



## **La liberté sartrienne : Du roman de la psychologie au drame de l'existence**

Par GAUTIER DASSONNEVILLE

*Université de Liège*

En nous plaçant aux sources de la philosophie sartrienne, notre objectif dans cet article est de mettre en évidence le déploiement apparemment paradoxal de la conception d'une liberté absolue, chez Sartre, à partir de la notion particulière de la subjectivité qui a cours à l'époque où notre auteur, au milieu des années 1920, décide de suivre une formation de philosophe pour servir ses ambitions de devenir un grand écrivain. En effet, les historiens de la psychologie française<sup>1</sup> ont montré le rôle central du modèle pathologique dans le développement des sciences psychologiques en France où, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et avec les figures de proue que furent Charcot, Bernheim, Babinski et Janet, les notions de l'hystérie, de l'hypnotisme, de la suggestion et des doubles personnalités étaient de tous les débats. L'effervescence liée à ces thèmes a contribué à la démocratisation de la culture psychologique, à l'enrichissement réciproque des sciences psychologiques et de la culture : en somme, malades et psychologues ont commencé à intéresser les écrivains et à devenir des personnages de fiction, et cette intégration de la psychologie en littérature s'est vue redoublée par les pratiques d'écriture de certains psychologues parmi les plus fameux — Taine, Richet, Baunis et même Binet — qui se firent également hommes de lettres. Or, la polarisation de la vie scientifique et culturelle autour de ce que Pierre-Henri Castel a nommé la « querelle de l'hystérie » conduit, au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, à une véritable remise en question du sujet de droit

---

<sup>1</sup> J. Carroy, A. Ohayon et R. Plas, *Histoire de la psychologie en France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, La Découverte, 2007.

à travers le déni de l'autonomie du moi rationnel et réfléchi<sup>1</sup>. C'est aussi le constat que faisait Yvon Belaval<sup>2</sup> en mettant en exergue « le déclin de la volonté » consécutif à l'élaboration de la notion de « conduite d'échec », forgée entre 1882 et 1925-1927 à partir de trois grands thèmes privilégiés par les études sur l'hystérie, à savoir le dynamisme psychique, la motivation inconsciente et la conversion hystérique. Aussi Belaval en arrivait-il à dénoncer la « responsabilité totale et accablante »<sup>3</sup> de la liberté humaine chez Sartre comme étant la traduction conséquente, dans les termes de la phénoménologie existentielle, de la notion de conduite d'échec, issue d'une convergence doctrinale des modèles fonctionnels (Freud, Janet) et structurel (Goldstein) dans la médecine psychosomatique.

Si cette filiation est avérée, il conviendrait donc d'interroger la liberté sartrienne, parangon d'une pensée de l'existence en France dans les années 1940, au prisme de son enracinement dans ce contexte théorique et culturel que nous désignons synthétiquement par la formule « roman de la psychologie ». C'est en ce sens que les écrits de Sartre dits « de jeunesse » prennent toute leur importance pour suivre la trajectoire des concepts centraux de sa philosophie, depuis leur germination dans l'horizon de la psychologie philosophique française des années 1920 jusqu'à leur mise en circulation dans le courant de l'existentialisme français. Deux textes de jeunesse nous intéressent particulièrement pour la compréhension de cette histoire, à savoir *Une défaite*, le projet de premier roman<sup>4</sup> et *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature*<sup>5</sup>, le mémoire de Diplôme d'Études Supérieures rédigé sous la direction du psychologue Henri Delacroix. Datant tous deux de 1926-1927, ces textes se distinguent par leur référentialité aux notions du roman de la psychologie, celui-ci par l'élaboration d'une thèse psycho-philosophique sur l'image mentale,

---

<sup>1</sup> Cf. P.-H. Castel, *La Querelle de l'hystérie*, Paris, Collège international de philosophie, PUF, 1998.

<sup>2</sup> Y. Belaval, *Les Conduites d'échec. Essai sur l'anthropologie contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « NRF : Les essais LXV », 1953. Historien de la philosophie et spécialiste de Leibniz, Yvon Belaval fut d'abord un psychologue qui publia dans le *Journal de psychologie* (numéros 30, 33 et 40 en 1933, 1936 et 1947) et un lecteur attentif de Sartre, comme en témoigne *Le Souci de sincérité*, Paris, Gallimard, coll. « NRF : La jeune philosophie », 1943.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, édition établie par M. Contat et M. Rybalka, Paris, Gallimard, 1990, p. 204-286.

<sup>5</sup> « J.-P. Sartre, *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature* », dans G. Dassonneville [dir.], *Études sartriennes – Volume 22. Sartre inédit : le mémoire de fin d'études (1927)*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

celui-là par son usage manifeste de concepts psychopathologiques pour la construction de ses personnages. Par le dialogue qu'il établit entre le philosophique et le littéraire, ce diptyque en anticipe un autre, celui formé par *La Transcendance de l'Ego* et *La Nausée* dont une partie de la rédaction se joue à Berlin en 1933-1934. À bien des égards, il est possible de lire les écrits de jeunesse comme le brouillon des textes berlinois mais il faudra aussi être attentif à ce qui, malgré l'appareillage psychologique qui est le leur, vient contester de l'intérieur leur vassalité vis-à-vis des sciences psychologiques. D'ailleurs, ces deux textes expriment aussi une philosophie de la vie et un romantisme dont les sources d'inspiration — Schelling, Schopenhauer, Nietzsche et, dans un rapport (très) critique, Bergson — sont partagées par toute une génération d'étudiants dans les années 1920<sup>1</sup>. Du roman de la psychologie au drame de l'existence, un changement de paradigme est amorcé en France au tournant des années 1930 avec la critique de la psychologie classique, dénoncée comme une mythologie et une idéologie incapables d'accéder à « *la vie dramatique de l'homme* »<sup>2</sup> selon le mot de Georges Politzer (*Critique des fondements de la psychologie*, 1929). Ce dernier établit même le programme d'une « psychologie concrète » à laquelle la méthode psychanalytique a ouvert la voie et dont l'ambition est de connaître l'homme en tant que totalité singulière, en tant que « drame concret ».

Dans ce contexte, nous gageons qu'en mettant en exergue l'héritage du roman de la psychologie dans la psychologie phénoménologique de Sartre nous rendrons plus intelligible le cheminement de la pensée sartrienne vers l'élaboration de la psychanalyse existentielle. En ce sens, nous partirons des écrits phénoménologiques des années 1930 pour y repérer trois *indices* ou trois *motifs* (au sens de figure et au sens de raison) qui travaillent la théorie sartrienne de la conscience en tant qu'elle est un *dépassement* du paradigme psycho-philosophique qui effectue en même temps la formulation d'une théorie de la liberté : 1. le refus de l'automatisme ; 2. le vertige de la spontanéité ; 3. l'injustifiabilité de l'existence.

---

<sup>1</sup> Nous songeons au groupe des « nouveaux philosophes » (Georges Friedmann, Pierre Morhange, Henri Lefebvre, Georges Politzer, Norbert Guterman) à l'initiative des éphémères revues *Philosophie* et *L'Esprit* avant leur rapprochement avec le PCF. Nous pensons également à Vladimir Jankélévitch, agrégé de philosophie en 1924, dont l'œuvre témoigne de la culture classique et contemporaine des étudiants des années 1920 en France.

<sup>2</sup> G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1967, p. 11.

## 1. Le refus de l'automatisme

« Penser, c'est dire non ». Prenant Alain au mot, Sartre n'a cessé de se poser en s'opposant. Au nombre des refus qui animent sa philosophie<sup>1</sup>, il convient de recenser le refus de l'automatisme. Ce refus est entériné dans *L'Imaginaire* où Sartre bat en brèche la psychologie traditionnelle de l'imagination en concevant toute image comme un type *sui generis* de conscience qui *visé* un objet irréel à travers un *analogon*. Imaginer, c'est adopter une attitude déréalisante exclusive de l'attitude réalisante qu'est la perception. En plus d'être une *conscience* qui ne vise son objet que par une *quasi-observation* et en le posant comme un *néant*, l'image se caractérise comme une *spontanéité*. Or, la littérature psychologique que Sartre discute constitue un *corpus* qui s'intéresse largement aux rapports de l'esprit et du corps, en observant les phénomènes mentaux qui se produisent en-deçà de l'attention et de la volonté et que l'on désigne, depuis la thèse de Janet en 1889, sous l'appellation d'*automatisme psychologique*<sup>2</sup>. Cette focalisation des travaux de psychologie discutés par la théorie sartrienne de l'imagination est particulièrement prégnante dans le traitement des images hypnagogiques et oniriques. Les expériences faites sur ces types de conscience privilégiés dans l'imagination fournissent à Sartre un matériau précieux pour repenser le statut et le mode de donation spécifiques de l'image, à condition toutefois d'être attentif à ne pas en reproduire le mécanisme sous-jacent. C'est en ce sens que Sartre critique la notion d'automatisme :

[C]ette notion d'automatisme psychologique, dont l'apparente clarté a séduit tant d'auteurs, est une absurdité philosophique. Les phénomènes hypnagogiques ne sont pas « contemplés par la conscience » : ils *sont de la conscience*. Or la conscience ne peut être de l'automatisme : tout au plus peut-elle singer l'automatisme, se lier elle-même dans des formes automatiques [...]. Mais

---

<sup>1</sup> Juliette Simont a identifié une série de refus constitutifs du sartrisme : refus de l'intériorité, de la simultanité, de l'hyperorganisme (*Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Boeck et Larcier, 1998) ; de même, D. Giovannangeli a mis en exergue chez Sartre le « refus de l'inertie » (*Fiction de l'être*, Bruxelles, De Boeck, 1990) et le « refus de la hylé » (*Figures de la facticité*, Bruxelles, Peter Lang, 2010).

<sup>2</sup> P. Janet, *L'Automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1889.

alors, il faudrait parler d'une espèce de captivité. Cette conscience inattentive n'est pas distraite : elle est *fascinée*<sup>1</sup>.

Ce déplacement de la notion d'automatisme vers celle de fascination est symptomatique d'une certaine rémanence des notions de la psychopathologie dans la psycho-phénoménologie sartrienne. Si Sartre entend ne rien concéder à l'automatisme psychologique et affirmer pleinement le fait de la spontanéité irréfléchie, il n'en demeure pas moins qu'il conserve, malgré tout, quelques droits à la fameuse notion de suggestion pour redéfinir la *fascination* et la *captivité* de la conscience. La description de la naissance des images hypnagogiques témoigne de ce reliquat : à un état corporel de détente ou de relâchement correspond une « sorte d'autosuggestion » qui paralyse la pensée, ce qui conduit le phénoménologue à comparer l'état de l'individu au seuil des images hypnagogiques à celui du psychasthénique. La naissance des images hypnagogiques repose ainsi sur deux facteurs principaux, à savoir d'une part un type d'objets fournissant une « base intuitive » à la conscience et, d'autre part, « une certaine somnolence, un état de suggestibilité » du sujet. Aussi Sartre reproduit-il la dimension la plus physiologique de sa description psychologique :

À la pure et simple sensation musculaire (impression de détente, de repos, d'abandon) se surajoute une conscience *sui generis* : nous constatons l'impossibilité de *vouloir* faire ces mouvements, nous ne nous sentons plus capables d'*animer* notre corps. Il s'agit ici d'un état très léger d'autosuggestion, apparenté de loin au pithiatisme hystérique et à certains délires d'influence. Cette chaîne impossible à rompre, nous nous la sommes nous-mêmes forgée<sup>2</sup>.

Selon cette analyse, l'indisponibilité de la motricité du corps plonge, en contrepartie, la conscience dans une disponibilité profonde envers ses images mentales. Tant qu'aucune excitation extérieure n'intervient, la conscience « se laisse *charmer* au sens propre » par le corps relâché, elle « consacre » sa détente<sup>3</sup>. Malgré ce cadre de lecture assez bergsonien où la détente du corps et la suspension de la nécessité de l'action fournissent la base d'une intuition fantasmatique où la conscience, libérée des impératifs de son environnement, est livrée à sa propre durée et à ses fantaisies, Sartre tente en réalité de repousser

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, édition revue par Arlette Elkaïm-Sartre, avec une présentation, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, p. 92. Désormais cité IR.

<sup>2</sup> IR, p. 88.

<sup>3</sup> *Ibid.*

la thèse bergsonienne selon laquelle les images hallucinatoires seraient dues à un affaiblissement du sens du réel et de l'attention à la vie, et grâce auquel les images et les représentations prendraient un éclat anormal<sup>1</sup>. Aux yeux de Sartre, cette thèse de Bergson reconduit à l'illusion d'immanence parce qu'elle présuppose l'existence de deux mondes complémentaires, celui des choses et celui des images, dont l'obscurcissement de l'un serait corrélatif de l'éclaircissement de l'autre. De plus, cette thèse ne s'applique qu'à ce type particulier d'images que sont les images-souvenirs et elle ne voit pas que c'est l'absence d'attention, non à la vie, mais aux images elles-mêmes qui importe dans les phénomènes hypnagogiques. Sartre conserve donc la caractéristique de l'inattention en indiquant sa conséquence négative sur les pouvoirs critiques du sujet :

Tout phénomène d'attention comporte une base motrice (convergence, accommodation, rétrécissement du champ visuel, etc.) [...]. Faire attention à quelque chose et localiser ce quelque chose : deux mots pour une seule et même opération. Il en résulte une sorte d'extériorité du sujet par rapport à l'objet (fût-ce une sensation, fût-ce une pensée). Dans l'endormissement, la base motrice de l'attention fait défaut. Il en résulte un autre type de présence pour l'objet. Il est là, mais sans extériorité ; d'autre part, on ne saurait l'observer, c'est-à-dire faire des hypothèses et les contrôler<sup>2</sup>.

L'immobilisation de l'attention entraîne alors une adhésion à l'image, une nouvelle manière globale de penser par suite de la démobilisation corporelle dans l'état général d'autosuggestion. C'est à ce moment, dit Sartre, qu'une conscience neuve peut se constituer, à savoir celle qu'il nomme *conscience captive*.

Bien que son emploi en un sens phénoménologique soit une innovation de Sartre, cette terminologie de la captivité de la conscience n'est pas une pure invention de la part de l'auteur de *L'Imaginaire*. En effet, celui-ci la reprend à la psychopathologie et notamment au travail de Karl Jaspers qui témoignait, dans son traité de 1913, de la « puissance absolue de certaines hallucinations et délires “impératifs” » qui se caractérisent par « l'intensité avec laquelle certains contenus *captivent l'attention* du malade, et par le fait que des choses en apparence *indifférentes l'émeuvent profondément* »<sup>3</sup>. Depuis l'approche compréhensive qui est la sienne, Jaspers constate que les malades paraissent subir

---

<sup>1</sup> IR, p. 90.

<sup>2</sup> IR, p. 92-93.

<sup>3</sup> K. Jaspers, *Psychopathologie générale*, traduit d'après la 3<sup>e</sup> édition allemande par A. Kastler et J. Mendousse, Paris, Alcan, 1928, p. 360.

leurs crises psychotiques comme une contrainte physique, qu'ils présentent toujours un sentiment profond de manque de volonté, enfin, qu'ils sont passifs envers leurs événements psychiques. La *Psychopathologie générale* fournit ainsi à Sartre un excellent répertoire de cas où se manifeste la faiblesse de la volonté face au débordement de la spontanéité irréfléchie<sup>1</sup>.

Par ailleurs, la caractéristique de la *conscience captive*, selon Sartre<sup>2</sup>, est d'être une *spontanéité dégradée et envoûtée*. La conscience réfléchie voit sa spontanéité lui échapper, elle ne se vit plus comme étant à l'initiative de ses actes, de ses croyances, de ses pensées de sorte que la spontanéité se voit frappée de passivité, la *libre spontanéité* se retourne en *spontanéité envoûtée*. C'est maintenant à la littérature ethnographique que Sartre emprunte sa terminologie pour penser cette conscience particulière, passive-active, et notamment à l'œuvre de Lévy-Bruhl où est désignée la manière dont, pour celui que ce dernier nomme encore « le primitif », une fin particulière peut être atteinte, « sans employer d'instruments d'aucune sorte », par « la vertu mystique du désir », entraînant la croyance que « n'importe qui peut envoûter, c'est-à-dire ensorceler, par la vertu du souhait »<sup>3</sup>. Dans ce contexte ethnographique, envoûter, c'est exercer à distance une influence sur quelqu'un en le forçant à agir d'une certaine manière ; la personne envoûtée se sent condamnée, maudite, et court fatalement vers la réalisation de la malédiction. Sans intervention magique contraire, l'individu envoûté *ne peut pas ne pas* suivre l'action prescrite par l'envoûtement. C'est cette structure du : « ne pas pouvoir s'empêcher de... » qui est au centre des analyses sartriennes de la conscience captive<sup>4</sup>. La notion d'envoûtement fait entrer un double jeu de spontanéité et de passivité, avec les deux pôles de l'envoûteur (actif) et de l'envoûté (passif). La spontanéité envoûtée se détermine à faire ceci ou cela tout en découvrant *en même temps*

---

<sup>1</sup> On sait que Sartre a participé à la révision de la première traduction de cet ouvrage et Simone de Beauvoir a raconté dans *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2012, p. 68, comment Sartre y avait puisé un instrument — la « compréhension » — pour accéder à une connaissance synthétique de l'homme. *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature* atteste un usage précoce de Jaspers et une attention particulière à la notion de « situation fondamentale » par où une anthropologie philosophique soutient la psychopathologie chez le psychiatre de Heidelberg.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le livre de poche, coll. « Références Philosophie », 2009, p. 101-103 (désormais cité ETE) ; IR, p. 89 et 326.

<sup>3</sup> L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, présentation de F. Keck, Paris, Flammarion, coll. « Champs Classiques », 2008, p. 495-496.

<sup>4</sup> A. Flajoliet, *La Première philosophie de Sartre*, Paris, H. Champion, 2010, p. 787, n. 121.

qu'elle ne peut pas s'en empêcher, qu'elle ne saurait faire autrement. La spontanéité envoûtée est prise dans le régime de la *fatalité*, elle n'a plus accès aux possibles et elle réalise toutes ses prédictions ; elle n'est plus en mesure ni de nier ce qu'elle pose, ni de se nier elle-même « pour ne pas s'engluer dans un prolongement inerte de son existence »<sup>1</sup>. Dans la fiction envoûtante du rêve, la conscience « s'est nouée »<sup>2</sup>, elle se prend à son propre piège<sup>3</sup>, elle est victime du déroulement de ses images, elle est enchaînée à ses productions<sup>4</sup>. « Et ce qu'elle vit, écrit Sartre, en même temps que la fiction appréhendée comme fiction — c'est l'impossibilité de sortir de la fiction »<sup>5</sup>. C'est pourquoi la conscience onirique devient le paradigme de la conscience captive comme mode participationniste de la pensée, c'est-à-dire que la croyance envahit la conscience sous l'espèce d'une fascination pour un monde qui se referme sur elle et dans lequel elle se saisit comme n'ayant aucun recours contre ce qui la fascine<sup>6</sup>. De même, la conscience émotionnelle est dite *captive* parce qu'elle est prise à sa propre croyance, dit Sartre, exactement comme dans le rêve et comme dans l'hystérie<sup>7</sup>.

Comme on le voit, la psychologie phénoménologique de Sartre est à la fois soucieuse de se dégager du « préjugé chosiste »<sup>8</sup> de la psychologie classique et ouverte à « la méthode pathologique »<sup>9</sup> des cliniciens et à sa phénoménologie d'appoint. C'est en ce sens que le psycho-phénoménologue décrit la conscience dans ses structures essentielles, par-delà le normal et le pathologique, en suivant, selon les termes de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, « un recours réglé à l'empirie » rendu nécessaire par « la *facticité* de l'existence humaine »<sup>10</sup>. Si c'est bien Heidegger qui fournira à Sartre la perspective

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition revue avec index par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005, p. 183. Désormais cité EN.

<sup>2</sup> IR, p. 338.

<sup>3</sup> IR, p. 88 ; ETE, p. 101.

<sup>4</sup> IR, p. 97.

<sup>5</sup> IR, p. 338-339.

<sup>6</sup> IR, p. 326.

<sup>7</sup> ETE, p. 101.

<sup>8</sup> Nous reprenons une expression que Sartre utilise dans *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature*, *op. cit.*, p. 197, pour qualifier l'attitude des poètes avant le symbolisme.

<sup>9</sup> D. Lagache, « La méthode pathologique » dans *Œuvres I (1932-1946)*, Paris, PUF, 1977, p. 259-267.

<sup>10</sup> ETE, p. 124.



et le vocabulaire technique requis par « l'herméneutique de l'existence »<sup>1</sup>, reste que le dévoilement de la Contingence s'effectue, d'abord et avant tout, à travers une certaine expérience que la conscience fait de sa propre spontanéité. En quel sens cette expérience a-t-elle pu être sinon éprouvée du moins thématifiée chez Sartre, de manière originelle et cruciale, en l'espèce d'un vertige ?

## 2. Le vertige de la spontanéité

Pour commencer de répondre à cette question, nous suggérons de remonter aux premières pages du mémoire de fin d'études de 1927, où Sartre s'appuie sur Descartes par l'intermédiaire de Hamelin en affirmant : « Le propre de la conscience est de poser pour soi »<sup>2</sup>. Nous sommes encore loin de l'analyse des structures ontologiques du pour-soi mais cette saisie d'une conscience positionnelle est d'emblée frappée du sceau de la spontanéité. Comme l'a montré Alain Flajoliet, Sartre hérite l'idée d'une *spontanéité créatrice* en partie des philosophies rationalistes et réflexives où il récupère, moyennant un sérieux amendement, une notion qui émerge dans le contexte kantien et néo-criticiste de la philosophie française de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Au sens de

---

<sup>1</sup> ETE, p. 21.

<sup>2</sup> *L'Image*, p. 54. La citation provient de l'essai d'Octave Hamelin sur *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, p. 181. À consulter la « Liste des emprunts de Jean-Paul Sartre à la Bibliothèque des Lettres de l'ENS » dans le volume 22 des *Études sartriennes*, *op. cit.*, p. 265 et 270, on constate que Sartre avait également connaissance de l'ouvrage d'Hamelin sur *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, ainsi que de son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1907, réédité avec références et notes par André Darbon en 1925. Spécialiste de la philosophie antique et de la philosophie néocriticiste, Octave Hamelin (1856-1907) fut, à la suite de Renouvier et de Lachelier, un représentant original de l'idéalisme français dont le système s'inspire notamment de Kant, de Descartes et de Hegel, mais aussi d'Aristote, pour fonder une philosophie de la conscience et de la volonté d'après une méthode synthétique qui part d'une analyse des catégories de l'entendement pour aboutir à une pensée de l'existence personnelle et de l'histoire. Cf. L. Brunschvicg, « L'orientation du rationalisme », *Revue de Métaphysique et de Morale* n°32 (1920), p. 261-343 ; H.-Ch. Puech, « Notes sur O. Hamelin », *L'Esprit* n°2 (1927), p. 38-91 ; A. Darbon, « La Méthode synthétique dans l'Essai de O. Hamelin », *Revue de Métaphysique et de Morale* (1929), p. 37-100 ; A. de Waelhens, « Sur les origines de la pensée de Hamelin », *Revue néo-scholastique de philosophie* n°57 (1938), p. 21-45.

<sup>3</sup> A. Flajoliet, *La Première philosophie de Sartre*, *op. cit.*, p. 325.

Lachelier, d'abord, la psychologie, se fonde dans une « spontanéité infra-rationnelle qui limite les droits de l'explication causale et matérialiste »<sup>1</sup>. Cette vue se trouve ensuite relayée dans la philosophie rationaliste de Lagneau qui critique également le naturalisme en psychologie pour y défendre un fondement spirituel-réflexif, en faisant notamment la promotion du juger dans le percevoir, selon les modalités d'un jugement spontané, subjectif et éveillé par le donné sensible plutôt que volontaire, réfléchi et objectif. La compréhension de la conscience comme spontanéité qui s'arrache au naturalisme est commune à Lagneau et au jeune Sartre quoique l'orientation philosophique de ce dernier consistera à dénoncer le spiritualisme pour ce qu'il demeure un substantia-lisme<sup>2</sup>. La notion sartrienne de spontanéité voit véritablement sa signification se radicaliser lorsque, grâce à la réduction phénoménologique, *La Transcendance de l'Ego* l'identifie au fait absolu de l'existence de la conscience<sup>3</sup>. La spontanéité sartrienne reçoit d'ailleurs une acception plus large que celle ayant cours dans les *Ideen I* où, dans une filiation kantienne, Husserl ne la réfère qu'au pouvoir de produire des représentations<sup>4</sup>. Chez Sartre, en revanche, la conscience absolue, spontanéité individuée mais impersonnelle, excède la volonté réfléchie ou le libre-arbitre et apparaît, pour ainsi dire, comme « le qualificatif existentiel de l'intentionnalité »<sup>5</sup>. Ce faisant, comme l'a souligné Vincent de Coorebyter, la thèse de la spontanéité est menée jusqu'au « point de rebroussement au-delà duquel la liberté absolue basculerait dans le déterminisme si Sartre ne veillait à interdire cette inversion de sens »<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* Ajoutons que Victor Cousin remarquait une contradiction quant à la nature de la conscience chez Kant, présentée comme une modification de la sensibilité dans l'esthétique transcendantale et comprise dans l'analytique transcendantale au sens d'une des trois facultés — aux côtés de l'imagination et de la réminiscence — grâce auxquelles l'entendement pense les objets de la sensibilité : « D'abord Kant l'avait jugée [la conscience] incapable de spontanéité et entièrement passive ; maintenant, il la déclare douée de l'activité spontanée qui caractérise l'entendement » (*La Philosophie de Kant*, Paris, Michel Lévy Frères, 1864, p. 93). Plus loin, Cousin décrit le passage de la raison spontanée à la raison réfléchie ; cette insistance sur la notion de spontanéité apparaît dans le cadre d'une lecture qui s'intéresse au Moi comme le lieu d'une conciliation nécessaire entre la métaphysique et la psychologie.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par S. Le Bon, Paris, Vrin, 2003, p. 17-18, 23, 25-26. Désormais cité TE.

<sup>4</sup> F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Olms, 2005, p. 42-43.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 641.

Selon nous, l'importance accordée à ce que l'on pourrait appeler l'*antitélicité de la spontanéité*<sup>1</sup> est un bon indicateur du caractère principal et de toute l'extension qu'il faut accorder à la spontanéité sartrienne. Cet aspect très particulier d'une spontanéité antitélique est mis au jour par l'auteur de *La Transcendance de l'Ego* grâce à la distinction entre volonté et spontanéité dès lors que la description phénoménologique de la spontanéité abolit, au point de vue eidétique, la frontière entre « spontanéité volontaire et spontanéité involontaire »<sup>2</sup>. Cette spontanéité antitélique apparaît de manière typique dans le phénomène pathologique de l'obsession (*L'Imaginaire*) comme dans le phénomène normal de l'émotion (*Esquisse d'une théorie des émotions*), où il semble que la conscience subisse ou se voit imposer quelque chose de l'extérieur. La visée de l'émotion fonctionne selon ce régime d'une finalité contrariée, retournée contre elle-même, dans la mesure où, par exemple, 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. Dans ce cas, Sartre affirme que la conscience reproduit « par vertige »<sup>3</sup> ce qu'elle cherche précisément à éviter. Elle apparaît 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. Comprise à l'aune de la « spontanéité monstrueuse »<sup>4</sup> de la conscience absolue, Sartre voit dans cette structure l'origine des nombreuses psychasthénies où la conscience réfléchie s'effraie de son indomptable liberté, jusqu'à la crise de tétanie. La conscience égologique est saisie par un « vertige de la possibilité »<sup>5</sup> où elle s'apparaît soudain dans le débordement infini de ce qu'elle tenait en son pouvoir.

D'où provient ce thème phénoménologique d'une spontanéité vertigineuse ? Il s'agit en vérité d'un thème pascalien, relayé par la philosophie de Charles Renouvier, que Sartre a non seulement lu dans le texte, mais qu'il a

---

<sup>1</sup> Dans *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 253, Daniel Giovannangeli parle, pour sa part, de la « contre-spontanéité » du malade qui ne peut pourtant pas être soustraite à la juridiction du *cogito*. Cette formulation s'inspire de la notion, plus tardive, de « contre-finalité » issue de la *Critique de la Raison dialectique*. Le caractère antitélique de la spontanéité que nous soulignons ici ne vaut, évidemment, qu'à se placer du point de vue du *cogito* et des prétentions de la volonté (Cf. V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 653-659).

<sup>2</sup> TE, p. 81-82.

<sup>3</sup> IR, p. 297.

<sup>4</sup> TE, p. 80.

<sup>5</sup> TE, p. 81.

également pu connaître par l'intermédiaire d'Alain. En effet, l'auteur de *La Nouvelle monadologie*<sup>1</sup> (1898) énonce une théorie du « vertige mental » dans laquelle il distingue divers degrés de la volonté. Si cette dernière se présente comme un guide vers le bien et le bon, dans un mouvement d'épuration de ce qui l'en détournerait, alors elle est elle-même le pouvoir d'orienter l'entendement hors des préjugés et des superstitions. Au contraire, lorsque la volonté se détend, c'est la rêverie, puis le sommeil. À un degré intermédiaire, lorsqu'elle abdique devant la passion, l'imagination ou la sensibilité, la volonté est typiquement victime de ce que Renouvier nomme le *vertige mental*. Cette expression, construite par analogie avec le vertige musculaire, insiste sur la prédominance de la vie spontanée sur la vie réfléchie, qui se manifeste par une diversité de phénomènes allant de l'hallucination à la folie, en passant par le mysticisme. À chaque fois, le manque de contrôle et de critique, grâce à quoi une représentation quelconque se développe spontanément, envahit la conscience, détermine une affirmation sans réserve, et se prolonge en actes automatiques. Pour Renouvier<sup>2</sup>, la volonté n'est pas tant une force motrice de l'organisme que le pouvoir d'agir sur les représentations. Par opposition au vertige mental, la volonté est d'abord et avant tout le pouvoir d'arrêter cette spontanéité, et elle se manifeste primitivement à la conscience par le doute<sup>3</sup>. En effet, l'analyse des mouvements consécutifs à l'imagination — ou simple représentation du mouvement possible suscitant le vertige — conduit Renouvier à dissocier la pré-représentation et le processus organique qui s'ensuit, de sorte qu'il est possible de diriger son imagination dans un sens ou dans un autre<sup>4</sup>. Dans son *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme* (1864), il reprend la formule de Pascal qui disait « Faites comme si vous croyiez, pliez la machine », et il commente :

---

<sup>1</sup> C. Renouvier, L. Prat, *La Nouvelle monadologie*, texte revu par L. Fedi et G. Sibertin-Blanc, Paris, Fayard, 2004.

<sup>2</sup> Dans *La Première philosophie de Sartre*, op. cit., p. 606, A. Flajoliet suggère que la critique lancée au néo-kantisme dans *La Transcendance de l'Ego* pointe Renouvier, par le biais d'un article de Brunschvicg contre le néo-criticiste français.

<sup>3</sup> R. Verneaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Beauchesnes, 1960, p. 70. Cf. aussi É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II. *La philosophie moderne*, Paris, Alcan, en quatre fascicules de 1929 à 1932, p. 648 : « Il [Renouvier] veut que cette croyance, raisonnée et réfléchie, soit extrêmement différente de ces croyances spontanées qui sont dues au "vertige mental, impulsion subjective irréfléchie par laquelle une relation quelconque, arbitrairement imaginée, devient une relation affirmée comme réelle", comme dans le cas de l'hallucination, de la croyance aux prophéties ou aux miracles, ou du somnambulisme ».

<sup>4</sup> G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, Paris, Vrin, 1927.

La méthode est infaillible, surtout si l'on tient sa raison bien soumise, à quoi l'on parviendra en se la représentant *ployable en tous sens*, autre expression de ce même grand génie qui unissait les dons de la raison la plus forte à ceux de l'imagination la plus vertigineuse<sup>1</sup>...

Pour le néo-criticiste, l'auteur des *Pensées* engagerait donc le sujet intellectuel, le penseur inquiet et découragé, à se constituer une croyance, en employant toutes les ressources de sa volonté, pour se plonger dans des habitudes systématiques, c'est-à-dire en se mettant dans une disposition d'esprit où les déterminations deviennent, à la fin, fatales, en un sens prévu.

C'est l'homme qui, voulant se jeter dans le précipice et n'en ayant pas le courage, est invité par le psychologue à se mettre sur le bord et à regarder assidûment le fond, dans l'espoir que le vertige le prendra et lui fera faire ce qu'il craint. Ainsi les thèses de Pascal se résument en ces mots : *une provocation au vertige moral*<sup>2</sup>.

Selon Renouvier, les croyances et l'imagination ont spontanément un empire plus important sur la subjectivité que celui de la volonté et de la raison. Le sujet volontaire aura donc intérêt à connaître les courants plus profonds qui le traversent pour mieux s'en servir. Dans ses *Propos*, Alain souligne avec Renouvier la part de folie immédiate qui porte l'homme au monde avant qu'il n'accède à la raison et ne pose sur lui-même un regard réflexif :

Renouvier [...] a fait une remarque bien simple mais bien saisissante, c'est qu'un fou ne doute jamais. Un fou, c'est un homme qui croit tout ce qui lui vient à l'esprit. Cet état, qui nous paraît si monstrueux, si loin de nous, nous étonnerait moins si nous pensions à la variété et à l'incohérence de nos rêveries et de nos rêves. Dans le repos, nous croyons tout. Qu'est-ce que se réveiller et se reprendre ? C'est rejeter des croyances. C'est dire non. C'est penser contre l'idée qui se présente. C'est douter<sup>3</sup>.

C'est ce fondement infra-rationnel de la pensée qui intéresse Sartre pour décrire la spontanéité irréfléchie de la conscience qui se porte à l'Être à chaque instant. Aussi le philosophe et l'écrivain offre-t-il un destin métaphysique à la

---

<sup>1</sup> C. Renouvier, *La Psychologie rationnelle*, II, 1919<sup>2</sup>, p. 25, cité par G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, op. cit., p. 89.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 38, cité par G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, op. cit., p. 90-91.

<sup>3</sup> Alain, *Propos*, Paris, Gallimard, 1920, p. 21.

notion pascalienne et proto-psychologique de « vertige mental » en la convertissant en un véritable vertige existentiel qui remonte à la conscience réflexive soudain désarmée face à sa propre présence au monde. Ce thème est au centre de *La Nausée*, lorsque Roquentin découvre la Contingence de son existence en expérimentant le vertige d'une spontanéité infernale :

Ma pensée, c'est moi. [...] En ce moment même — c'est affreux —, si j'existe, c'est parce que j'ai horreur d'exister. C'est moi, c'est moi qui me tire du néant auquel j'aspire : la haine, le dégoût d'exister, ce sont autant de manières de me faire exister, de m'enfoncer dans l'existence. Les pensées naissent derrière moi comme un vertige, je les sens derrière ma tête... si je cède, elles vont venir là-devant, entre mes yeux — et je cède toujours, la pensée grossit, grossit et la voilà, l'immense, qui me remplit tout entier et renouvelle mon existence<sup>1</sup>.

Tout acte est de trop, toute pensée est de trop, et la pensée qui s'aperçoit qu'elle est de trop est encore de trop. L'existence contingente est vertigineuse parce qu'elle ne repose sur rien, ni ne peut se reposer sur rien. Pour tenter d'échapper à ce vertige existentiel, dont la pathologie du délire obsessionnel en révèle la structure fondamentale, Roquentin se plante un canif dans la main. Il porte atteinte à son être biologique, espérant ainsi atténuer le vertige de l'existence dans la présence à soi de la douleur ; mais la coupure du canif est superficielle, et la sensation sous la plaie s'estompe, devient « aussi fade que les autres », comme ce goût de la nausée qui accompagne toute existence<sup>2</sup>. L'existence devient vertigineuse, implacable, fatale. *La Nausée* inverse donc le signe de l'expérience de la fatalité de la spontanéité consciente : ce n'est plus l'expérience du rêve mais c'est l'expérience d'un réveil face à la véritable teneur des êtres.

### 3. L'injustifiabilité de l'existence

Une lecture simultanée de *L'Image dans la vie psychologique* et d'*Une défaite* laisse apercevoir comment la conceptualité psycho-philosophique maîtrisée dans le premier travail est mobilisée dans l'écriture du second. En particulier, pour donner vie au personnage de Cosima et à son univers féérique, Sartre

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1974, p. 143. Désormais cité *La Nausée*.

<sup>2</sup> EN, p. 378 : « Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée* ».

s'inspire de la psychopathologie des « rêveurs éveillés » dépeints par les docteurs Adrien Borel et Gilbert Robin dans l'ouvrage éponyme de 1925<sup>1</sup>. La manière d'être de Cosima est ainsi comparée à « ce genre de démence où l'aliéné rumine un rêve intérieur et qu'on appelle schizophrénie. Pourtant elle n'était pas folle »<sup>2</sup>. De même, Sartre s'approprie la notion psychologique d'adaptation qu'il met au service de sa théorie de l'image mentale comme au service de sa littérature : d'un côté, dans l'adaptation, je cherche à vivre une image avec le corps, tel l'orateur qui module sa voix et ses gestes pour porter son discours ; de l'autre, « l'instant d'adaptation »<sup>3</sup> apparaît comme le Graal de Frédéric dans sa relation amoureuse avec la fantasque Cosima. Les éditeurs des *Écrits de jeunesse* ont parfaitement aperçu que le personnage de Cosima (et nous ajoutons l'idée d'instant d'adaptation) annonce le personnage d'Anny qui cultive les « moments parfaits »<sup>4</sup>. Aussi la pensée sartrienne de l'existence finit-elle par trouver sa voie (un mode d'expression littéraire et philosophique qui lui est propre) en refoulant ou en sublimant l'héritage psychopathologique des années de formation. De ce point de vue, Michel Contat a précisément montré comment les remaniements du manuscrit de *La Nausée* laissent apparaître le choix d'effacer un vocabulaire technique qui eût induit une lecture psychiatrique des crises qui frappent Antoine Roquentin<sup>5</sup>. En témoigne ce passage biffé par Sartre lors de la correction des épreuves de son roman :

Quand je descends en moi-même, je me trouve tel que j'ai toujours été. Je m'oriente, je retrouve des goûts familiers, des souvenirs, je suis en moi. Cette inquiétude morbide devant les choses, qu'on nomme je crois « dépersonnalisation », et que j'ai été tenté de rapprocher de mon cas, s'accompagne d'inquiétude devant soi. Je n'en suis pas là, du moins pas encore. Cet étrange bouleversement s'est opéré du dehors<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Sartre recommande cette lecture à Simone Jollivet. Cf. *Lettres au Castor et à quelques autres*, I, édition établie, présentée et annotée par S. de Beauvoir, Paris, Gallimard, 1983, p. 26.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *Une défaite* dans *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 265. Désormais cité *Une défaite*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>5</sup> Cf. M. Contat, « De "Melancholia" à *La Nausée*. La normalisation NRF de la Contingence », *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)* n°21 (2003), p. 75-94.

<sup>6</sup> *Ibid.*

Comme le souligne Michel Contat, cette rature est doublement significative car elle avalise à la fois le refus de l'intériorité du moi et le refus d'un diagnostic psychiatrique unilatéral des phénomènes qui arrivent au narrateur de *La Nausée* : « Sartre veut bel et bien en dresser une description clinique, *i.e.* factuelle, mais entend que l'interprétation qu'on puisse en faire soit métaphysique, philosophique, en tout cas pas nosologique. Si Roquentin est fou, son expérience devient trop singulière ; la question qui doit porter la lecture est : mais que lui arrive-t-il, à ce Roquentin, est-il en train de devenir fou ? »<sup>1</sup>. Pour assurer le sens métaphysique de son intrigue, Sartre remplace encore, un peu plus bas, le mot « dépersonnalisation », trop technique, par celui de « folie », plus général : « Peut-être bien, après tout, que c'était une petite crise de folie. Il n'y a plus trace »<sup>2</sup>.

*La Nausée*, Sartre l'a lui-même suggéré, présente une vision du monde sans significations humaines, sans temporalisation ni spatialisation, de sorte qu'une fois l'avenir devenu invivable et obstruant toute possibilité, les instruments apparaissent sous un jour fantastique. Mais c'est justement le fantastique, en tant qu'il révèle quelque chose de fondamental dans l'expérience humaine, que Sartre cherche à atteindre à travers « les aventures extraordinaires d'Antoine Roquentin ». En ce sens, si *La Nausée* atteint ses prétentions littéraires, c'est en devenant l'expression d'une expérience ontologique qui puisse aussi rendre compte du vécu schizophrénique. Pour avoir puisé dans son savoir psychopathologique un bon nombre d'éléments descriptifs, le résultat de sa prose n'est cependant pas un simple rapport clinique mais bien la création d'un monde où une expérience fondamentale se voit dévoilée. Sartre efface les éléments qui donneraient lieu à l'interprétation de symptômes de maladie mentale, annulant les effets d'une « objectivation de l'expérience par un regard savant »<sup>3</sup>. Libérée de cette objectivation clinique, l'expérience de Roquentin est appelée à être reconnue comme « une sauvagerie », une déroute de l'humanisme classique qui raconte quelque chose d'essentiel sur la condition humaine<sup>4</sup>, notamment grâce à la mise en œuvre d'un style phénoménologique qui compense les défaillances de la stricte méthode husserlienne, par exemple son

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *La Nausée*, p. 12.

<sup>3</sup> *Ibid.* Sur cette question des symptômes apparents d'hystérie et de mélancolie dans *La Nausée*, cf. la discussion de V. de Coorebyter avec J. Deguy dans *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, « Un auteur scandaleux » dans *Id.*, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 58.



confinement à l'idéalisme<sup>1</sup>. La plongée de Roquentin dans le monde de la nausée conserve néanmoins l'espoir d'une grâce, d'un moment de répit, entrevus dans la beauté d'un morceau de jazz qui illustre chez Sartre le thème du salut par l'art. Tout ce que souhaite Roquentin, au plus mal de ce qui lui arrive, c'est de sentir une justification à son existence. C'est ici que pointe le problème de l'existence en tant qu'elle est fondamentalement injustifiable du point de vue de la philosophie sartrienne de la contingence.

Nous allons voir comment la lecture d'un psychiatre, mobilisée dans le mémoire de 1927, a pu mettre Sartre sur la piste de cette idée. En effet, dans *La Relativité de la conscience de soi*<sup>2</sup>, le médecin aliéniste Angelo Hesnard, introducteur des idées psychanalytiques en France, développe une théorie de la pensée symbolique et de la justification affective qui l'accompagne. En reprenant à Malebranche sa notion de « conscience justificatrice », Hesnard élabore une psychologie biologique objective selon laquelle « la productivité psychique d'images » chez l'individu est le « fait essentiel » alimenté par « l'inconscient affectif »<sup>3</sup>. Le docteur Hesnard soutient que les représentations qui se manifestent à la conscience servent à justifier des tendances et des passions qui proviennent de la vie inconsciente. Autrement dit, la conscience de soi, toute relative vis-à-vis du corps comme vis-à-vis de l'esprit, se donne l'illusion d'avoir voulu et compris les tendances et les passions qu'elle perçoit : c'est une « loi biologique d'assimilation » — la conscience personnelle reconnaît comme *siennes* les émanations de la vie inconsciente — qui s'exprime à titre de « loi de justification symbolique »<sup>4</sup>. En ce sens, la *libido sciendi* dérive elle-même directement de l'affectivité imageante, ce qui met en avant la dimension totalitaire de la « conscience justificatrice, à tous les niveaux de la vie, du plus bas degré de la conscience au plus haut degré de représentation de soi » : tout individu est gouverné par « une tendance foncière à la justification », « il n'est pas un acte psychique qui n'en subisse l'influence, pas une idée philosophique qui n'en soit une tentative de réalisation »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> J.-F. Louette, « *La Nausée*, ou la phénoménologie en crise » dans *Traces de Sartre*, Grenoble, Ellug, 2009, p. 50-51.

<sup>2</sup> A. Hesnard, *La Relativité de la conscience de soi. Introduction à la psychologie clinique*, Paris, Alcan, 1924.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. XII de la préface de Georges Dumas.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 88-89.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 70.

Sartre a pu rêver<sup>1</sup> sur cette idée de conscience justificatrice ou auto-justificatrice, par laquelle tout être vivant se donne, à travers l'image de son être, une raison d'exister. De manière très significative, la description engagée par le jeune philosophe dans cette séquence de son mémoire où il analyse les liens de l'image mentale avec la vie affective se rapproche manifestement, sans la nommer, de la notion de contingence qui le rendra célèbre grâce à *La Nausée*<sup>2</sup>. En effet, Sartre y affirme que, si les images mentales jettent en permanence un voile sur le monde, teinté par la vie affective du sujet, il arrive parfois que ce voile se déchire, laissant surgir le sens nu et cru de l'action en cours :

Me voici, par exemple, seul en voiture dans la campagne. Il se mêle à cette réalité des idées de mondanité, l'idée fausse que je suis attendu par un groupe d'amis quelque part et il me semble que je lis cela dans les choses — mais en même temps s'insèrent dans ce tissu d'images et se fondent à la perception, des réminiscences de campagnes que j'ai vues, qui font que chaque instant semble l'amorce d'un futur qui n'est que mon passé. De là ce sentiment de plaisir qui, soudain, par à-coups, disparaît et fait place à un état très désagréable quand je m'aperçois, sans raison apparente, de la réalité : le voile des images se déchire ; les choses, au lieu d'avoir mille sens vagues, n'en ont plus qu'un seul et précis : je suis seul sur une route et je vais pour affaires dans telle ville<sup>3</sup>.

On retrouve, dans *Une défaite*, semblables descriptions d'un regard décillé sur la réalité des choses, lié cette fois à l'effondrement d'un sentiment rousseauiste de fusion avec la nature :

Il [Frédéric] avait éprouvé parfois ce sentiment dans la montagne, où souvent des journées entières il marchait avec l'étrange illusion d'être au sein d'un peuple inconnu. Un toit rouge, une couleur mourante de l'horizon le persuadaient de participer à une vie universelle et exquise. Puis la fatigue ou une de ces nuances du coucher de soleil qui résonnent comme un bémol dans une gamme majeur déchiraient le voile. Il était absolument seul, entouré de plantes

---

<sup>1</sup> Pour reprendre l'expression que Sartre emploie lui-même lorsqu'il procède à sa biographie intellectuelle en revenant sur les motifs qui l'ont amené à Berlin pour apprendre la phénoménologie (*Carnets de la drôle de guerre* dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 469).

<sup>2</sup> La précocité de la théorie de la contingence est aujourd'hui bien documentée avec la publication des inédits de jeunesse *Empédocle* et le *Chant de la Contingence* datés de 1925-1926. Cf. A. Chabot [dir.], *Études sartriennes. – Volume 20 : inédits de jeunesse*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

<sup>3</sup> *L'Image*, p. 206-207.

et de pierres, et voici qu'il se sentait aussi seul au centre du groupe qu'il avait formé<sup>1</sup>.

On voit l'hésitation de Sartre, qui oscille entre intériorité et extériorité pour expliquer le soudain effondrement des illusions de la vie affective. Mais il attribue également un certain activisme à Frédéric face à ce phénomène psychologique lorsqu'il le dépeint s'adonnant à un exercice spirituel pour chasser de son esprit les images illusives de lui-même, issues de ses attitudes corporelles<sup>2</sup>. D'entrée de jeu, le jeune Sartre s'emploie donc à déjouer les mirages de la conscience justificatrice et quelques années plus tard, quand tous les exercices spirituels auront été épuisés, l'expérience de la déchirure du voile se déploiera enfin dans toute sa portée ontologique : « Et tout d'un coup, fait dire Sartre à Roquentin, d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai vu »<sup>3</sup>.

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre systématisera sa conception de l'injustifiabilité de l'existence comme corolaire d'une liberté absolue qui est le fondement des valeurs sans avoir elle-même de fondement. Refusant la doctrine freudienne de l'inconscient, il élabore la notion de mauvaise foi pour rendre compte du mouvement par lequel la conscience fuit sa liberté (son non-être) pour se donner une identité, un être. L'une des fonctions ontologiques de la mauvaise foi est ainsi de faire écran à la liberté angoissante qui qualifie la conscience. En ce sens, on peut dire que la mauvaise foi est une conscience justificatrice, une conscience qui s'illusionne fondamentalement sur son mode d'être au monde. Ce mouvement spontané de la conscience vers la mauvaise foi répond au caractère injustifiable de l'existence du pour-soi qui relève de sa facticité fondamentale : « Le pour-soi correspond [...] à une destruction décomprimante de l'en-soi et l'en-soi se néantit et s'absorbe dans sa tentative pour se fonder. [...] Il demeure seulement dans le pour-soi comme un souvenir d'être, comme son injustifiable *présence au monde* »<sup>4</sup>. Aussi ce caractère con-

---

<sup>1</sup> *Une défaite*, p. 209.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 222 : « Il levait la tête, exagérait la souplesse de sa marche, pour le plaisir de se sentir souple, et peu à peu, l'ancienne image qu'il tenait fermée, l'image qui résumait ses désirs d'élégance se rouvrit. Il se vit en blanc — sur la plage entouré de jeunes filles. [...] Il lui parut qu'il faisait une lâcheté. Sa raison s'insurgea et, pour faire fuir l'illusion grandissante, il se planta devant la glace d'un confiseur et se contempla longtemps. Il sentait ses espoirs de beauté se dégonfler en lui et disparaître ».

<sup>3</sup> *La Nausée*, p. 178. Suit le fameux récit de l'extase horrifiée dans le jardin public avec sa description inouïe de la racine de marronnier.

<sup>4</sup> EN, p. 120.

tingent et injustifiable de l'existence du pour-soi configure-t-il la réalité humaine comme un *choix originel* qui se saisit lui-même comme injustifiable<sup>1</sup>. Préférée aux notions de « drame » et de « complexe », c'est cet irréductible qui nécessite une méthode d'investigation spéciale, la psychanalyse existentielle<sup>2</sup>, pour connaître comment un homme répond de manière concrète et singulière au problème de l'existence.

## Conclusion

Contre toute attente, la recontextualisation de la philosophie sartrienne de la conscience dans le roman de la psychologie nous a conduit à dégager une veine pascalienne de la liberté au sens de Sartre<sup>3</sup> : la spontanéité monstrueuse de la conscience absolue est sentie dans l'expérience privilégiée d'un vertige existentiel qui humilie la raison. Ce qui distingue la liberté sartrienne, c'est de s'être reconnue *une* à travers — mais aussi, au principe de — toutes les variétés possibles de l'expérience, et le geste théorique initial de Sartre est d'avoir introduit au cœur de sa conception de la conscience les modes de la raison altérée<sup>4</sup> que possèdent les expériences du fou, du primitif et de l'enfant d'après le discours des sciences humaines à son époque. En particulier, la figure de l'hystérique a guidé Sartre dans la compréhension de l'existence comme « projet totalitaire du pour-soi »<sup>5</sup> au sein duquel la délibération rationnelle n'a aucune position privilégiée. Du roman de la psychologie au drame de l'existence, la liberté sartrienne s'est vaillamment illustrée par la figure du choix originel qui n'est autre, pour un homme — c'est le dernier mot du *Baudelaire* —, que son destin.

Dans « La recherche scientifique et la psychologie », le jeune Foucault prend acte du bouleversement produit par la psychanalyse sur la psychologie

---

<sup>1</sup> Par exemple, EN, p. 509.

<sup>2</sup> Ce n'est pas un hasard si, éprouvant pour son propre compte les enjeux de la psychanalyse existentielle, Merleau-Ponty repart lui-même du « drame » (au sens de Politzer) enveloppé par le comportement de l'hystérique et dont l'interprétation y reconnaît une « mauvaise foi » ou une « hypocrisie métaphysique » (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2005, p. 187-191).

<sup>3</sup> Alors même que Sartre concevait plutôt la puissance néantisante de la conscience dans la lignée de la liberté cartésienne. Cf. EN, p. 59 ; « La Liberté cartésienne » dans J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 61-79.

<sup>4</sup> Cf. C. Lapiere, « L'Enfant, l'halluciné, le primitif : figures de la raison altérée chez le premier Merleau-Ponty » dans *Alter* n°21 (2013), p. 315-335.

<sup>5</sup> EN, p. 520.

de la conscience qui lui préexistait et insiste sur l'impossible gage de scientificité en psychologie du fait même que, dans cette discipline, il n'y a pas d'erreurs mais seulement des illusions. C'est pourquoi « la revendication d'une positivité appartient aux *choix originaires* de la psychologie »<sup>1</sup> dont l'une des voies, pour son salut, consisterait à redescendre aux Enfers. Car, pour rester vivante, la tâche de la psychologie, cette science de l'âme humaine, est de dépasser et de reconstruire sans cesse les formes et le contenu de son propre discours :

[L]e progrès de la recherche en psychologie n'est pas un moment dans le développement de la science, mais un *arrachement perpétuel* aux formes constituées du savoir, sous le double aspect d'une démythification qui dénonce dans la science un processus psychologique, et d'une réduction du savoir constitué à l'objet que thématise la recherche<sup>2</sup>.

Si le lecteur de *L'Être et le Néant* pourra reconnaître le langage sartrien que Foucault reprend ici en l'appliquant non pas à la structure de la subjectivité visée dans son historicité mais à la discipline historique qu'est la psychologie, une autre hypothèse se dessine à la lecture de ces lignes, à savoir l'hypothèse selon laquelle la philosophie sartrienne de la liberté catalyse, de l'intérieur de la psychologie, un phénomène qui lui est inhérent : tout se passe comme si Sartre avait capté et converti *la négativité interne de la psychologie* en en faisant la dynamique de son système philosophique. En ce sens, c'est en actualisant, en incarnant, cette négativité que Sartre effectue le « pas existentiel »<sup>3</sup> grâce auquel il a pu quitter le roman de la psychologie pour prendre finalement sa place dans l'histoire de la littérature et de la philosophie en interrogeant et en décrivant inlassablement le drame de l'existence humaine.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, « La Recherche scientifique et la psychologie » dans Id., *Dits et Écrits I, 1954-1975*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 171.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> L. Binswanger, *Über Psychotherapie*, Nervenarzt, 1935, p. 188, cité par M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 191.