

Compréhension en spirale(s) : la contribution de Sartre à une herméneutique de l'existence

Grégory Cormann

(Université de Liège)

Jérôme Englebert

(Université libre de Bruxelles ; Université catholique de Louvain)

Un essayiste écrivait l'autre jour [...] : « Ce n'est pas l'homme qui est profond, c'est le monde ». Il avait parfaitement raison et nous sommes d'accord avec lui sans réserves. Il faut seulement ajouter que le monde est humain, que la profondeur de l'homme, c'est le monde, donc que la profondeur vient au monde par l'homme. L'exploration de cette profondeur est une descente du concret absolu [...] à son conditionnement le plus abstrait.

J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 132.

Introduction

À travers cette contribution, nous proposons d'identifier différents apports de la philosophie de Jean-Paul Sartre à une herméneutique de l'existence préoccupée par les questions cliniques. Notre contribution repose sur la notion fondamentale de situation *émotionnelle* ainsi que sur la possibilité de *dépassement* de cette situation, faisant apparaître une trame temporelle interrogeant à la fois l'histoire et la biographie du sujet, mais également sa *praxis* et dès lors les fulgurances de la liberté. Notre réflexion repose sur une lecture libre et une articulation originale de différents développements de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) et des *Questions de méthode* (1960) avec, en arrière-plan, *L'Idiot de la famille* (1971-1972).

1. Une théorie de la situation émotionnelle

1.1. Émotion et signification

Sartre inaugure sa réflexion sur l'émotion dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* en marquant son opposition à l'égard des conceptions classiques de l'émotion auxquelles il reproche d'avoir omis la dimension compréhensible, signifiante, fondamentalement *psychique*

de l'expérience émotionnelle, au bénéfice de sa dimension fonctionnelle¹. C'est ensuite à la psychanalyse que Sartre s'adresse, en lui concédant son attention à la dimension significative des phénomènes psychiques : « Il est de fait que la psychologie psychanalytique a été certainement la première à mettre l'accent sur la signification des faits psychiques ; c'est-à-dire que, la première, elle a insisté sur ce fait que tout état de conscience vaut pour autre chose que lui-même² ». Mais la théorie psychanalytique de la signification souffre d'une contradiction interne qui conduit Sartre à la dépasser. Il ne peut, en effet, accepter que « la signification de notre comportement conscient [soit] entièrement extérieure à ce comportement lui-même ou, si l'on préfère, [que] le *signifié* [soit] entièrement coupé du *signifiant*³ » et ne peut « admettre qu'un fait de conscience puisse être comme une chose par rapport à sa signification, c'est-à-dire la recevoir du dehors comme une qualité extérieure⁴ ». Le problème inhérent à la psychanalyse consiste à lier la dimension signifiante et interprétative – en son essence incontestable – à une causalité psychique symbolique qui agirait en sourdine, en parfaite indépendance d'une conscience qui ne pourrait alors être qu'un phénomène secondaire et passif⁵ : « C'est la contradiction profonde de toute psychanalyse que de présenter à la fois un lien de causalité et un lien de compréhension entre les phénomènes qu'elle étudie⁶ ».

La psychanalyse échoue à vouloir donner une clé significative et symbolique systématique au monde émotionnel, mais accomplit donc ce que les théories classiques ne parviennent pas à concevoir, c'est-à-dire franchir le pas d'une conception de l'émotion en tant que phénomène significatif. Mais Sartre a un objectif de plus grande envergure qui consiste à se « placer sur le terrain de la signification et de traiter l'émotion comme phénomène⁷ ». Sa thèse est que « tout fait humain est par essence significatif » et que lui retirer ce principe de signification reviendrait à « lui ôter sa nature de fait humain », et conduirait à considérer

¹ Une telle critique est d'une remarquable actualité à l'égard des théories de l'émotion proposées par la psychologie cognitive et les neurosciences. Une confrontation aux paradigmes de la psychologie cognitive suggère l'identification d'une amphibologie autour de la proposition de « régulation émotionnelle ». À l'opposé d'une pratique orthopédique de la régulation émotionnelle, nous proposons, dans le sillage de Sartre, de considérer l'émotion comme le vecteur principal de la régulation sociale et de l'échange relationnel. Voir J.-M. Gauthier & J. Englebert, « Approche phénoménologique de la régulation émotionnelle », dans M. Desseilles & M. Mikolajczak (éd.), *Traité de régulation émotionnelle*, Bruxelles, De Boeck, 2012.

² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 35. À cette même page, Sartre suggère que la psychanalyse considère le fait conscient au regard de sa signification, tels les « vestiges d'un feu allumé dans la montagne [...] par rapport aux êtres humains qui ont allumé ce feu ». Le sens conscient y est réduit à un rapport de causalité « externe » et « passif ».

⁴ *Ibid.*

⁵ Soulignons que c'est précisément le rôle que Freud confère à la conscience. Dans la *Traumdeutung*, en 1900, il suggère que « la conscience nous apparaît comme un organe sensoriel qui perçoit un contenu donné autre part » et que « les opérations de pensée les plus compliquées sont possibles sans la participation de la conscience ». S. Freud, *L'interprétation du rêve*, dans *Œuvres Complètes IV*, Paris, PUF, 2003, p. 180 et 648.

⁶ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 37.

⁷ *Ibid.*, p. 19.

l'émotion comme « morte, non-psychique, inhumaine⁸ ». Voici donc énoncé le premier des deux grands principes émotionnels sur lesquels repose le projet sartrien : l'émotion a un sens, « elle signifie quelque chose pour ma vie psychique⁹ » ; c'est ce qui en fait sa dimension humaine, qualité à laquelle elle ne peut échapper. Par ailleurs, et en conséquence de ce premier principe, le phénomène émotionnel est également à considérer comme indissociable de son environnement : « l'émotion c'est la réalité-humaine qui s'assume elle-même et se “dirige-émue” vers le monde¹⁰ ». L'émotion n'a d'essence que dans la signification personnelle, relationnelle ou sociale qu'on lui attribue.

1.2. Magie et sorcellerie émotionnelles

La dimension significative de l'émotion découverte et la dimension relationnelle de cette significativité acquise, il convient de préciser ce que nous appelons le « rôle de l'émotion », c'est-à-dire son *action*, ce en quoi et ce sur quoi elle *agit* et a une *prise*. Ce second grand principe émotionnel est d'être « une transformation du monde¹¹ ». L'émotion est là pour bouleverser le sujet dans son environnement mais également modifier cet environnement dans un système rétroactif infini. Il s'agit de l'introduction du « magique » dans le « réel » que Sartre, dans un rapport critique à Heidegger, désigne comme le monde des *ustensiles* : « Nous appellerons émotion une chute brusque de la conscience dans le magique. Ou, si l'on préfère, il y a émotion quand le monde des ustensiles s'évanouit brusquement et que le monde magique apparaît à sa place¹² ». L'émotion présente donc une fonction régulatrice consistant à transformer le monde en lui donnant un sens idiosyncrasique, c'est-à-dire en le faisant exister selon le vécu émotionnel du sujet. Cette composante relationnelle du vécu émotionnel induit le principe de régulation émotionnelle : « la catégorie magique régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui¹³ ».

L'émotion modifie le monde et ne peut pas être réduite à l'accident qui arriverait par erreur dans un processus organisé ; il s'agit plutôt d'une des grandes attitudes subjectives de l'humain. La compréhension de l'émotion se révèle plus adéquate si nous lui rendons une place essentielle aux côtés de la pensée rationnelle, à un niveau équivalent voire antérieur : « Il ne

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹¹ *Ibid.*, p. 43. Sartre ne discute pas directement du fait que ce second principe n'est guère abordé par la théorie psychanalytique. Cette dernière présente une dimension que l'on pourrait qualifier de « solipsiste ». La psychanalyse pense l'humain au sein de la cure et du dispositif divan-fauteuil en retraçant l'histoire infantile du sujet mais ne pense pas directement à sa conduite au quotidien.

¹² *Ibid.*, p. 68.

¹³ *Ibid.*, p. 58.

faut donc pas voir dans l'émotion un désordre passager de l'organisme et de l'esprit qui viendrait troubler *du dehors* la vie psychique. C'est au contraire le *retour* de la conscience à l'attitude magique, une des grandes attitudes qui lui sont essentielles, avec apparition du monde corrélatif, le monde magique. L'émotion n'est pas un accident, c'est un mode d'existence de la conscience, une des façons dont elle comprend [...] son "Être-dans-le-monde"¹⁴ ». Aussi, s'il existe deux pôles à isoler, il ne s'agit pas d'une détermination de phénomènes affectifs d'une part et effectifs de l'autre. Ces deux manières d'être au monde agissent bien selon les lois d'une dialectique, d'une interconnexion systématique et constante. Un monde strictement effectif, hyper-réel et dénué d'émotion ne peut pas être isolé¹⁵ ; tout comme une expérience purement émotionnelle sans la moindre dimension ustensile ne peut pas plus être envisagée¹⁶.

S'il y a deux dimensions à identifier, elles sont à trouver sur un autre plan de découpe ; elles se trouvent chacune sur le plan de l'émotion. Car c'est bien l'existence de deux formes d'émotion qui est postulée par Sartre. Il existe une différence nette entre l'émotion lorsque le sujet « constitue la magie du monde » et l'émotion lorsque c'est « le monde lui-même qui se révèle brusquement comme magique¹⁷ ». L'émotion, sous cette découpe décisive d'une possibilité de magie *pour moi* – que nous proposons d'appeler l'*être-magicien* – et d'une possibilité que je sais *constituant autrui* – qui serait l'*être-sorcier* –, est un apport fondamental pour notre propos clinique. Cette bipolarité du phénomène émotionnel nous permet de comprendre que l'émotion, bien loin d'être un phénomène intrapsychique ou même intracorporel, se situe bien plus *entre* les termes de la *relation*.

2.2. Émotion et situation

Enfin, l'émotion s'inscrit radicalement dans l'étude de l'humain « en situation ». C'est d'ailleurs un élément clé sans lequel il n'est pas possible de saisir l'impressionnante unité de l'œuvre de Sartre¹⁸. Ce qui intéresse Sartre dans l'*Esquisse*, et dans l'intégralité de son œuvre,

¹⁴ *Ibid.*, p. 62. Nous mettons le mot « retour » en italique car il nous semble marquer la tendance de Sartre à considérer l'attitude émotionnelle comme plus originelle et fondamentale que l'attitude rationnelle du monde des ustensiles.

¹⁵ Nous formulons l'hypothèse, sans la traiter davantage, qu'il s'agit d'une manière intéressante d'interpréter la pièce *Huis clos*, c'est-à-dire de postuler l'existence d'un monde sans émotion dans cette « réalité irréelle » que permet le procédé théâtral. Voir, à ce sujet, J. Englebert, *Psychopathologie de l'homme en situation*, Paris, Hermann, 2013.

¹⁶ Si ce n'est, et à juste titre, selon Sartre dans « l'univers du rêve » (J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 61).

¹⁷ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸ Le commentaire de Deleuze à propos de l'œuvre de Sartre ne suggère pas autre chose que de faire de la situation le vecteur de tension de la philosophie de Sartre : « [La situation] n'est pas pour Sartre un concept parmi les autres, mais l'élément pragmatique qui transforme tout, et sans lequel les concepts n'auraient ni sens ni structure. [...] La situation, c'est le fonctionnement du concept lui-même. Et la richesse et la nouveauté des concepts sartriens

est « l'homme dans le monde, tel qu'il se présente à travers une multitude de situations : au café, en famille, à la guerre¹⁹ ». Voici le programme d'une « herméneutique de l'existence²⁰ » ; il s'agit de fonder une anthropologie à partir du phénomène émotionnel en tant qu'il ne peut exister qu'en situation.

L'humain sartrien se voit donc affublé de deux attributs incontournables : il n'existe qu'*en situation* et cette situation est *émotionnelle* – c'est-à-dire qu'elle est signifiante, vectrice de transformation, incarnée et relationnelle. La réunification de ces deux attributs de l'être suggère l'identification de deux célèbres concepts heideggériens : celui de *Geworfenheit*, c'est-à-dire « l'être-jeté de la conscience dans une situation » et celui de *Befindlichkeit*, qui rend compte de la condition de possibilité de chaque émotion singulière en situation. Pour le Sartre de l'*Esquisse*, les termes émotion et situation apparaissent même synonymes ; ils traduisent et remanient, de manière également valable, la *Befindlichkeit* heideggérienne, que Sartre récupère dans la première réception française de la phénoménologie²¹. La *Befindlichkeit* désigne en même temps la tonalité affective de l'expérience et la manière dont on s'y trouve situé.

Chez Sartre, les émotions renvoient à la manière dont la conscience fait avec la situation dans laquelle elle est jetée, s'y tient, s'y ajuste ou cherche à la transformer. Si on peut dire qu'il n'y a chez Sartre que des émotions en situation, c'est au sens où toute situation fait l'objet d'un travail émotionnel, d'une *disposition affective* – qui n'adapte pas la conscience à son environnement, mais qui transforme celui-ci en une situation vécue, en une expérience intentionnelle.

Dans son livre récent sur l'Internationale situationniste, Vanessa Theodoropoulou a mis en évidence les effets théoriques et pratiques que cette équivalence sartrienne entre émotion et situation a produits chez Guy Debord et ses amis. Le petit livre de Sartre sur les émotions a eu, pour eux, une importance décisive, non seulement parce qu'il prend au sérieux les émotions comme puissance de transformation du monde, mais aussi parce qu'il situe cette capacité transformatrice au niveau de la conscience et non de l'inconscient : la « science situationniste » ne relève pas d'un nouveau savoir de l'inconscient – comme celui qui avait intéressé les

viennent de ceci, qu'ils sont l'énoncé de situations, en même temps que les situations des agencements de concepts » (Deleuze, dans J. Colombel, « Deleuze-Sartre : pistes », dans A. Bernold & R. Pinhas (éd.), *Deleuze épars. Approches et portraits*, Paris, Hermann, 2005, p. 39).

¹⁹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, p. 14.

²¹ Voir G. Cormann, « Sartre, Heidegger et les *Recherches philosophiques*. Éléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine », dans *Sartre. Une anthropologie politique*, Bruxelles, Peter Lang, 2021, p. 23-62.

surréalistes, mais d'« un nouvel art d'expérimenter, de connaître le monde et d'agir²² ». V. Theodoropoulou résume : « Multiplier les périodes et les situations émouvantes, et non pas les objets, les formes figées émouvantes, signifierait [pour G. Debord] vivre sa vie de manière sensible et être à l'origine de son déroulement et de ses transformations²³. »

La correction existentialiste du projet surréaliste apparaît dans le commentaire suivant qui renvoie également à *L'être et le néant* :

Pour Sartre, et c'est une idée fondatrice pour le projet situationniste, nous ne sommes jamais identiques à nos attitudes, aux rôles sociaux que nous sommes amenés à *jouer*. Ces attitudes, ces rôles, ces situations ne sont que des représentations, des représentations auxquelles jouent les sujets afin de les réaliser et de *se* réaliser en tant que sujets²⁴[.]

V. Theodoropoulou ajoute à juste titre : « et ceci sans en avoir le choix », pour insister sur le thème sartrien de la contingence absolue de l'être. La contingence est au cœur de la définition que Sartre donne à la situation :

La situation, c'est le sujet tout entier (il n'est *rien* d'autre que sa situation) et c'est aussi la « chose » tout entière (*il n'y a* jamais rien de plus que les choses). C'est le sujet éclairant les choses par son dépassement même, si l'on veut, ou c'est les choses renvoyant au sujet son image. C'est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de mon passé, de mes entours, du fait de mon prochain – et c'est ma liberté sans limites comme ce qui fait qu'il y a pour moi une facticité²⁵.

Les choses sont certes un peu plus compliquées. Un écart se marque entre la situation sartrienne et la situation situationniste. On peut d'abord remarquer que Debord choisit de parler de situations au pluriel comme Sartre avait choisi, en s'appropriant la pensée heideggérienne, de parler d'émotions au pluriel, *en situation*, plutôt que de se focaliser sur le thème existentialiste de l'angoisse. Debord parle de « construction » ou de « constitution de situations ». On peut surtout, ensuite, s'interroger sur la définition de la situation construite comme « dépassement de la situation sartrienne²⁶ ». Comment comprendre le fait que Sartre lui-même décrive la conscience comme « dépassement de la situation » ? Cela ne le rapproche-t-il pas du projet situationniste ? Ne peut-on pas considérer, en sens inverse, que c'est l'introduction du thème de la *désituation*, à propos de la position du sociologue-ethnologue

²² V. Theodoropoulou, *Le Monde en situation. La révolte sensible de l'Internationale situationniste*, Dijon, Les Presses du réel, 2024, p. 33.

²³ *Ibid.*, p. 35.

²⁴ *Ibid.*, p. 388.

²⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1996, p. 594 ; cité dans *ibid.*, p. 388.

²⁶ On doit cette formulation à Robert Estivals, linguiste membre de l'Internationale lettriste puis de l'Internationale situationniste dans « Le système des situations », *Grâmmes*, n° 4, septembre 1960 ; cité dans *ibid.*, p. 386.

inaccessible à la synthèse dialectique, quelques pages après avoir parlé de Flaubert, qui a pu laisser croire à Asger Jorn et autres situationnistes que le « marxisme » sartrien se résorbait en dernière analyse dans un temps utopique, « dans un temps séparé du travail, qui serait celui du temps libre et des loisirs²⁷ » ?

Puisque ces deux manières fondamentales de l'être, celle de la situation et celle de l'émotion, sont incontournables pour notre réflexion clinique cherchant à pointer une herméneutique de l'existence, il convient donc d'analyser maintenant, dans le détail, la signification de ce que Sartre désigne comme *dépassement de la situation*, afin de pouvoir ensuite en dégager la fécondité clinique.

2. Le dépassement de la situation

2.1. De l'*Esquisse* aux *Questions de méthode*

Les dernières lignes de l'*Esquisse* sont un passage pouvant apparaître énigmatique. Elles nous mènent, nous allons le voir, aux *Questions de méthode*. Sartre y livre quelques précisions afin de « marquer les limites de cette recherche psychologique²⁸ ». Si sa courte étude a bien rencontré l'objectif qu'elle s'était fixé, elle se heurte à une limite : « Si la phénoménologie peut prouver que l'émotion est une réalisation d'essence de la réalité-humaine en tant qu'elle est *affection*, il lui sera impossible de montrer que la réalité-humaine doive se manifester nécessairement dans *de telles* émotions²⁹ ». Une méthode permettant le recueil de tels faits se révèle nécessaire ; elle devra permettre d'intégrer la « facticité de l'existence humaine³⁰ ». Sartre constate la nécessité d'une méthode à double vague, chacune représentant une force répondant à un courant opposé. Il en appelle à une alliance de disciplines de natures différentes, celles dont la vague est *régressive* et celles dont la vague est *progressive* : « Les diverses disciplines de la psychologie phénoménologique sont régressives [...] ; celles de la phénoménologie pure, au contraire, sont progressives³¹ ». Mais il semble que, dans le cadre réduit de l'*Esquisse*, le philosophe bute sur la question de la facticité et, pour l'heure, soit contraint de reconnaître son état de méconnaissance d'une méthode empirique susceptible

²⁷ Asger Jorn, *Pour la forme*, 1958 ; cité p. 387. Cf. J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 67 : « le sociologue n'est pas situé ou, s'il l'est, il suffira de précautions concrètes pour le *désituer* ; il se peut qu'il essaie de s'intégrer au groupe mais cette intégration est provisoire, il sait qu'il se dégagera, qu'il consignera ses observations dans l'objectivité ». Pour une prise en considération positive, dans le champ de la clinique, du thème de la désituation, nous nous permettons de renvoyer à J. Englebert, « Psychopathologie de l'homme en *désituation* », *Bulletin d'analyse phénoménologique* XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 194-209.

²⁸ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 66.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 66-67.

³¹ *Ibid.*, p. 66.

d'intégrer le double mouvement : « C'est cette facticité qui rend nécessaire un recours réglé à l'empirie ; c'est elle qui empêchera vraisemblablement que la régression psychologique et la progression phénoménologique se rejoignent jamais³² ». On comprend dès lors que Sartre, au terme de son étude de 1939, fasse le constat que, s'il est parvenu à définir et à décrire la situation émotionnelle, il n'est toutefois pas encore en possession d'une méthode, alliant empirie et réduction phénoménologique. Méthode qui lui permettrait d'affronter la *facticité* de l'existence émotionnelle *en tant que telle*.

Sartre est ainsi confronté à des questions de méthode et est contraint d'identifier une procédure qui lui permettra d'allier la vague *régressive*, susceptible de le confronter à l'empirie des faits, à la vague *progressive* qu'il a décrite dans l'*Esquisse*. En un mot, le programme consiste en l'identification de possibilités de *dépassement* de la *situation*. Un dépassement qui ne sera pas un simple écart, que suggérerait une méthode unimodale, une simple régression ou une unique progression : « La méthode dialectique, au contraire, refuse de réduire ; elle fait la démarche inverse : elle dépasse en conservant³³ ». Le dépassement marque un mouvement double, celui d'une méthode à la fois progressive et régressive qui ne suggère pas l'écart et l'« oubli » des acquis antérieurs – ceux de 1939, la situation émotionnelle – mais l'*intégration*, un dépassement qui regarde à la fois en avant et en arrière.

Il s'agit là du point de départ de notre analyse du chapitre III des *Questions de méthode*³⁴ que Sartre intitule, vingt ans plus tard, « La méthode progressive-régressive ». Alors que dans l'*Esquisse* il focalise son attention sur l'existence « en situation », Sartre semble entrevoir la problématique différemment car, désormais, l'humain « se caractérise avant tout par le *dépassement d'une situation*, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui³⁵ ». Et la situation ne se limite plus à être seulement émotionnelle en tant que transformation du monde, elle est devenue sociale : « Nous affirmons la spécificité de l'acte humain, qui traverse le milieu social tout en conservant les déterminations et qui transforme le monde sur la base de conditions données³⁶ ». L'émotionnel s'éclipse – au fond, la question a déjà été traitée – pour faire place à la *situation sociale*, mais il demeure un reliquat fondamental du processus émotionnel : la *transformation du monde*. Cette magie, que l'on sait typiquement émotionnelle même si Sartre ne prend pas la peine de nous le rappeler, est un héritage implicite. Cet acquis vieux de vingt

³² *Ibid.*, p. 67.

³³ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986, p. 137.

³⁴ Rappelons que la première version du texte a été publiée dans une revue polonaise sous le titre évocateur de « Situation de l'existentialisme en 1957 ».

³⁵ *Ibid.*, p. 85. Nous mettons en italiques.

³⁶ *Ibid.*

ans en toile de fond nous permet d'analyser la méthode progressive-régressive et de la considérer également comme une reprise de la conclusion en suspens de l'*Esquisse* et de son constat limitatif.

Comment peut-on comprendre la méthode progressive-régressive ? Son ambition est de faire ressortir les aspects dialectiques entre l'individuel et le social et de comprendre chaque individualité en rapport à son projet au sein de l'Histoire. Cette méthode, que Sartre suivra jusque dans *L'Idiot de la famille*, replace l'individu dans les conditions sociales et historiques – il s'agit du mouvement régressif de mise en situation – et tente de saisir son projet lui permettant de transcender ces conditions – c'est le mouvement progressif qui analyse le dépassement de la situation. Ce cadre définitoire large étant sommaire posé, plusieurs commentaires peuvent être formulés.

2.2. Dépasser les *a priori* marxistes (et freudiens)

Un premier élément à relever est que, dans *Questions de méthode*, Sartre s'adresse prioritairement au marxisme. Il se donne pour ambition d'expliquer ce qui fait qu'il n'est « pas tout simplement marxiste³⁷ ». Pour rendre notre propos intelligible, et démontrer que la méthode prônée peut changer d'objet tout en maintenant des effets similaires, nous formulons l'hypothèse que le discours adressé à Marx et au marxisme peut également être destiné à Freud et à la psychanalyse. Les critiques énoncées explicitement aux uns peuvent, avec succès, être appliquées aux autres et prises comme un énoncé implicite, et nous permettre de déchiffrer en quoi Sartre n'est *pas tout simplement freudien*³⁸. Ce procédé nous mènera plus loin à un ultime glissement, consistant en l'application des fruits de la méthode qui se sera esquissée aux problématiques cliniques. Il va de soi – et ceci aura tôt fait de justifier notre stratégie –, ne fût-ce que pour des questions de vocabulaire commun, de centre d'intérêt et même de connaissance intrinsèque, qu'un rapprochement avec la clinique et la psychopathologie, que pour ainsi dire Sartre n'effectua jamais, s'élaborera plus facilement à partir de la psychanalyse que du marxisme.

³⁷ *Ibid.*, p. 37.

³⁸ Ce dispositif réactive à sa manière un passage célèbre du *Saint Genet, comédien et martyr*, qui est placé en quatrième de couverture. Sartre y indique qu'il s'agit pour lui, dans sa psychanalyse existentielle, de « montrer les limites de l'interprétation psychanalytique et de l'explication marxiste et que seule la liberté peut rendre compte de sa personne en sa totalité ». On signalera également que l'existence comme « dépassement » de l'« alternative » entre « signification économique » (marxisme) et « drame existentiel » (psychanalyse) est au cœur d'une note importante de la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty. Voir M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 199-202.

Relevons un premier passage important, antérieur au chapitre III, qui s'adresse au marxisme – qui pourrait donc être adressé, dans la lecture fictive (ou implicite) que nous construisons, à la psychanalyse : « Cette méthode ne nous satisfait pas : elle est *a priori* ; elle ne tire pas ses concepts de l'expérience [...], elle les a déjà formés, elle est déjà certaine de leur vérité, elle leur assignera le rôle de schèmes constitutifs : son unique but est de faire entrer les événements, les personnes ou les actes considérés dans des moules préfabriqués³⁹ ». La position qui est mise en cause ici revient à élaborer une méthode consistant à suspendre l'*a priori* théorique du moule préfabriqué au profit d'une focalisation sur l'expérience.

C'est plus précisément le rapport à la dimension significative de l'événement qui trace une ligne de démarcation avec le marxisme : « Certes, les marxistes n'ignorent pas l'événement : il traduit à leurs yeux la structure de la société, la forme qu'a prise la lutte des classes, les rapports de force, le mouvement ascensionnel de la classe montante, les contradictions qui opposent, au sein de chaque classe, des groupes particuliers dont les intérêts diffèrent⁴⁰ » mais, dans cette perspective, « l'événement a le devoir de vérifier les analyses *a priori* de la situation ; en tout cas, de ne pas les contredire [...]. La matérialité du fait n'intéresse pas ces idéalistes : seule compte à leurs yeux sa portée symbolique. En d'autres termes, les marxistes staliniens sont aveugles aux événements. Ainsi, comme les individus et les entreprises, le vécu tombe du côté de l'irrationnel, de l'inutilisable, et le théoricien le considère comme un *non-signifiant*⁴¹ ».

À l'inverse de ces méthodes de l'*a priori*, Sartre veut affirmer « la spécificité de l'événement historique ; [et] cherche à restituer à ce dernier sa fonction et ses multiples dimensions⁴² ». La méthode qui s'érige considère « la spécificité de l'événement historique qu'il refuse de concevoir comme l'absurde juxtaposition d'un résidu contingent et d'une signification *a priori*⁴³ ». Sartre poursuit un objectif « euristique » pour une méthode qui « nous apprend du neuf parce qu'elle est régressive et progressive tout à la fois [...]. Elle n'aura d'autre moyen que le “va-et-vient”⁴⁴ ».

2.3. Enfance et rôles

³⁹ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 39.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 114-115.

⁴² *Ibid.*, p. 114.

⁴³ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 122-123.

Il est maintenant utile de se pencher précisément sur ce qui nécessite d'être dépassé. Certes, nous savons qu'il s'agit de la situation, mais Sartre se penche plus précisément sur deux phénomènes psychologiques essentiels : l'enfance et les rôles sociaux. Ces deux dimensions sont intrinsèquement liées, l'une n'existant pour ainsi dire pas sans l'autre. Il s'agit d'une position forte de Sartre – dans laquelle on peut sans doute reconnaître une certaine influence de ses lectures de Freud – qui consiste à faire remonter à l'enfance l'édification de nombre des rôles sociaux que nous avons à endosser : « Le donné que nous dépassons à tout instant, par le simple fait de le vivre, ne se réduit pas aux conditions matérielles de notre existence, il faut y faire entrer [...] notre propre enfance⁴⁵ ». L'on pourrait suggérer ici que la méthode phénoménologique bute sur la question du passé et de l'enfance – phénomène en quelque sorte inobservable du point de vue du sujet : on ne peut pas en tant qu'adulte observer concrètement sa propre enfance – et que ce point est peut-être décisif pour la conception existentialiste de la compréhension.

Nous avons montré ailleurs que le problème de l'enfance au sein des phénoménologies existentialistes a été élaboré par Simone de Beauvoir, dans les années d'après-guerre, notamment dans *Le deuxième sexe* (1949) pour décrire la situation des femmes. Le problème de l'enfance prend alors une forme tout autre que celle qu'elle recevait vingt ou trente ans plus tôt dans les travaux de psychologie génétique de Jean Piaget. Lecteur du Freud de *Totem et tabou*, Piaget considérait l'enfance comme une période dominée par la pensée magique et par une forme de décrochage par rapport au monde, comme une sorte d'indifférence sans limites à ce qui constitue le monde dans ses déterminations matérielles, rationnelles et sociales. Beauvoir retourne complètement la perspective et cerne dans l'enfance l'expérience constitutive des blocages qui peuvent empêcher un être humain de se jeter librement dans le monde, qui peut restreindre l'espace des possibles qui lui sont accessibles : l'expérience très matérielle, y compris au plus intime de lui-même ou d'elle-même, de ce que le monde dans lequel il ou elle surgit est déterminé par des valeurs qui limitent et contraignent très fortement ses possibilités d'existence⁴⁶.

Beauvoir décrit ces blocages pour la condition des femmes en 1949. Mais cette approche critique de l'enfance cerne une méthode plus générale que Sartre reprend dans son *Saint Genet* comme dans *Questions de méthode*, qui consiste en même temps à identifier les manières de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁶ Pour l'ensemble de ce développement, voir G. Cormann, « Sartre/Piaget, les deux problèmes de l'enfance », dans S. Audidière, A. Janvier (éd.), « *Il faut éduquer les enfants* ». *L'idéologie de l'éducation en question*, Lyon, ENS Éditions, 2022, p. 173-206.

faire avec l'enfance et de remanier sa manière d'être-jeté dans le monde. En particulier, dépasser l'enfance et les rôles induit une temporalité reposant sur une logique spéciale de dévoilement, par reprise et renchérissement : « Dépasser tout cela, c'est aussi le conserver : nous penserons avec ces déviations originelles, nous agirons avec ces gestes appris et que nous voulons refuser. En nous projetant vers notre possible pour échapper aux contradictions de notre existence, nous les dévoilons et elles se révèlent dans notre action même⁴⁷ ». L'on comprend donc que la méthode progressive-régressive est plus complexe qu'un simple enchaînement de vagues l'une à la suite de l'autre. Plus fondamentalement, le *va* ne pourra se comprendre sans le *vient* qu'il dépasse et réciproquement.

La temporalité qui naît de ce rapport à soi est des plus originales – et marque ici un décalage profond avec Freud : « En premier lieu, rappelons que nous vivons notre enfance comme notre *futur*. Elle détermine gestes et rôles dans une perspective à venir. Il ne s'agit nullement d'une renaissance mécanique de montages : puisque les gestes et les rôles sont inséparables du projet qui les transforme⁴⁸ ». On retrouve ici une logique temporelle déjà analysée dans *L'être et le néant* mêlant signification et psychanalyse : « Nous accordons aux psychanalystes que toute réaction humaine est, *a priori*, compréhensible. Mais nous leur reprochons d'avoir justement méconnu cette "compréhensibilité" initiale en tentant d'expliquer la réaction considérée par une réaction antérieure, ce qui réintroduit le mécanisme causal⁴⁹ ». L'astuce se situe dans une explication où la temporalité repose sur un paradoxe à propos de la succession des événements et de leur compréhension : « Nous concevons, en effet, tout acte comme phénomène *compréhensible* et nous n'admettons pas plus le "hasard" déterministe que Freud. Mais au lieu de comprendre le phénomène considéré à partir du passé, nous concevons l'acte compréhensif comme un retour du futur vers le présent⁵⁰ ». Par une suggestion magique, c'est le futur qui fait un « retour » dans l'actualité. Le phénomène prend sens dans la temporalité existentielle qu'il va construire. La psychologie des rôles répond pleinement à cette temporalité paradoxale : « Nos rôles sont toujours futurs : ils apparaissent à chacun comme des tâches à remplir, des embûches à éviter, des pouvoirs à exercer, etc.⁵¹ ». Mais si les rôles sont futurs, ils se rapportent chaque fois à des déviations originelles révélant le projet. Sartre synthétise son hypothèse dans ce passage important pour notre propos :

⁴⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1996, p. 504.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 503.

⁵¹ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 99.

[...] sa *coloration* [du projet], c'est-à-dire subjectivement son goût, objectivement son *style*, n'est pas autre chose que le dépassement de nos déviations originelles : ce dépassement n'est pas un mouvement instantané, c'est un long travail ; chaque moment de ce travail est à la fois dépassement et, dans la mesure où il se pose pour soi, la pure et simple subsistance de ces déviations à un niveau donné d'intégration : par cette raison, une vie se déroule en spirales ; elle repasse toujours par les mêmes points mais à des niveaux différents d'intégration et de complexité⁵² ».

Le programme est celui d'une vie qui se déroule en spirales. Ce détour indispensable par l'enfance nous permet de comprendre que toute existence a une enfance : un passé *vécu* qui existe sous une forme actualisée dans les choix et les actes de dépassement de la situation. Ce passage démontre en outre subtilement que la dialectique énoncée est en réalité double. Les niveaux d'intégration de la spirale en sont une première forme qui manifeste un rapport à chaque fois nouveau aux rôles futurs et aux déviations originelles. La seconde dialectique apparaît également sous la forme d'une seconde spirale, à travers la distance parcourue entre le *goût* et le *style* qui révèlent la coloration subjective – propre au sujet – et celle objective – observée ou observable par l'autre. Cet argument de l'altérité mérite d'être repris car il nous semble décisif pour cerner entièrement la méthode progressive-régressive, mais également pour évoquer une nouvelle fois une influence, en sourdine, de la théorie des émotions qui nous permette, *in fine*, de dépasser une perspective qui resterait seulement intersubjective, en direction d'une considération du social comme tel.

2.4. Une dialectique de la signification

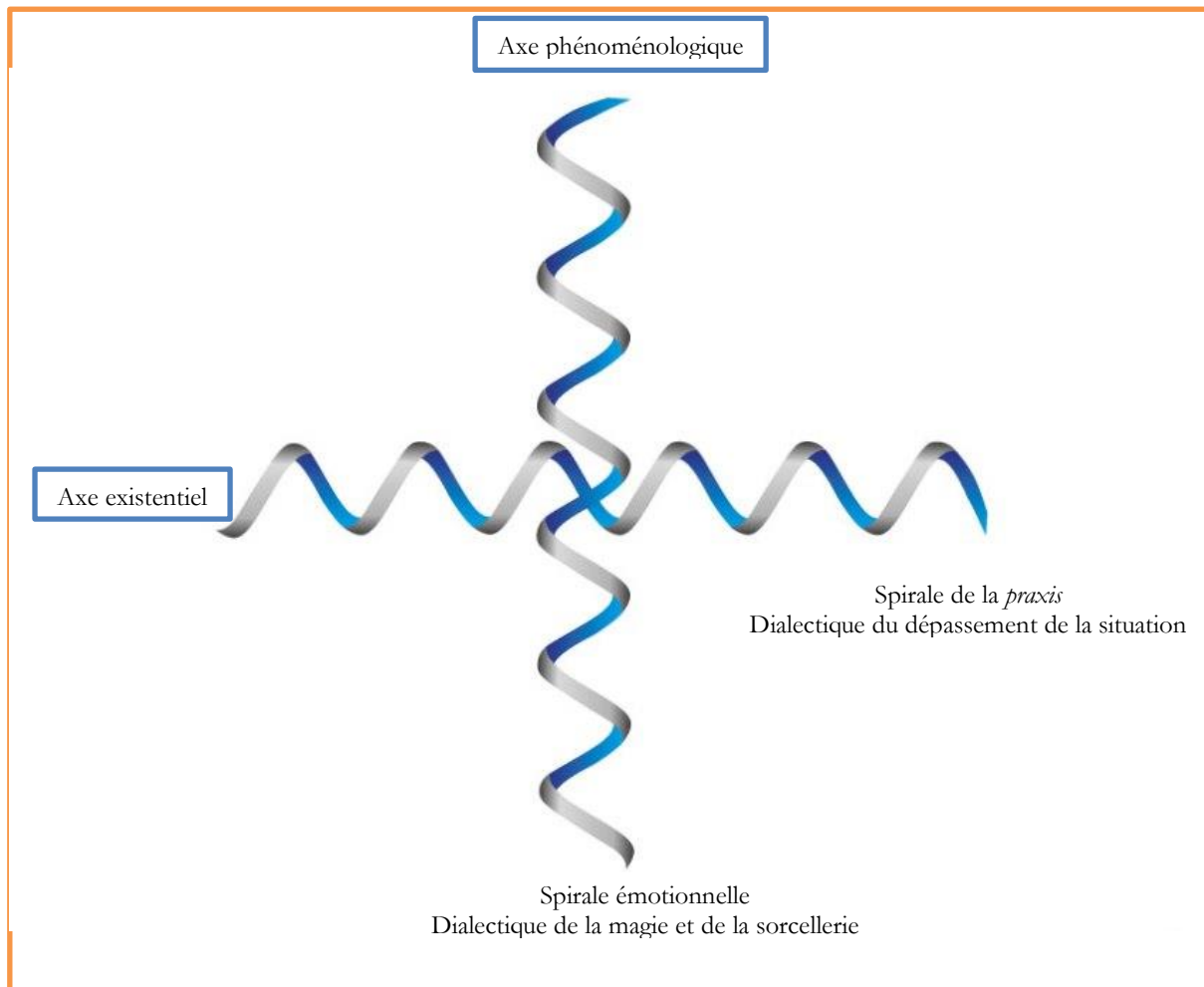
Sartre écrit dans *Questions de méthode* : « L'homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant puisqu'on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l'expliquer par l'avenir⁵³ ». La significativité du geste repose sur l'existence d'un interprète. Sans doute peut-il s'agir de l'acteur lui-même, mais souvent il s'agit d'un autre extérieur au sujet. Plus subtilement encore, cette intégration de la signification dans la méthode nous semble rappeler derechef l'héritage émotionnel de 1939. Car, si l'on prend les engagements de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* à la lettre, convoquer la signification appelle nécessairement à traiter la question de l'émotion qui « est dans la stricte mesure où elle signifie⁵⁴ ». Précédemment, nous avons vu que l'émotion transforme le monde. La dialectique émotionnelle nous permet dès lors de concevoir une seconde spirale, tout aussi fondamentale, que l'on pourrait représenter en la faisant couper perpendiculairement la première énoncée par Sartre (voir notre esquisse des spirales ci-dessous).

⁵² *Ibid.*, p. 98.

⁵³ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 16.

Esquisse des spirales



La seconde dialectique tient en la différence fondamentale entre le vécu émotionnel propre au sujet – que nous appelons la magie –, et l’expérience affective performée par l’autre – que nous appelons la sorcellerie. Il y a bien une dialectique émotionnelle : « Ainsi y a-t-il deux formes d’émotion, suivant que c’est nous qui constituons la magie du monde pour remplacer une activité déterministe qui ne peut se réaliser, ou que c’est le monde lui-même qui ne peut réaliser, ou que c’est le monde lui-même qui se révèle brusquement comme magique autour de nous⁵⁵ ». La magie émotionnelle est à considérer comme une modification du monde ; un pouvoir qui, lorsqu’il appartient à autrui, devient une *sorcellerie* tout aussi performante, mais de laquelle le sujet est moins au fait, dont il est plus distant. Par ailleurs, cette transformation dans un réseau de significations est continue. Sartre l’affirme aussi bien dans l’*Esquisse* que dans le texte de 1960. Lorsqu’il discute des émotions, il insiste sur le fait que « l’homme est toujours un sorcier

⁵⁵ *Ibid.*, p. 59.

pour l'homme et [que] le monde social est d'abord magique⁵⁶ ». Lorsqu'il est attentif aux problématiques méthodologiques, il insiste sur la capacité de l'humain à être « un créateur de signes dans la mesure où, toujours en avant de lui-même, il utilise certains objets pour désigner d'autres objets absents ou futurs [...]. L'homme construit des signes parce qu'il est signifiant dans sa réalité même et il est signifiant parce qu'il est dépassement dialectique de tout ce qui est simplement donné⁵⁷ ».

Au fond, le point d'intersection des deux spirales est bien l'instant⁵⁸ de ce que Sartre appelle la *praxis*. Cet acte agit en termes de *transformation* ou de *dépassement* de la situation. La *praxis* répond – de façon non causale – aux rôles futurs et aux déviations originelles, mais elle est également un acte signifiant à travers le regard et l'interprétation de l'autre. Aussi l'émotion n'est pas sur le même plan que l'enfance ou les rôles parmi les éléments constitutifs qu'il convient de dépasser ; l'émotion est précisément le moyen de dépassement de la situation. On confondra ainsi les mots émotion et *praxis* indiquant transformation et dépassement de la situation. Preuve de la superposition des discours, ou plutôt de l'agencement subtil des spirales, le passage suivant aurait pu apparaître tant dans le texte de 1939 que dans celui de 1960 :

Ainsi les significations viennent de l'homme et de son projet mais elles s'inscrivent partout dans les choses et dans l'ordre des choses. Tout, à tout instant, est toujours signifiant et les significations nous révèlent des hommes et des rapports entre les hommes à travers les structures de notre société. Mais ces significations ne nous apparaissent que dans la mesure où nous sommes nous-mêmes signifiants. Notre compréhension de l'autre n'est jamais contemplative : ce n'est qu'un moment de notre *praxis*, une manière de vivre, dans la lutte ou dans la connivence, la relation concrète et humaine qui nous unit à lui⁵⁹.

Ce pourrait dès lors être à travers l'émotion, grâce à sa force magique de transcendance, que se produit le dépassement d'une situation. Le complexe émotion-*praxis* serait la clé permettant de

⁵⁶ *Ibid.*, p. 58. On trouve selon nous un autre passage décisif dans l'œuvre de Sartre concernant le volet émotionnel dans le court texte « Visages », (1939) où il convoque également sorcellerie et société : « Société de visages, société de sorciers » (J.-P. Sartre, « Visages », dans M. Contat & M. Rybalka (éd.) *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 560). Nous avons analysé ailleurs, à partir de ce texte, les liens intrinsèques entre la théorie des émotions et les visages dans une perspective qui est centrale pour un propos clinique comme le nôtre. Voir J. Englebert, « La magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne », *Études sartriennes* 17, « Réévaluation de l'Esquisse d'une théorie des émotions », 2014, p. 41-59.

⁵⁷ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 138.

⁵⁸ Reprenant quelques pages célèbres de *L'être et le néant*, les premiers chapitres de l'étude sur Jean Genet conduisent à une réflexion sur le statut de l'instant, qui permet d'approfondir l'analyse des enjeux des rôles de l'enfance. Sartre suggère chez Genet l'occurrence d'un instant tragique dans l'enfance et fait l'hypothèse d'une sorte d'*hapax existentiel* qui condense passé, présent et futur ; existence et néant ; liberté et aliénation : « Il suffit d'un instant pour détruire, pour jouir, pour tuer, pour se faire tuer, pour faire sa fortune sur un coup de dés. Genet porte en son cœur un vieil instant qui n'a rien perdu de sa virulence » (J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 2010, p. 9). En ce qui concerne Genet, cet instant « vertigineux » (*ibid.*, p. 26) est ce moment où une voix déclare publiquement : « Tu es un voleur » à ce jeune garçon de dix ans pris la « main dans le sac ».

⁵⁹ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 141.

comprendre ce qu'un humain parvient à faire de ce qu'on a fait de lui. Il nous reste, avant de synthétiser notre propos, à formuler deux remarques qui sont incontournables à notre projet clinique : de l'émotion à la *praxis*, il nous faut discuter de l'éventuelle dimension d'*intention* du dépassement ainsi que des possibilités pratiques de compréhension de la signification pour autrui.

3. Le problème de l'objectivation

3.1. Intention et intentionnalité

Le débat autour de l'intention et du volontaire est celui qui cherche à ne pas faire de la liberté une « liberté-fétiche⁶⁰ ». Réduire l'acte de dépassement à un acte d'intention serait ne pas comprendre qu'il s'agit d'une « poussée » bien plus profonde et reposant sur des bases ontologiques, qui se situent sur un autre plan, plus fondamental, que celui de la volition :

Le projet ne doit pas se confondre avec la volonté, qui est une entité abstraite, bien qu'il puisse revêtir une forme volontaire en certaines circonstances. Cette relation immédiate par-delà les éléments donnés et constitués, avec l'Autre que soi, cette perpétuelle production de soi-même par le travail et la *praxis*, c'est notre structure propre : pas plus qu'une volonté, elle n'est un besoin ou une passion, mais nos besoins comme nos passions ou comme la plus abstraite de nos pensées participent de cette structure : ils sont toujours en dehors d'eux-mêmes vers... C'est ce que nous nommons l'existence et par là, nous n'entendons pas une substance stable qui se repose en elle-même mais un déséquilibre perpétuel, un arrachement à soi de tout le corps⁶¹ ».

Ce déséquilibre perpétuel et cet arrachement à soi de tout le corps, cette projection en dehors de soi-même représentent la force de l'intentionnalité. Cet « éclatement dans le monde⁶² » jamais ne se réduit à une intention ou à une démarche volontaire qui consisterait précisément à faire de la liberté un fétiche⁶³ – c'est-à-dire un *a priori* théorique du même acabit que ceux qui ont été contestés chez Marx et chez Freud. Sartre, que ce soit à travers la *praxis* ou l'émotion, considère que l'intentionnalité qui guide le dépassement est bien la liberté : « Comme cet élan vers l'objectivation prend des formes diverses selon les individus, comme il nous projette à travers un champ de possibilités dont nous réalisons certaines à l'exclusion des autres, nous le nommons aussi choix ou liberté⁶⁴ ». Mais si la voie de l'intention et du volontaire n'est pas la bonne, il est pourtant bien possible de comprendre l'autre et Sartre, nous allons le voir tout de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 137.

⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

⁶² J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 30-33.

⁶³ Nous laisserons de côté ici la question du fétiche qui justifierait une autre confrontation avec le marxisme et la psychanalyse et qui affleure à la fois dans *Questions de méthode* (*op. cit.*, p. 118) et dans l'article « Visages » (*art. cit.*, p. 560).

⁶⁴ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 136-137.

suite, convoque, également sans le nommer explicitement, celui qui peut être considéré comme le précurseur de la réflexion sur la compréhension en psychopathologie.

3.2. La compréhension de la signification

« Pour saisir le sens d'une conduite humaine, il faut disposer de ce que les psychiatres et les historiens allemands ont nommé "compréhension"⁶⁵ ». Il est relativement aisé de penser que c'est, parmi d'autres, à Karl Jaspers que Sartre se réfère dans cette proposition. Ce détour est utile pour notre propos car il nous permet de réunir sous une problématique unifiée les préoccupations à l'origine marxistes de Sartre et l'objectif du psychiatre s'inscrivant dans une perspective clinique qui nous intéresse ici. Lorsqu'on parle de compréhension, écrit Sartre, « il ne s'agit là ni d'un don particulier, ni d'une faculté spéciale d'intuition : cette connaissance est simplement le mouvement dialectique qui explique l'acte par sa signification terminale à partir de ses conditions de départ⁶⁶ ». On retrouve une définition similaire dans les *Cahiers pour une morale*, qui vise à différencier l'explication de la compréhension : « expliquer c'est éclaircir par les causes, comprendre c'est éclaircir par les fins⁶⁷ ». Pour avoir accès aux significations de l'autre selon la méthode progressive-régressive, l'explication causale ne sera donc pas la voie à suivre, pas plus que l'interprétation d'ailleurs. En effet, il semble que l'interprétation, si elle existe bel et bien, est à situer *du côté du sujet* que l'on s'efforce de comprendre. Cette observation nous permet de renoncer à découvrir des événements qui seraient condamnés à entrer dans des moules préfabriqués car elle renvoie à « l'intention d'*apprendre* et non de *retrouver*⁶⁸ ». C'est un principe de nouveauté qui émane de la *praxis* du sujet : « Les mouvements sont neufs, ils s'adaptent à la situation, aux obstacles particuliers⁶⁹ ». La compréhension vise donc la découverte des processus d'adaptation mis en place par le sujet pour dépasser la situation et les obstacles qu'elle comporte.

La compréhension n'est rien de moins que la méthode progressive-régressive : « Le mouvement de la compréhension est simultanément progressif (vers le résultat objectif) et régressif (je remonte vers la condition originelle)⁷⁰ ». C'est donc la démarche de compréhension qui permet de saisir la signification des rôles et des aspirations originelles, la fulgurance émotionnelle et ses modes de transformation et d'adaptation, mais aussi sa *praxis* et son projet

⁶⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 287.

⁶⁸ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 149.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 139.

de dépassement. Cependant, ces définitions ne nous informent guère sur la méthode finale qui consiste à savoir *comment* procéder pour comprendre autrui. Nouvelle analogie entre les deux textes qui nous occupent, Sartre se rappelle de la « proximité absolue de l'enquêteur et de l'objet enquêté⁷¹ » en indiquant que « le questionneur se trouve être précisément le questionné⁷² ». C'est par une implication de l'enquêteur-questionneur que passe la mise en application du mouvement de compréhension : « De toute manière, pour dépasser la succession des gestes et percevoir l'unité qu'ils se donnent, il faut que je ressente moi-même l'atmosphère [...], c'est-à-dire que je sois moi-même le dépassement vécu de notre situation matérielle⁷³ ». Pour appliquer la méthode, il faut donc s'efforcer de ressentir l'atmosphère et d'expérimenter soi-même le dépassement qui se joue⁷⁴. Sartre semble enclin à faire également place à la complexité de ces interconnexions :

Et cela aussi, pour que je puisse le comprendre, il faut que mes propres conduites, dans leur mouvement projectif, me renseignent sur ma profondeur [...]. Ainsi la compréhension n'est pas autre chose que ma vie réelle, c'est-à-dire le mouvement totalisateur qui ramasse mon prochain, moi-même et l'environnement dans l'unité synthétique d'une objectivation en cours⁷⁵[.]

Les possibilités de compréhension de la signification de l'autre et de ses modes de dépassement impliquent donc l'enquêteur et le principe d'une signification commune à construire. La *praxis* que l'autre est en train de nous livrer ne nous est pas étrangère, nous participons à son processus ; il en va de même pour l'émotion. L'enquêteur appartient à une unité synthétique et nous pouvons dès lors comprendre que le sorcier n'est peut-être pas si étrange et énigmatique que ce que l'on peut penser. En un mouvement synthétique, le sorcier apparaît progressivement magicien aux yeux de l'autre.

3.3. La clinique comme pratique du dépassement de la sorcellerie émotionnelle

Voici sans doute ce qui caractériserait une démarche clinique d'inspiration sartrienne : construire une relation basée sur la compréhension où le clinicien sera de plus en plus magicien

⁷¹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 13.

⁷² J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 151.

⁷³ *Ibid.*, p. 139.

⁷⁴ Précisons que, selon nous, ce constat va bien plus loin que les théories psychologiques contemporaines de l'empathie. Dans « Beyond Empathy », Dan Zahavi suggère fort à propos que la phénoménologie propose des outils permettant de rendre aux processus d'intersubjectivité la complexité et l'interdépendance qu'omettent en partie les considérations convenues à propos de l'empathie. Il précise qu'il n'est pas possible de simplement insérer l'intersubjectivité empathique quelque part dans une ontologie déjà établie mais que les trois régions « soi », « autres » et « monde » participent d'un éclaircissement réciproque des uns sur les autres, et ne peuvent être comprises que dans leur interconnexion. Voir D. Zahavi, « Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity », *Journal of Consciousness Studies* 8(5-7), 2001, p. 151-167.

⁷⁵ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 140.

aux yeux du sujet enquêté parce qu'il participera, s'impliquera dans l'émotion en jeu et prendra part à la *praxis* qui s'énonce.

Le propre du clinicien qui applique la méthode progressive-régressive serait donc d'être un spécialiste de la prise de distance vis-à-vis de son propre « être sorcier » à l'égard de l'autre. C'est cette nuance qui permet d'affirmer que la rencontre clinique n'est pas une rencontre totalement « naturelle ». Ce dépassement repose sur les épaules du clinicien qui cherche constamment à *dépasser* l'attitude naturelle. À la réduction phénoménologique, se greffe un dépassement de l'attitude naturelle qui permet d'interroger la dimension existentielle du sujet. Cette pratique, qui est donc différente de l'empathie mais aussi du contre-transfert psychanalytique⁷⁶, est sans doute ce qui caractérise le mieux l'art de la clinique. La réussite de la méthode progressive-régressive dépend des possibilités d'interactions des individus entre eux : « La dialectique doit être cherchée dans le rapport *des hommes* avec la Nature, avec les “conditions de départ” et dans les relations des hommes entre eux⁷⁷ ».

Une précision s'impose. Dans les processus de compréhension, la recherche de signification de l'autre est, en son ancrage le plus profond, un processus corporel. Les *Questions de méthode* ne le suggèrent que discrètement, lorsqu'il est postulé que l'existence est « un arrachement à soi de tout le corps⁷⁸ ». Cette formulation ambiguë et peu étayée trouve sans doute des pistes d'approfondissement dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* lorsque Sartre, toujours de façon assez discrète, n'hésite pas à considérer le corps comme un « moyen d'incantation⁷⁹ ». On peut tirer de cette formule que le corps est l'interface tantôt produisant, tantôt recevant la magie et la sorcellerie. Si l'on se place sur un mode affectif, le corps est le « sérieux de l'émotion⁸⁰ », il participe au processus émotionnel vecteur d'échanges relationnels et il est même essentiel à la présence de l'autre. Un nouveau détour par *L'être et le néant* et la théorisation du *corps-pour-autrui* permet, de manière complémentaire, de faire le lien entre corps et monde social. Dans l'essai de 1943, Sartre précise que « Le choc de la rencontre avec

⁷⁶ Le transfert/contre-transfert, tel que Freud le définit, est un phénomène d'actualisation de désirs infantiles inconscients, spécifique à la cure analytique qui, si on respecte son dispositif très strict, exclut l'interaction visuelle et corporelle entre les individus. Ce processus est bien différent du modèle de compréhension défini par Sartre puisqu'il exclut l'interaction corporelle et émotionnelle entre l'analyste et l'analysant. C'est même, en quelque sorte, à une disparition du « clinicien » à laquelle on assiste dans la logique du transfert puisque celui-ci est somme toute un écran ou lieu d'étayage neutre instruit par la projection du patient. Freud considère que le transfert répond à la logique du *déplacement* qui est définie comme le « fait que l'accent, l'intérêt, l'intensité d'une représentation est susceptible de se détacher d'elle pour passer à d'autres représentations originellement peu intenses, reliées à la première par une chaîne associative » (J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 117). Notre propos vise à opposer au *déplacement* freudien le *dépassement* sartrien.

⁷⁷ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 93.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 50.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 59.

autrui, c'est une révélation à vide pour [le sujet] de l'existence de [son] corps, dehors, comme en-soi pour l'autre⁸¹ ». L'autre est donc nécessaire pour objectiver notre corps puisqu'il « accomplit pour nous une fonction dont nous sommes incapables, et qui pourtant nous incombe : *nous voir comme nous sommes*⁸² ». La dimension corporelle de la compréhension est décisive car, en étant le lieu de vibration et de signification par excellence, elle est peut-être l'élément clé qui unit affectivité et *praxis* et révèle « la profondeur du vécu⁸³ ».

Le corps, mû par l'intentionnalité, condense l'émotion et le projet du sujet, il est l'incarnation d'un projet qui rencontre « l'unité synthétique d'une objectivation en cours⁸⁴ » et d'une émotion qui « exprime sous un aspect défini la totalité synthétique humaine dans son intégrité⁸⁵ ». Le corps en mouvement réunit les deux spirales, celle de l'existence évoquée par Sartre, et celle de l'émotion, que nous déduisons de la théorie des émotions. L'application de la méthode progressive-régressive, si elle a une visée compréhensive, « passera » par les corps, celui de l'enquêteur et celui de l'enquêté. C'est à travers cette rencontre que les sujets expérimenteront une commune « atmosphère⁸⁶ », et agiront de concert au dépassement de la situation à la recherche de la singularité et des processus de subjectivité.

Jalons sartriens pour une herméneutique clinique de l'existence : singularité et lutte, psychisme et social

L'objet de l'existentialisme [...] c'est l'homme singulier dans le champ social, dans sa classe, au milieu d'objets collectifs et des autres hommes singuliers, c'est l'individu aliéné, réifié, mystifié, tel que l'ont fait la division du travail et l'exploitation, mais luttant contre l'aliénation au moyen d'instruments faussés et, en dépit de tout, gagnant patiemment du terrain⁸⁷.

La recherche de la singularité humaine passe donc par une « lutte » mais semble presque garantir des avancées. Certes, à la base, « tout homme se définit négativement par l'ensemble des possibles qui lui sont impossibles, c'est-à-dire par un avenir plus ou moins bouché⁸⁸ ». Sartre doit également concéder que « l'objectivation terminale ne correspond peut-être pas

⁸¹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 392.

⁸² *Ibid.*, p. 394.

⁸³ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 131.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁵ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 17.

⁸⁶ Ce que la psychopathologie phénoménologique a également appelé l'ambiance. Voir, par exemple, E. Minkowski, *La schizophrénie*, Paris, Payot, 1927, et H. Tellenbach, *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1968.

⁸⁷ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 121.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 89.

exactement au choix originel⁸⁹ ». Il ajoute cependant que, « si réduit soit-il, le champ des possibles existe toujours⁹⁰ ».

Le fait que la possibilité de dépassement existe toujours a pour conséquence que la méthode progressive-régressive repose sur le principe d'un *espoir certain*. La subjectivité de l'homme dépassant sa situation est la matérialisation du changement, le passage d'une objectivité à une autre : « le projet comme dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité, tendu entre les conditions objectives du milieu et les structures objectives du champ des possibles, représente *en lui-même* l'unité mouvante de la subjectivité et de l'objectivité⁹¹ ». Afin de dépasser le « carnaval de la subjectivité⁹² » – l'analogie de la formule avec la théorie des fétiches est une fois de plus prégnante – le sujet est soudainement contraint à une sorte de lutte, à tout le moins à un conflit : « la simple juxtaposition inerte de l'époque et de l'objet fait place brusquement à un conflit vivant⁹³ ». La lutte est celle d'une subjectivité toujours naissante confrontée à une situation qui peut se révéler nocive, pouvant aliéner : « L'indissoluble unité des "appareils" – ces monstrueuses constructions sans auteur où l'homme se perd et qui lui échappent sans cesse –, de leur fonctionnement rigoureux [...] et de la lutte furieuse des hommes aliénés, cette indissoluble unité doit apparaître à tout enquêteur qui veut comprendre le monde social⁹⁴ ».

C'est au prix de cette lutte inévitable, entre une singularité et sa situation, de cette alliance entre l'enquêteur et l'enquêté, entre la magie transcendante de l'émotion et la *praxis* émancipatrice, qu'une subjectivité maintient son équilibre : « l'homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite ; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s'objectiver⁹⁵ ».

Dans la discussion qui suit sa conférence à l'Institut Gramsci de Rome en 1961, Sartre dévoile le cadre sociologique qu'il s'approprie pour penser cette forme de tension sociale ou, mieux, cette tension du social vers sa singularisation suivie de la reprise de celle-ci dans l'objectivité. Il s'agit du cadre sociologique proposé par Marcel Mauss, notamment dans son article sur « Les techniques du corps » (1934)⁹⁶. Écoutons Sartre :

⁸⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁹¹ *Ibid.*, p. 90.

⁹² *Ibid.*, p. 107.

⁹³ *Ibid.*, p. 135.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 148-149.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁹⁶ M. Mauss, « Les techniques du corps », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 2010.

VOIX : Quelque chose que l'on appelle l'inconscient est l'extérieur qui se trouve en moi-même.
Êtes-vous d'accord ?
SARTRE : Exact. C'est ce que je voulais dire. C'est l'extérieur : c'est la société même, je la pense en la reconnaissant dehors et je me projette, c'est-à-dire je la projette sur elle-même⁹⁷. »

On ne peut pas sous-estimer l'importance que les grands articles de Mauss ont eu dans l'élaboration de la phénoménologie existentialiste sartrienne. On retiendra ici qu'elle suggère fortement de concevoir le psychisme comme étant un phénomène social, autrement dit un intérieur qui est en fait un extérieur. Dans *Le Cas Jonas*, nous avons avancé que l'intrapsychique, s'il existe, vient de loin. Il traverse les membranes du corps pour se loger au creux de l'expérience du sujet et cherche toujours à retrouver son origine, c'est-à-dire le dehors. On comprend mieux alors pourquoi la conscience, toujours, s'éclate dans le monde ; elle ne cherche qu'à retourner d'où elle vient⁹⁸. Le parcours effectué ici nous rappelle dès lors aussi l'*Essai sur le don* (1925). Une des considérations majeures de la « Conclusion de sociologie générale et de morale » qu'on trouve dans l'*Essai* est d'inviter les sociologues à prendre appui sur les méthodes des historiens et des psychologues pour éviter de s'en tenir à des abstractions qui « séparent trop les divers éléments des sociétés les uns des autres⁹⁹ ». Dans son souci de défendre le projet d'une sociologie totale – ou synthétique –, Mauss recommande au sociologue d'avoir le souci du *concret* qui est présent dans les sciences historiques :

On arrive ainsi à voir les choses sociales elles-mêmes, dans le concret, comme elles sont. Dans les sociétés, on saisit plus que des idées ou des règles, on saisit des hommes, des groupes et leurs comportements¹⁰⁰.

Il ajoute :

le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi. Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout. Ils trouveraient ainsi de fécondes données¹⁰¹.

Du point de vue clinique, il convient donc de retenir aussi que, si l'on veut échapper au carnaval insaisissable des subjectivités, il est impossible de ne pas considérer que les questions cliniques sont aussi des questions politiques. Toute expérience clinique suppose une double

⁹⁷ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 127. Sur l'importance de l'article sur « Les techniques du corps » dans l'élaboration de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, voir G. Cormann, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique* 8(1), 2012, p. 286-302

⁹⁸ J. Englebert & G. Cormann, *Le Cas Jonas. Essai de phénoménologie clinique et criminologique*, Paris, Hermann, 2021.

⁹⁹ M. Mauss, « Essai sur le don », dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 2004, p. 276.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

recomposition du tout social dans laquelle cette expérience à deux (ou plus) prend place. La clinique s'éprouve alors comme une expérience de la liberté en situation.

Bibliographie

- J. Colombel, « Deleuze-Sartre : pistes », dans A. Bernold & R. Pinhas (éd.), *Deleuze épars. Approches et portraits*, Paris, Hermann, 2005.
- G. Cormann, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique* 8(1), 2012, p. 286-302.
- , *Sartre. Une anthropologie politique*, Bruxelles, Peter Lang, 2021.
- , « Sartre/Piaget, les deux problèmes de l'enfance », dans S. Audidière, A. Janvier (éd.), « *Il faut éduquer les enfants* ». *L'idéologie de l'éducation en question*, Lyon, ENS Éditions, 2022, p. 173-206.
- J. Englebert, *Psychopathologie de l'homme en situation*, Paris, Hermann, 2013.
- , « La magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne », *Études sartriennes* 17, « Réévaluation de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* », 2014, p. 41-59.
- , « Psychopathologie de l'homme en désituation », *Bulletin d'analyse phénoménologique* XVI(2), 2020 (Actes 11), p. 194-209.
- & G. Cormann, *Le Cas Jonas. Essai de phénoménologie clinique et criminologique*, Paris, Hermann, 2021.
- S. Freud, *L'interprétation du rêve*, dans *Œuvres Complètes IV*, Paris, PUF, 2003.
- J.-M. Gauthier & J. Englebert, « Approche phénoménologique de la régulation émotionnelle », dans M. Desseilles & M. Mikolajczak (éd.) *Traité de régulation émotionnelle*, Bruxelles, De Boeck, 2012.
- J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.
- G. Marcel, « Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation », *Recherches Philosophiques* 6, 1937, p. 1-21.
- M. Mauss, « Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 2004.
- , « Les techniques du corps », dans *ibid.*
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- E. Minkowski, *La schizophrénie*, Paris, Payot, 1927.
- J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1947.
- , « Visages », dans M. Contat & M. Rybalka (éd.) *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970.
- , *L'Idiot de la famille, t. I, II, III*, Paris, Gallimard, 1971-1972.
- , *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.
- , *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986.
- , *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995.
- , *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1996.
- , *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 2010.
- , *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013.
- H. Tellenbach, *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1968.
- V. Theodoropoulou, *Le Monde en situation. La révolte sensible de l'Internationale situationniste*, Dijon, Les Presses du réel, 2024.
- D. Zahavi, « Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity », *Journal of Consciousness Studies* 8(5-7), 2001, p. 151-167.