans l'être-là et se donner comme être-au-milieu-du-monde afin de capter le désir d'autrui. Ces

conduites adoptées dans le désir sont autant de sortilèges jetés à autrui afin de provoquer chez lui le vertige de la passion.

- 33 Sartre retrouve ainsi, dans les relations amoureuses, le théâtre d'un maléfice qui cherche à combler l'indépassable séparation des consciences. Cette conception de la relation à autrui a pu trouver une médiation importante dans *L'Invitée*, premier roman de Simone de Beauvoir publié en 1943, mais rédigé entre 1938 et 1941. Écrit sous le signe de l'hégélianisme, le roman met en exergue une citation de *La Phénoménologie de l'esprit* : « Toute conscience cherche la mort de l'autre ». Par la littérature, l'écrivaine interroge le rapport de la conscience absolue au monde et souligne la relation de possession exclusive qui s'instaure entre les deux pôles. Dans son absoluité, la conscience vit de manière plénière la dimension démiurgique de son être : elle est, au cœur du monde, centre d'organisation et de rayonnement. La conscience existe par soi et éclaire un monde qui ne semble d'abord exister que par et pour elle. De ce point de vue, l'énigme d'autrui est cachée sous des masques plaisants ou déplaisants comme autant d'apparitions avec lesquelles le sujet compose. À partir de là, le roman explore les relations interpersonnelles en retrouvant les traits révélés par *l'Esquisse d'une théorie des émotions* :

« La colère mettait un peu de rose à ses pommettes ; Xavière avait un séduisant visage, si nuancé, si changeant qu'il ne semblait pas fait de chair ; il était fait d'extases, de rancunes, de tristesses, rendues magiquement sensibles aux yeux »⁷⁸.

- 34 Ailleurs, la narratrice constate, encore à propos de Xavière :

« à nouveau elle se raidit tout entière ; ce masque attirant, c'était une ruse, elle ne céderait pas à cette sorcellerie ; ce qui arriverait si elle cédait, elle n'en avait pas idée : elle savait seulement qu'un danger la menaçait »⁷⁹.

- 35 L'auteure reprend volontiers le thème de la sorcellerie pour désigner les rapports de fascination et d'envoûtement que les personnages nourrissent les uns à l'égard des autres. Cette sorcellerie s'oppose à l'idéal de transparence qui fonde la relation initiale du couple formé par Françoise et Pierre, que la rencontre avec Xavière vient perturber. En effet, dans le trio amoureux que les trois personnages centraux essaient de construire, Xavière est présentée comme une ensorceleuse, dont Pierre et Françoise essaient de comprendre le sens des sorts et leurs effets après coup. Avec son caractère capricieux, Xavière reste un électron libre, capable de faire volte-face à chaque instant dans les situations où Pierre et Françoise espèrent instaurer une harmonie durable. La finesse psychologique des deux intellectuels, l'éclairage et la mise au jour du sens des conduites, sont les ressorts de la « machine de langage »⁸⁰ par laquelle Pierre et Françoise se vivent comme prolongement l'un de l'autre, dans la réflexivité et la transparence de leurs affects et de leurs pensées. Leur couple initial repose sur un refus radical de l'intériorité, refus auquel tente de se raccrocher Françoise malgré son doute sur l'entière extimité de Pierre. Ce doute provoque une fissure dans leur construction d'un amour éternel, fondé sur la sincérité et non sur la possession, et visant à aimer l'autre jusque dans sa liberté. Ainsi, le roman beauvoirien fonctionne comme un miroir de la sorcellerie des rapports amoureux, dont *L'être et le néant* dégage les fondements en termes structurels, notamment la « triple destructibilité de l'amour » qui est, par essence, « une duperie et un renvoi à l'infini », grevé par le risque du « réveil de l'autre », et un « absolu *relativisé* par les autres »⁸¹. Si le monde interpsychologique est d'abord et avant tout magique, il déploie l'espace d'une guerre des sortilèges et des envoûtements, qui tient sa source dans l'être même du pour-autrui dont le sens originel est le conflit, et dont l'aliénation du regard implique la possession du secret de mon être, au-delà de moi. Mais la possession d'autrui est une complication seconde du rapport fondamental de possession que le pour-soi entretient avec l'en-soi.

2. La possession

- 36 La possession apparaît comme un élément important du magique en même temps qu'il s'impose peu à peu comme un schème fondamental de l'ontologie phénoménologique. Pensée en termes de désir d'appropriation, Sartre s'attache à en expliciter la nature et le sens, en reprenant l'idée d'une « relation spontanément établie entre le pour-soi et l'en-soi »⁸². Il s'agit d'un lien interne et ontologique du possédé au possédant, dans lequel, la réalité-humaine ayant été

définie comme manque, il convient de poser le sujet possédant du côté de l'*Unselbstständigkeit* (la dépendance) et d'accorder la substantialité au seul objet possédé. Si ce dernier n'est pas réellement affecté par l'acte d'appropriation, il est toutefois touché foncièrement dans son sens profond, celui de refléter au pour-soi sa possession. Cette relation interne est scellée par un effet synthétique où le couple possédant-possédé devient une réalité unique, constituée idéalement. Cet être idéal ne se manifeste que dans l'usage et se dérobe sitôt que le sujet veut contempler son lien de possession avec l'objet. Ainsi le possédant se tient dans un rapport de création continuée avec le possédé car sitôt que le mouvement créateur s'arrête, sitôt que l'objet est considéré en dehors de son usage, alors l'objet retombe dans un rapport d'indifférence à l'égard de son propriétaire. En ce sens, « la possession est un rapport magique »⁸³ qui opère une synthèse contradictoire : c'est un rapport d'émanation où l'objet se résorbe dans le pour-soi en même temps qu'il demeure extérieur et impénétrable. Cette attitude laisse paraître le projet même de l'en-soi-pour-soi, faisant de l'appropriation « le *symbole* de l'idéal du pour-soi ou valeur »⁸⁴. Aussi le sens du projet appropriatif se constitue-t-il dans un rapport asymptotique à son terme car la relation symbolisée ne pourra jamais être réalisée entièrement. Celle-ci se tient dans un passage à la limite entre le rapport magique à la chose, qui réalise idéalement la possession d'un coup, dans l'éternel, et le rapport technique, qui renvoie à l'infinité temporelle des usages réels et possibles de la chose. Toute conduite appropriative a une fonction symbolique dont le sens colle à son activité de sorte que, prendre du recul pour la comprendre, c'est déjà perdre le lien possessif. Posséder revient à être tel ou tel rapport d'appropriation. C'est pourquoi Sartre se tourne vers l'objet possédé lui-même pour en déterminer la signification générale : dans toute possession, il s'effectue une synthèse cristallisatrice par laquelle le fond de monde qui dévoile l'objet concret se condense dans ce dernier⁸⁵. Et ce fond synthétique que nous visons fondamentalement dans l'objet possédé enveloppe avec lui l'être du phénomène, c'est-à-dire la totalité de l'être-en-soi et non pas seulement l'être du particulier. Le sens même de l'être-au-monde comme projet d'appropriation du monde est ainsi mis au jour. Reste à préciser que ce projet n'est pas une détermination abstraite et universelle mais l'appropriation concrète du *là* par lequel le pour-soi vient au monde : c'est la rencontre singulière et concrète de *ce* pour-soi-*ci* avec *ce* monde-*là*. En ce sens, l'analyse de la possession permet de montrer l'adhésion du pour-soi avec une certaine figure du monde, à la fois créée et rencontrée :

« être-dans-le-monde, écrit Sartre, c'est projeter de posséder le monde [...] ; c'est s'engager dans une totalité [...] qui serait idéalement constituée par la fusion du pour-soi, comme totalité détotalisée qui a à être ce qu'elle est, avec le monde, comme totalité de l'en-soi qui est ce qu'il est »⁸⁶.

37 Cette définition de l'être-au-monde fait pièce à l'alternative entre un être-au-monde magique et irrationnel ou un être-au-monde technique et rationnel. Cette alternative met en perspective deux manières dont la conscience peut comprendre son être-au-monde mais cela ne signifie pas que l'on ait affaire à deux modes d'être irréductibles et impossibles. Ce sont plutôt deux formes abstraites de l'être-au-monde, que l'on peut isoler en théorie mais qui, concrètement, renvoient à une forme synthétique de *ce* pour-soi-*ci* et de *ce* monde-*ci*. Or, en tant qu'il est choix, le pour-soi se dirige vers certains « ceci » particuliers qui livrent le monde à travers leurs qualités. En dernière instance, ce sont telles ou telles qualités que je choisis pour leur capacité à traduire symboliquement la manière dont l'être-en-soi se donne à moi. En ce sens, la manière essentielle dont l'homme comprend son être-au-monde est nécessairement symbolique et passionnelle. Dans sa dimension ontologique, la possession constitue la couche significative primaire du monde comme *être révélé* par le surgissement d'une conscience qui, n'étant pas son propre fondement, ne peut s'apparaître que comme inintelligible et inexplicable. L'ontologie touche ici à ses limites métaphysiques où le magique irise nécessairement les contours de l'être-au-monde.

38 Sartre s'appuie sur les acquis de son ontologie pour élaborer ce qu'il nomme une psychanalyse des choses. Dans cette séquence où il fait prévaloir la transphénoménalité de l'être à l'aune de la fonction révélatrice des qualités, le phénoménologue pousse la psychanalyse de la viscosité

à son comble en l'érigeant en *antivaleur*, c'est-à-dire en l'idéal inversé de l'en-soi-pour-soi. La viscosité retourne le projet d'appropriation de l'être en un projet de fuite car la matière visqueuse absorbe le pour-soi jusqu'à l'engloutir. Dans ce mode de l'être révélé, la qualité fonctionne *pars pro toto* et mobilise une dimension de l'intuition de l'ordre de l'expérience mystique lévy-bruhlienne :

« [...] tant que dure le contact avec le visqueux, tout se passe pour nous comme si la viscosité était le sens du monde tout entier, c'est-à-dire l'unique mode d'être de l'être-en-soi, à la façon, dont, pour les primitifs du clan du lézard, tous les objets *sont* lézards »⁸⁷.

39 Dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre montre que la conscience émotionnelle constitue les qualités de l'objet de l'émotion dans un passage à l'infini des *abschattungen*. La conscience émue saisit sur l'objet une qualité réelle dont la dimension magique consiste à faire rendre le sens de la chose et, par extension, le sens du monde, dans une tonalité affective saisie subitement pour l'éternité. La psychanalyse des choses approfondit cette idée en mettant au jour la révélation de l'être dans la différenciation qualitative opérée par la réalité-humaine. À notre sens, Sartre fait jouer à la transcendance – prise dans sa dimension de structure pré-thématique – le rôle d'opérateur symbolique joué par le *mana* dans *l'Esquisse d'une théorie générale de la magie* d'Hubert et Mauss. En effet, le *mana* est une espèce de catégorie de l'inconscient collectif par laquelle le réel reçoit des valeurs différenciées. Seule une approche de psychologie non-intellectualiste est en mesure d'appréhender cette notion qui échappe aux catégories rigides et abstraites de l'entendement des « adultes européens »⁸⁸. On s'en doute, Sartre adhère au réquisit d'une psychologie non-intellectualiste tout en refusant les deux hypostases que sont pour lui le collectif et l'inconscient. Il en applique alors le principe à l'individu, et précisément à « l'adulte européen »⁸⁹. C'est en ce sens qu'il tente de combiner la rencontre concrète de la matière avec une sorte d'*a priori* formel par lequel le sens à la fois physique et psychique du visqueux se donnerait d'un coup. Finalement, c'est ce rapport objectivant par lequel la réalité-humaine retrouve en chaque chose l'ébauche de son projet qui est à l'origine du magique dans le monde. Les premières réflexions sur le visqueux dans *Les Carnets de la drôle de guerre* en témoignent :

« La viscosité est *hantée*. La chute sera facile de là dans le fétichisme puis dans l'animisme, mais la nature n'est ni fétichiste ni animiste. Les choses sont sorcières mais tout simplement parce qu'elles sont inépuisablement humaines, elles recèlent des sens que nous pressentons sans les comprendre »⁹⁰.

40 Ainsi la sorcellerie est bien la marque du psychique dans les choses et le magique apparaît dès que la transcendance, qui disparaît dans l'immédiateté du rapport au monde, chatoie dans les choses-ustensiles. Le sens profondément humain des objets apparaît tout à coup dans leur être alors qu'habituellement ce sens disparaît dans l'être-sous-la-main. Si la signification psychique de la chose ne fait qu'un avec sa valeur symbolique, alors le psychique traîne *a priori* parmi les choses matérielles. Le magique sartrien tient dans l'impossibilité pour la réalité-humaine de quitter le pro-jet qu'elle est alors même que certaines conditions sont favorables à la révélation du projet fondamental d'appropriation du monde, notamment dans les cas où l'organisation moyens-fin est perturbée. Dans ces cas, la transcendance se rencontre elle-même dans le monde et dans les choses, mais il s'agit d'une transcendance retombée en inerte, conservant la trace de sa spontanéité. La catégorie du magique est donc soutenue par la dimension symbolique qui ramène nécessairement l'en-soi à l'être révélé. Cette révélation constitue la couche significative primaire comme lien essentiel du pour-soi à l'en-soi, pénétrée de toutes parts par la transcendance. Lorsque la transcendance se fait sentir dans l'être, alors le monde est vécu comme magique. Ainsi l'ouverture au monde de la conscience déploie nécessairement la magie originelle dans laquelle le pour-soi s'épuise en transcendance pour qu'*il y ait* un monde. Un texte de 1947, intitulé *Sculpture à n dimensions*, profite d'une interprétation des œuvres de David Hare pour mettre en relief la magie existentielle par laquelle la transcendance transit le monde en tant qu'il est à la fois créé et rencontré. La sculpture de Hare, dit Sartre, tente de nous montrer le monde humain de l'extérieur ; à la manière de Kafka, elle nous exhibe la transcendance à l'envers.

« Par là nous entrons de plain-pied dans la magie, qu'Alain définissait "l'esprit traînant dans les choses". En s'imprégnant comme un buvard des significations humaines, l'objet s'isole et cesse d'être naturel. L'occasion est bonne de pousser jusqu'au cœur de la magie »⁹¹.

Conclusions

41 Du *topos* à la contre-topique, le magique nous paraît bien constituer un champ conceptuel opératoire au sein duquel Sartre pense spécifiquement la conscience dans ses rapports à soi, aux autres et au monde. À partir d'un certain *topos* de la mentalité magique, Sartre met en évidence le pouvoir originaire de la conscience jusque dans ses dysfonctionnements, résultant d'une spontanéité anonyme et fatale. Les consciences empiriques qui président à cette découverte ont valeur d'indice vis-à-vis du terrain sur lequel Sartre place ses recherches, à savoir celui de la conscience comme absolu d'existence. La description du magique permet de mettre au jour des attitudes essentielles de la conscience plutôt que des faits empiriques mais ces attitudes ne se manifestent jamais qu'en situation. La conscience imageante comme la conscience émotionnelle sont toujours liées à un point de vue particulier, à partir duquel elles éprouvent leur situation dans le monde. De même, la *psychè* constitue un « monde fantôme [qui] existe comme *situation réelle* du pour-soi »⁹² et qui forme l'esquisse d'un dehors, purement virtuel, que le pour-autrui réalise. Il nous semble par là que le magique fournisse le lieu fondamental d'une articulation entre le pour-soi et le pour-autrui à partir de l'objectivité des significations dans lesquelles le sens du monde est toujours humain – ce par quoi il recèle une sorcellerie originelle. En ce sens, le magique organise le passage et le lien de la conscience comme décompression d'être à une forme de compression d'être, par laquelle le pour-soi se réincorpore dans l'en-soi, notamment dans les conduites de l'émotion, de la mauvaise foi et de l'appropriation. Mais au-delà d'une thématization *a fortiori* péjorative du magique comme conscience captive, comme conduite de passivité et, plus généralement, comme forme d'aliénation, le magique indique toujours sa secrète positivité car la liberté sartrienne comprend profondément ce rapport magique d'appropriation du monde dans lequel la réalité-humaine prend de l'épaisseur et du lest, et peut assumer son engagement existentiel. Contre la psychanalyse empirique de Freud, Sartre jette les bases d'une psychanalyse existentielle dont les fondements sont posés avec la possibilité d'une psychanalyse des choses. À la topique freudienne, la philosophie existentielle de Sartre substitue une topographie affective, profondément irrationnelle, qui résulte de la manière dont « l'esprit s'empare des sites et les aménage »⁹³. C'est là, dans « le fond de récifs »⁹⁴, à un niveau où toute thématization ferait de cette géographie existentielle un délire de fou, que s'insinue la poésie.

Bibliographie

- Anders, Günther (Stern) (1950), « Emotion and Reality (In connection with Sartre's " The Emotions ") », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.X, n°4, p.553-562.
- Beauvoir, Simone de (1943), *L'Invitée*, Paris, Gallimard, Folio.
- Beauvoir, Simone de (1960), *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, Folio.
- Breur, Roland (2005), *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon.
- Cormann, Grégory (2011), « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », in Ph. Cabestan et J.-P. Zarader (éds), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, p.92-115.
- Coorebyter, Vincent de (2000), *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, Bruxelles, Ousia.
- Davies, Howard (1997), « Sartre and the mobilization of Levy-Bruhl » in *French Studies*, LI, Oxford.
- Dafgal, Alejandro (2002), « La Naissance d'une conduite à la française : de Ribot à Janet » in *l'Évolution psychiatrique*, vol. 67, n° 3, p.591-600.
- Fink, Eugen (1994), « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, traduit de l'allemand par Jean Kessler, Grenoble, Millon.
- Keck, Frédéric (2003), « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », in *Methodos*, n°3, p. 137-157. Article en ligne : <http://methodos.revues.org/111>

- Keck, Frédéric (2008), *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS éditions.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1951), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, édition numérique, Les Classiques des sciences sociales.
- Mauss, Marcel (2010), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Quadrige.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993), *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, NRF.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002), *Causeries 1948*, Paris, Seuil, Traces écrites.
- Piaget, Jean (2013), *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Puf, Quadrige.
- Sartre, Jean-Paul (1970), *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (2003), *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin.
- Sartre, Jean-Paul (2001), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, Tel.
- Sartre, Jean-Paul (2003), *L'imagination*, Paris, PUF.
- Sartre, Jean-Paul (2005), *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (2005), *Critiques littéraires. (Situations I)*, Paris, Gallimard, NRF.
- Sartre, Jean-Paul (2009), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le Livre de poche.
- Sartre, Jean-Paul (2010), *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, NRF.
- Wald Lasowski, Aliocha (2011), *Jean-Paul Sartre. Une introduction*, Paris, La Découverte, Pocket.

Notes

- 1 Maurice Merleau-Ponty (2002), *Causeries 1948*, Paris, Seuil, Traces écrites, établies et annotées par Stéphanie Ménasé, p. 37.
- 2 Eugen Fink (1994), « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », p. 151-152 in *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, traduit de l'allemand par Jean Kessler, Grenoble, éditions Jérôme Millon.
- 3 Grégory Cormann montre l'originalité d'une phénoménologie de l'affectivité développée par Sartre dès ses premiers travaux, « dans la mesure où l'affirmation husserlienne d'une *intentionnalité des sentiments* n'est ni rigoureusement tenue dans les *Recherches Logiques* ni dans les *Idées directrices* », in « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », in Ph. Cabestan et J.-P. Zarader (éds) (2011), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, p. 98.
- 4 « [Sartre] emprunte à l'*anthropologie* l'idée d'une sacralisation des objets pénétrés d'esprits, qui donne un sens religieux à la propriété et permet de se mirer dans un mixte d'en-soi et de pour-soi. Il donne un sens *existentiel* à des conduites magiques de déréalisation du monde ou de réalisation de l'imaginaire, qui permettent à la liberté d'échapper à sa situation (émotion, pantomimes, jeu de l'acteur). Il élabore la *dynamique* propre à la magie, mixte de spontanéité et d'inertie, active dans le monde psychique, l'expressivité et la parole, l'idée de puissance et l'idéal technique. Il qualifie le Beau de magique comme contradiction voilée ou dépassée mais emploie rarement cette catégorie dans son *esthétique* : la magie est une forme dégradée de conscience, une conciliation trop facile ». Vincent de Coorebyter, entrée « Magie » dans le *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe (2013), Paris, Honoré Champion, p. 295. Cette entrée résume les développements du paragraphe intitulé « le sens du magique » dans Vincent de Coorebyter (2000) *Sartre face à la phénoménologie. Autour de L'Intentionnalité et de La Transcendance de l'Ego*, Bruxelles, Ousia.
- 5 Grégory Cormann (2011), « Passion et liberté », p. 105. Voir également Howard Davies (1997), « Sartre and the mobilization of Levy-Bruhl » in *French Studies*, LI, Oxford. Cette idée trouve un appui biographique chez Simone de Beauvoir (1960), *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, Folio, p. 172 : « Sartre recensait avec soin toutes les pensées prélogiques qui foisonnent dans notre monde civilisé. S'il répudiait le rationalisme des ingénieurs, c'était au nom d'une forme plus juste d'intelligibilité ; mais en superposant à la logique et aux mathématiques les survivances d'une mentalité magique, la société ne faisait que manifester son mépris de la vérité. »
- 6 Günther (Stern) Anders (1950), « Emotion and Reality (In connection with Sartre's " The Emotions ") », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.X, n°4, p. 553-562.
- 7 « Aminadab », in *Critiques littéraires (Situations, I)*, Paris, Folio essais, Gallimard, 2005 (1947), p. 115.

- 8 Le schizophrène, l'obsédé et l'halluciné – souffrant de pathologies de l'imagination – sont apparentés à des rêveurs éveillés. Le rêve est lui-même une fascination et, dans une certaine mesure, un délire de la conscience.
- 9 Frédéric Keck (2003), « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », in *Methodos*, n°3 (2003) p. 137-157. Article en ligne : <http://methodos.revues.org/111>
- 10 Frédéric Fruteau de Laclos (2012), *La psychologie des philosophes de Bergson à Vernant. De Bergson à Vernant*, Paris, PUF, Philosophie française contemporaine.
- 11 J.-P. Sartre (2003), *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, p.61. Désormais abrégé *Transcendance*.
- 12 J.-P. Sartre (2003), *Transcendance*, p.61.
- 13 J.-P. Sartre (2003), *Transcendance*, p.61
- 14 Frédéric Keck (2008), *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS éditions, p.238.
- 15 Dans son Diplôme d'Études Supérieures, présenté à la Sorbonne en 1927 sous la direction d'Henri Delacroix, Sartre s'appuie sur les études de Piaget pour montrer que la conscience est d'abord toute entière tournée vers l'extérieur et que l'attention au moi n'est qu'un processus secondaire, lié au progrès de la civilisation occidentale. Alors que l'on a pensé le primitif à l'image de l'enfance de l'humanité, Piaget procède à l'inverse, en définissant la pensée enfantine sur le modèle de la pensée primitive.
- 16 Jean Piaget (2013), *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Puf, Quadrige, p.107.
- 17 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, p.93. Désormais abrégé *L'imaginaire*.
- 18 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.52-53.
- 19 Lévy-Bruhl (1951), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 62, édition numérique par Diane Brunet et Jean-Marie Tremblay, « Les classiques des sciences sociales », accessible librement sur internet : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- 20 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.54.
- 21 *L'Esquisse d'une théorie des émotions* pose l'irrationalité au fondement de la perception dans le monde social, nous y reviendrons : « Il n'est pas impossible de prendre du monde interpsychologique une vue déterministe ni de construire sur ce monde magique des superstructures rationnelles. [...] Qu'arrive-t-il donc lorsque les superstructures laborieusement construites par la raison s'écroulent et que l'homme se trouve brusquement replongé dans la magie originelle ? » J.-P. Sartre (2009), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le Livre de poche, p.108-109. Désormais abrégé *Théorie des émotions*.
- 22 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.136.
- 23 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.138.
- 24 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.135, note 2.
- 25 Alejandro Dafgal (2002), « La Naissance d'une conduite à la française : de Ribot à Janet » in *l'Évolution psychiatrique*, vol. 67, n° 3, 591-600.
- 26 Dans *La force de l'âge*, Simone de Beauvoir rappelle le précepte à partir duquel le jeune couple d'intellectuels élabore ses théories pour comprendre l'homme : « Les cas extrêmes nous attachaient, au même titre que les névroses et les psychoses : on y retrouvait exagérées, épurées, dotées d'un saisissant relief les attitudes et les passions des gens qu'on appelle normaux » (p.169).
- 27 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.285.
- 28 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.293.
- 29 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.293.
- 30 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.304. Nous soulignons.
- 31 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.326. Nous soulignons.
- 32 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.322-323 : la grande loi de l'imagination est qu'il n'y a pas de monde imaginaire, mais il est possible de décrire la manière dont chaque image rêvée s'entoure d'une atmosphère de monde, et Sartre conserve « l'expression de “monde du rêve” », par commodité.
- 33 J.-P. Sartre (2009), *Théorie des émotions*, p.103-104.
- 34 « Nous verrons plus tard qu'il existe un mode de conscience très général, qui soutient des rapports étroits avec l'imagination et que nous nommerons *conscience captive*. Le rêve, entre autres, est une conscience captive. », J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.89.
- 35 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.312.
- 36 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.303.
- 37 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.313.
- 38 J.P. Sartre (2009), *Théorie des émotions*, p.99.

- 39 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.297.
- 40 J.-P. Sartre (2003), *Transcendance*, p.80.
- 41 J.-P. Sartre (2003), *Transcendance*, p.81.
- 42 J.-P. Sartre (2009), *Théorie des émotions*, p.18.
- 43 J.-P. Sartre (2009), *Théorie des émotions*, p.19.
- 44 J.-P. Sartre (2009), *Théorie des émotions*, p.21.
- 45 J.-P. Sartre (2009), *Théorie des émotions*, p.116.
- 46 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, Tel. Désormais abrégé *L'être et le néant*.
- 47 L'idée que le pour-soi se néantise sous forme d'émotion n'est pas explicitement développée par Sartre, mais nous proposons de lire en ce sens cette citation. Par ailleurs, nous avons mis en exergue le rôle de l'intention annihilante qui préside à l'attitude émotionnelle, et nous relierons ensemble les consciences magiques de l'émotion et de l'imagination dans une contribution co-écrite avec N. Masselot et intitulée « Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation », *L'Année Mosaïque*, n°1, 2012, Revue dirigée par C. De Potter et L. Nicolas.
- 48 J.-P. Sartre (2005), *L'imaginaire*, p.239.
- 49 J.-P. Sartre (2009), *Théorie des émotions*, p.116.
- 50 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.489.
- 51 J.-P. Sartre (2003), *Trancendance*, p.80.
- 52 J.-P. Sartre (2003), *Trancendance*, p.29.
- 53 J.-P. Sartre (2003), *Trancendance*, p.53.
- 54 Vincent de Coorebyter (2000), *Sartre face à la phénoménologie*, p.475-479.
- 55 Roland Breeur (2005), *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, p.250, note 16.
- 56 « Nous nommons psychè la totalité organisée de ces existants qui font cortège permanent à la réflexion impure et qui sont l'objet naturel des recherches psychologiques ». J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.198.
- 57 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.202.
- 58 J.-P. Sartre (2009), *Théorie des émotions*, p.108.
- 59 J.-P. Sartre (2003), *Transcendance*, p.63.
- 60 J.P. Sartre (2001), EN, p.196.
- 61 Tout comme « la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi », J.-P. Sartre (2005), *L'être et le néant*, p.106.
- 62 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.202.
- 63 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.204-205.
- 64 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.88. De *L'Imagination* à *L'être et le néant* en passant par *La Transcendance de l'Ego*, le magique passe d'une fonction polémique vis-à-vis de la psychologie à une dimension constitutive du psychique. Dans *L'imagination* (p.55) Sartre semble reconduire à l'encontre de Bergson et de sa théorie de l'image-souvenir l'argument que, Delacroix (*La Religion et la foi*, Paris, Alcan, 1922, p.30) opposait à l'explication associationniste de la magie, à savoir que le rapport d'attraction entre les idées est lui-même magique. Freud, qui par ailleurs reprend à son compte l'associationnisme de Frazer pour définir la magie, reçoit ici le même genre de critique que celle adressée à Bergson. L'un et l'autre sont visés lorsque Sartre fournit la description phénoménologique de l'espace psychique, déterminé par le corps-pour-soi, doué d'une cohésion magique, et qui « justifie les théories psychologiques comme celle de l'inconscient » et « des problèmes comme celui de la conservation des souvenirs » (*L'être et le néant*, p.475-476).
- 65 L'expression est de Christian Fierens, *La logique de l'inconscient. Lacan où la raison d'une clinique*, Paris, L'Harmattan, 2007. Cette image de la boîte noire est nécessairement un raccourci et une simplification pour comprendre la place et le rôle de l'inconscient dans le modèle freudien mais correspond assez à l'idée un peu réductrice que Sartre s'en fait.
- 66 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.194.
- 67 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.194. Nous soulignons.
- 68 Sur les rapports de Sartre à Alain, voir l'analyse de Grégory Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », in Philippe Cabestan et Jean-Pierre Zarader (éds), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011, p.92-115.
- 69 J.-P. Sartre (2003), *Transcendance*, p.64 ; J.-P. Sartre (2009), *Théorie des émotions*, p.108.

- 70 Henri Hubert et Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in Marcel Mauss (2010), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p.26. Abrégé en *Théorie de la magie*.
- 71 J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, in *Les Mots et autres écrits biographiques*, édition publiée sous la direction de Jean-François Louette, avec la collaboration de Gilles Philippe et de Juliette Simont pour la Bibliothèque de La Pléiade, NRF, Paris, 2010, p.155. Abrégé *Carnets*.
- 72 Aliocha Wald Lasowski (2011), *Jean-Paul Sartre. Une introduction*, Paris, La Découverte, Pocket, p.95.
- 73 J.-P. Sartre (1970), *Visages* in *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, présentation Michel Contat, Michel Rybalka. p.564. Désormais abrégé *Écrits*.
- 74 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.311.
- 75 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.391.
- 76 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.364.
- 77 Il faut toutefois noter l'opposition de nature entre le monde de l'émotion qui se dévoile comme une « totalité non-ustensile » (ETE, p.62) et le « monde du désir » qui est « déstructuré, ayant perdu son sens » et où « les choses sont saillantes comme des fragments de matière pure, comme des qualités brutes » (*L'être et le néant*, p.435).
- 78 Simone de Beauvoir (1943), *L'Invitée*, Paris, Gallimard, folio, p.75.
- 79 S. de Beauvoir (1943), *L'Invitée*, p.168.
- 80 Maurice Merleau-Ponty (1996), « Le roman et la métaphysique », *Sens et non-sens*, Paris, NRF, Gallimard, p.39.
- 81 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.417.
- 82 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.632.
- 83 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.637.
- 84 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.638.
- 85 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.642 : « S'approprier cet objet, écrit Sartre, c'est donc s'approprier le monde symboliquement ».
- 86 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.643.
- 87 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.653. L'exemple du clan des lézards est davantage durkheimien car il réfère au totémisme australien étudié dans l'article écrit avec Mauss sur les formes primitives de la classification (1906) et dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1913). Cependant la manière dont Sartre le fait fonctionner met en avant l'idée lévy-bruhlienne de participation.
- 88 H. Hubert et M. Mauss (2010), *Théorie de la magie*, p. 100.
- 89 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.650 : « Soit, par exemple, cette qualité particulière qu'on nomme le *visqueux*. Il est certain qu'elle signifie pour l'adulte européen une foule de caractères *humains* et *moraux* qui peuvent facilement se réduire à des relations d'être ».
- 90 J.-P. Sartre (2010), *Carnets*, p.433-434.
- 91 J.-P. Sartre (1970), *Sculpture à n dimensions* in *Écrits*, p.667.
- 92 J.-P. Sartre (2001), *L'être et le néant*, p.205.
- 93 J.-P. Sartre (2010), *Carnets*, p.433-434.
- 94 J.-P. Sartre (2010), *Carnets*, p.433-434.

Pour citer cet article

Référence électronique

Gautier Dassonneville, « Du topos à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne », *Methodos* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 08 juin 2015, consulté le 14 septembre 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4208> ; DOI : 10.4000/methodos.4208

À propos de l'auteur

Gautier Dassonneville

ULg / Lille 3/ UMR « Savoirs, textes, langage »

Droits d'auteur

Les contenus de la revue *Methodos* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

Cet article interroge le statut du magique chez le premier Sartre à la fois comme héritage d'un dialogue avec la psychologie et l'anthropologie françaises et comme le lieu de la coupure phénoménologique par laquelle se développe une philosophie de l'existence originale. L'A. retrace l'apparition de la conscience magique, pour laquelle la spontanéité persiste d'une manière spécifique là où elle semblait mise en défaut, notamment dans les pathologies de l'imagination et dans l'émotion. Aussi la catégorie du magique permet-elle de penser l'autonomie de la conscience irréfléchie en dotant ses différentes attitudes d'une signification selon une approche synthétique de la réalité-humaine. En un autre point névralgique chez Sartre, la conscience absolue s'emprisonne dans le monde selon un phénomène de dégradation grâce auquel apparaît le psychique : cette existence mixte entre pour-soi et en-soi est irréductiblement magique. Or, le fait psychique est le lieu des relations concrètes avec autrui et l'A. montre, qu'en dernière instance, le magique reparaît dans l'ontologie phénoménologique à travers le schème de la possession – possession d'autrui et possession des choses – mettant la transcendance au compte d'une sorcellerie originelle.

Cartography of the magical as an operational field in Sartre's phenomenology

This article questions the status of the magical in early Sartre both as an inheritance of the reading of french psychology and anthropology and as the place of the phenomenological break by which an original philosophy of existence can be developed. The author traces the apparition of magical consciousness, whose spontaneity persists in a specific way where it seemed to be hindered, peculiarly in the pathologies of imagination and in the emotion. The category of the magical leads Sartre to think about the autonomy of irreflected consciousness by attributing a sense to its different attitudes, according to a synthetical understanding of the human reality. In an other neuralgic point, the author shows how the absolute consciousness imprisons itself in the world through a phenomenon of degradation thanks to which emerges the psychè : this mixed existence of For-itself and In-itself is implacably magical. Well, the concrete relationships with the other being mediated by the psychical facts, then the author inlights that the magical appears anew in the phenomenological ontology through the category of possession – possession of the Other and possession of things – putting the transcendence at the rank of a primitive witchcraft.

Entrées d'index

Mots-clés : conscience, existence, magique, phénoménologie, possession, psychologie, Sartre

Keywords : Consciousness, existence, magical, phenomenology, possession, psychology, Sartre