

**Nathanaël MASSELOT et  
Gautier DASSONNEVILLE**

## **Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation**

### **Introduction**

En radicalisant l'idée husserlienne d'intentionnalité, Sartre se dote d'une définition essentielle pour penser la conscience à nouveaux frais. En témoigne son premier compte rendu sur la question où la conscience apparaît purifiée et « claire comme un grand vent » (SARTRE, 2005). De cet enthousiasme du départ, le jeune phénoménologue tire une thématique qui lui est propre, en interrogeant le rapport de la conscience au monde puis à l'être à partir de la fonction néantisante de celle-ci. Or, cela ne va pas sans un effort conceptuel considérable pour ressaisir le problème de la constitution<sup>1</sup> d'une conscience *unitaire* dans un effort initial pour désubstantialiser la conscience tout en conservant les éléments coextensifs à une psychologie<sup>2</sup>.

Aussi proposons-nous dans cette étude d'observer comment le motif de la magie permet au premier Sartre d'accéder au concept mieux connu de néantisation. S'il convient bien d'opposer conscience magique et conscience néantisante, nous souhaitons, chemin faisant, rétablir l'importance du rapport entre magie et néantisation et proposer une lecture qui se refuse à voir une solution de continuité entre ces deux types de conscience.

En reprenant le terme de « magie », Sartre entre clairement en dialogue avec l'anthropologie du début du XX<sup>e</sup> siècle. L'héritage de M. Mauss et de L. Lévy-Bruhl, et les apports d'Alain, Bergson et Freud, qui font figures de passeurs, ont récemment été mis en évidence en

---

<sup>1</sup> La reprise du thème central de la phénoménologie husserlienne qu'est la « constitution », (cf. SOKOLOWSKI, 1970) ne va pas sans d'importants déplacements, et nous ne visons pas ici le sens technique de la constitution husserlienne. On reprendra seulement l'idée générale que la constitution est constitution d'une unité, ici celle de la conscience personnelle.

<sup>2</sup> Ces éléments seront renvoyés à la transcendance et à la réflexion. En témoignent les éléments dressés pour une « Égologie » (SARTRE, 2003a : 72).

différents endroits<sup>1</sup>. Mais comme on sait, Sartre fait souvent un usage assez libre des notions héritées et s'en sert en tant qu'elles ont une valeur heuristique pour ses propres développements. C'est pourquoi nous abordons ici la fonction de la magie dans le cadre spécifique qu'est la phénoménologie sartrienne (1934-1943), à savoir le travail philosophique qui se déploie à partir de *La Transcendance de l'Ego* (1936), en passant par les deux études relatives à la Psyché – *L'Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) et *L'Imaginaire* (1940) – jusqu'à *l'opus magnum* de Sartre, *L'Être et le néant* (1943) (SARTRE 2003a ; SARTRE 2003b ; SARTRE 2007 ; SARTRE 2001<sup>2</sup>). Pendant cette période, Sartre tente de tirer partie des résultats de la phénoménologie pour les mettre au service d'abord d'une psychologie, puis d'une ontologie phénoménologiques.

À travers cet itinéraire, la magie se présente comme le fil directeur par lequel Sartre, découvrant progressivement la possibilité néantisante de la conscience, tente de surmonter un certain nombre de difficultés. On commencera par identifier les premières caractéristiques du magique dans le cadre de la distinction sartrienne de la conscience et du psychisme. Comment la magie devient-elle un concept opératoire pour analyser les dimensions les plus saillantes de la conscience ? Cela conduira à évaluer la reprise et l'importance du magique dans l'analyse de deux types spécifiques de conscience, à savoir la conscience émotive et la conscience imageante. Dans quelle mesure la fonction de la néantisation apparaît-elle sur arrière-fond de magie ? Enfin, nous analyserons la néantisation dans *L'Être et le néant* et nous nous interrogerons sur les raisons de la persévérance du motif de la magie. Quelle est la nécessité de conserver la magie comme un élément résiduel lors de la thématization de la néantisation ? Pourquoi Sartre, alors qu'il thématise la néantisation pour elle-même, continue-t-il à faire référence à la magie ? Dans quelle mesure la néantisation peut-elle s'émanciper du magique ? En quel sens serait-on justifié à parler de la « magie de la néantisation » chez Sartre ?

---

<sup>1</sup> Voir en bibliographie les travaux de Gregory Cormann (CORMANN, 2006 et 2011) sur l'héritage maussien ; de Frédéric Keck (KECK, 2008) sur l'influence de Lucien Lévy-Bruhl, et de Sarah Richmond (RICHMOND, 2010) pour une reprise générale des diverses influences.

<sup>2</sup> Nous laissons volontairement de côté *L'Imagination* (1936) qui adopte une perspective principalement historique.

## 1. Un problème de constitution : liaison et inversion

Dans *La Transcendance de l'Ego*, Sartre passe le Je et le Moi<sup>1</sup> à l'épreuve d'une purification du champ transcendantal de la conscience et montre que l'Ego est une unité constituée qui apparaît à l'occasion du passage de la conscience irréfléchie à la réflexion. Rejetant ainsi l'Ego à la transcendance, c'est tout le psychisme qui est avec lui expulsé hors du champ de la conscience irréfléchie absolue<sup>2</sup>. L'Ego se présente alors comme « l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies » (SARTRE, 2003a : 43). Or, si l'Ego est l'unité du psychisme – c'est-à-dire des états, qualités et actions – il faut rendre compte du statut de chacun de ces éléments psychiques qui le constituent, et préciser leur relation avec la conscience irréfléchie. C'est dans ce contexte que Sartre a pour la première fois recours au magique pour décrire un fait de conscience irrationnel : l'*inversion* du rapport entre la conscience irréfléchie et ses états réfléchis.

Considérons donc d'abord avec Sartre le problème de l'« émanation » qui apparaît à travers l'analyse d'« une expérience réflexive de haine » (SARTRE, 2003a : 45). En tant qu'objet transcendant, ma haine est un état de l'objet Pierre-haïssable. Sartre distingue cet objet « haine » de la répulsion, qui elle est immanente. La haine est un *objet transcendant* qui apparaît dans l'expérience que je fais de Pierre, pour être au-delà de cette expérience. À travers l'expérience de Pierre, se donne l'objet « haine » qui est, qui a une consistance, et qui n'est ni Pierre ni de la conscience. Pour que la conscience irréfléchie soit conscience d'un objet mondain transcendant, par exemple d'une chaise, il faut que cette chaise existe indépendamment de ma relation à elle, qu'elle soit un centre d'opacité pour la conscience irréfléchie translucide. De même qu'il exige que l'objet spatio-temporel soit déjà constitué, en l'affirmant comme étant premier sur la conscience que j'en prends, de même Sartre suggère qu'il faut tenir pour constitué, dans la réflexion, l'objet transcendant « haine » à travers l'apparition

---

<sup>1</sup> Le Je et le Moi sont les deux aspects d'une même réalité, l'Ego. Le Je est l'Ego comme unité des actions ; le Moi est l'Ego comme unité des états et des qualités. Il s'agit d'une distinction tout à fait formelle (SARTRE, 2003a : 44).

<sup>2</sup> En 1936, Sartre considère la conscience comme étant cause de soi : la conscience est « individualisée rigoureusement dans la durée » (SARTRE, 2003a : 33) ; « rien ne peut agir sur la conscience, parce qu'elle est cause de soi », (SARTRE, 2003a : 64) ; la spontanéité de la conscience « se donne avant tout comme spontanéité individuée et impersonnelle » (SARTRE, 2003a : 78).

de la conscience répugnée de Pierre. L'intentionnalité ayant été radicalisée à toute forme de conscience possible, il faut que l'unité se situe non pas dans un foyer immanent, mais dans un point focal transcendant : *l'unité, ici la haine, doit être visée*. En cela, la haine doit « comme précéder » la visée. Il faut donc que l'objet de la conscience réfléchie « haine » préexiste à la conscience irréfléchie. *C'est cette inversion logique, et partant, une inversion phénoménologique, que Sartre décrit au moyen de la catégorie générale du magique* : « La conscience de dégoût apparaît à la réflexion comme une émanation spontanée de la haine » (SARTRE, 2003a : 51), et non l'inverse. La répulsion, conscience irréfléchie, se donne alors comme « se produisant elle-même à l'occasion de la haine et aux dépens de la haine ». Ce lien n'est pas logique mais *magique* : « Nous reconnaissons volontiers que le rapport de la haine à l'*Erlebnis* particulier de répulsion n'est pas logique. C'est un lien magique, assurément » (SARTRE, 2003a : 51).

Par le magique, Sartre insiste sur une inversion des termes du rapport entre la conscience et ses états. La catégorie d'émanation donne un premier aperçu du vaste domaine qu'est le magique, et il annonce ainsi : « on verra bientôt que c'est en termes exclusivement magiques qu'il faut parler des rapports du moi à la conscience » (SARTRE, 2003a : 51). En effet, après avoir passé en revue séparément les états, les actions et les qualités, Sartre analyse la constitution de l'Ego en tant qu'il en est une synthèse psychique. Il montre que le rapport de l'Ego à ses éléments psychiques est un rapport de production poétique ou de création. Or, pour insister sur la nature spécifique du lien qui unit l'Ego à ses états, Sartre parle de « procession », en résonance directe avec ce qu'il a qualifié plus haut d'« émanation ». Sartre affirme ainsi l'idée que l'Ego *produit* ses états autant qu'il *est* ses états. Il note également qu'il existe divers types de procession de l'Ego à ses états, mais que la plupart du temps la procession est magique. C'est que cet acte de création se donne comme spontanéité mais celle-ci n'est pas pure car l'Ego n'est créateur que pour une conscience qui le pose de manière inadéquate comme pôle de production, en sens inverse de l'ordre « réel<sup>1</sup> » de production :

« [...] ce qui est premier *réellement*, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis à travers ceux-ci, l'Ego. Mais, comme l'ordre est renversé par une conscience qui s'emprisonne dans le Monde pour se fuir, les consciences sont données comme émanant des états et les états comme produits par l'Ego. Il s'ensuit

---

<sup>1</sup> Le terme est de Sartre lui-même.

que la conscience projette sa propre spontanéité dans l'objet Ego pour lui conférer le pouvoir créateur qui lui est absolument nécessaire. Seulement cette spontanéité, représentée et hypostasiee dans un objet devient une spontanéité bâtarde et dégradée, qui conserve magiquement sa puissance créatrice tout en devenant passive. D'où l'irrationalité profonde de la notion d'Ego. » (SARTRE, 2003a : 63)

Ainsi la catégorie du magique semble bien qualifier une constitution dont les termes sont inversés et qui permet de rendre compte d'une unité constituée au-delà de l'immanence. L'Ego est l'objet transcendant qui représente et hypostasie la conscience. Mais si la conscience est absolument translucide, sur quelle base s'établit alors cette représentation ? Ce n'est pas la conscience elle-même qui se constitue dans un Ego ; c'est l'Ego qui, sur le plan de la réflexion, se constitue comme le représentant de la conscience irréfléchie qui n'a aucunement besoin de lui. Cette relation est donc magique pour Sartre, car si l'Ego est le signe de la conscience, cependant il ne lui appartient précisément pas : le gain de l'analyse sartrienne de l'Ego est justement de libérer le champ transcendantal et de le purifier. D'où le reflux de l'Ego hors de la conscience absolue, pure spontanéité, car il est quant à lui une spontanéité passive, une pseudo-spontanéité (SARTRE, 2003a : 62) ou encore une spontanéité inintelligible (SARTRE, 2003a : 63). On peut dire de l'Ego qu'il représente à sa façon la conscience, dans une réification, une hypostase.

L'Ego est l'objet transcendant spécial qui résulte de la tentative pour une conscience de se poser elle-même mais qui, n'ayant pas d'immanence, ne peut que poser un dehors. Avec l'Ego, la conscience se pose elle-même comme altérité, et c'est pourquoi Sartre confirme la fameuse formule de Rimbaud dans sa lettre dite du Voyant : « Je est *un autre* » (SARTRE, 2003a : 78). L'Ego, transcendant non mondain, renvoie donc à la conscience en l'absence de celle-ci : il en est l'image. « Tout se passe donc, écrit Sartre, comme si la conscience constituait l'Ego comme une fausse représentation d'elle-même, comme si elle s'hypnotisait sur cet Ego qu'elle a constitué, s'y absorbait, comme si elle en faisait sa sauvegarde et sa loi » (SARTRE, 2003a : 82).

Dans cette relation spéculaire où la conscience semble se projeter<sup>1</sup> dans l'Ego, Sartre identifie différentes « catégories dynami-

---

<sup>1</sup> Sartre reviendra sur les défauts d'une explication par projection dans *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* en s'opposant à une projection

ques » (DE COOREBYTER, 2000 : 475-479) (actualisation, émanation, création) dont l'efficacité repose sur leur nature de lien spécifique et sur l'opération fondamentale de l'inversion. Ce sont ces différents procès que l'on peut subsumer sous la catégorie générale du magique. Pour rendre compte d'un certain « fait irrationnel » de la conscience, Sartre se dote d'un champ lexical<sup>1</sup> qui forme une constellation conceptuelle dont le magique semble être l'opérateur cardinal.

À l'issue de ce premier temps, nous sommes en mesure d'affirmer que la découverte du magique permet à Sartre de surmonter une double exigence : *réaliser une synthèse transcendante* (rôle éminent de la liaison) et *rendre compte de la constitution sans immanence* (rôle éminent de l'inversion).

## 2. Conduite d'évasion et quasi-présence : opposition de la magie et de la néantisation ?

Dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* puis dans *L'Imaginaire*, Sartre réinvestit la catégorie du magique pour gagner la dimension phénoménologique de l'analyse psychologique. Nous remarquons avec Vincent de Coorebyter que le « sens *dynamique* du magique » mis au jour dans *La Transcendance de l'Ego* se trouve relayé par « un sens original, qu'[il qualifie] d'*existentiel*<sup>2</sup> » :

---

affective de la conscience sur la chose. Cf. SARTRE, 2001 : 650 *sq.* Nous y reviendrons.

<sup>1</sup> Les termes d'« émanation » et de « procession » caractérisent tous deux le dogme de la Trinité en théologie chrétienne, à savoir qu'ils désignent, chacun selon sa nuance, la production d'une personne divine par une autre. Dans le contexte de la métaphysique de Plotin, ils désignent également l'acte éternel d'engendrement des hypostases divines, dans un mouvement de « dégradation », par lequel Dieu (l'Un) engendre le monde. À cette sémantique mystico-religieuse s'ajoute celle de l'anthropologie : « envoûtement », « participation », « sorcier », « sorcellerie ». Dans SARTRE, 1995 et SARTRE, 2007, on trouvera aussi « incantation ».

<sup>2</sup> V. De Coorebyter, consacre toute une sous-partie du chapitre 12 à la définition du « sens du magique » (DE COOREBYTER, 2000 : 487). Il identifie ainsi quatre sens principaux du magique : 1/ un sens *anthropologique* ; 2/ un sens *existentiel* ; 3/ un sens *dynamique*, et enfin, 4/ un sens *esthétique*. Nous nous accordons avec lui sur cette identification mais souhaitons toutefois la compléter en revenant sur la démarche générale qui anime cette analyse et qui vise à circonscrire les usages de la notion de magie et à en minimiser la portée interprétative : « L'équation entre psychologie et magie prend ainsi un sens dépréciatif, sur lequel nous devons nous attarder car la catégorie du

« L'émotion, et dans une moindre mesure les pantomimes de l'imagination et le jeu de l'acteur, sont des conduites de déréalisation du monde ou de réalisation de l'imaginaire : la liberté tente ainsi de dévitaliser le concret ou de matérialiser les vues de l'esprit pour échapper à sa situation-dans-le-monde. » (DE COOREBYTER, 2000 : 484)

Nous souhaitons avancer ici plus clairement vers l'idée que la découverte progressive de la fonction néantisante de la conscience est contemporaine de la thématization de l'émotion comme conduite magique d'évasion et de celle de l'imagination comme acte magique de quasi-présence.

*L'Esquisse d'une théorie des émotions* définit en premier lieu la conscience émotionnelle comme conscience irréfléchie qui est d'abord et avant tout conscience *du* monde (SARTRE, 1995 : 70). Cependant, l'émotion apparaît dans un monde qui est vécu comme *difficile*, c'est-à-dire un monde dans lequel les potentialités qui le constituent et par lesquelles s'articule l'action ne sont plus perçues comme réalisables. Face à cette difficulté, le sujet de l'émotion transforme le monde de manière à le « vivre comme si les rapports aux choses et à leurs potentialités n'étaient plus réglés par des processus déterministes mais par la *magie* » (SARTRE, 1995 : 79).

Ayant établi un lien entre intention et conduite, Sartre peut spécifier la nature de chacun des termes en s'appuyant d'abord sur l'exemple de la peur passive<sup>1</sup> : une bête féroce fonce droit sur moi et, sous le coup de l'émotion, je m'évanouis. L'émotion se caractérise alors comme « conduite d'évasion » qui a été commandée par une « intention annihilante ». Ne pouvant éviter le danger par la voie rationnelle d'une décision sur les plans de l'action réelle et de la causalité déterministe, « j'ai voulu l'anéantir ». Cette puissance de négation qui innerve la conscience émotive se retrouve dans l'analyse de trois autres exemples d'émotions : la tristesse passive « vise à supprimer l'obligation de chercher [de] nouvelles voies, de transformer la structure du monde [...] » (SARTRE, 1995 : 86) ; la tristesse active est spécifiée comme « conduite

---

magique prête à équivoque », écrit-il avant d'ajouter, « [...] cela ne permet pas d'ériger le magique en thème privilégié du sartrisme [...]. » (DE COOREBYTER, 2000 : 484).

<sup>1</sup> Les conclusions de l'exemple de la peur passive seront reconduites pour celui de la peur active, la fuite étant décrite comme un « évanouissement joué », et la négation de l'objet du danger par tout le corps. SARTRE, 2003a : 84-85.

négative » (SARTRE, 1995 : 88) ; et enfin la joie est négation de l'absence (comme l'imagination par la suite, la joie est « une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantanée » (SARTRE, 1995 : 91).

Néanmoins, il semble y avoir un effet de retour de la conduite d'évasion sur l'intention, et cet effet suit « les limites de mon action magique sur le monde : je peux supprimer [le danger] comme objet de conscience mais je ne le puis qu'en supprimant la conscience elle-même » (SARTRE, 1995 : 84). L'intention annihilante commande la conduite ineffective qui, à son tour, amène la conscience à « s'anéantir, pour anéantir l'objet avec elle » (SARTRE, 1995 : 85). Nous entrevoyons ici que l'émotion ne place pas la conscience dans une position de pure passivité face à la situation qu'elle vit, mais relève davantage d'une forme *exténuée* de liberté. En ce sens, Grégory Cormann montre que l'émotion n'est pas l'abandon unilatéral de la responsabilité qui procéderait de l'impuissance de la conscience :

« L'émotion renvoie à la condition ontologique de la conscience. L'émotion n'exprime pas la pure impuissance de la conscience et la capacité de celle-ci à s'y enfoncer. Elle manifeste, à l'inverse, la puissance de la conscience, en tant que cette puissance est toujours *finie* – c'est en ce sens encore que l'émotion chez Sartre n'est pas, au fond, une manière d'échapper aux contraintes du monde ; elle désigne la manière dont nous "faisons avec" ces contraintes. Aussi, [la théorie sartrienne] renvoie[-t-elle] à l'expérience que la conscience fait de sa négativité en situation, en tant qu'elle a à assumer son projet sans qu'elle puisse jamais coïncider avec elle-même. » (CORMANN 2012, trad. de l'auteur).

Dans le fond, la conscience émotive est une expérience dans laquelle la conscience éprouve tout à la fois et soudainement son absolutité et sa finitude (elle se limite elle-même jusqu'à anéantir un certain mode de son existence) ainsi que son incarnation et sa situation (elle découvre son corps comme affection ou comme *affecté*<sup>1</sup>). « Un pas plus loin », ajoute Grégory Cormann, « cela signifie que les émotions chez Sartre ne sont pas autant de dénégations du monde, mais des modes de régulation de notre rapport au monde » (CORMANN, 2012). Si le rôle de l'intention annihilante est primordial dans le basculement

---

<sup>1</sup> Le corps est *affection* face au monde et *affecté* par la conscience elle-même dans la conduite qui prend la forme d'une comédie ou d'un jeu.



vers la conscience magique, reste que la conscience a à vivre par la suite le monde qu'elle vient d'invoquer et de constituer. Elle a à le vivre pleinement et, pourrait-on dire, comme collée à lui : « c'est avec ce qu'elle a de plus intime en elle qu'elle le constitue, avec cette présence à elle-même, sans distance, de son point de vue sur le monde » (SARTRE, 1995 : 98-99). Il y a donc bien un double mouvement de négation du monde et de constitution magique du monde.

L'émotion comme l'imagination connaissent chacune une gamme infiniment variée d'expressions, différenciées par l'intention qui préside à chacune, elle-même motivée par la *situation* (SARTRE, 1995 : 106 ; SARTRE, 2007 : 355-356 ; SARTRE, 2001 : 530). Toutefois, dans le cas de l'émotion, la conscience est constitutive d'un monde auquel elle *croit* et auquel elle adhère sans distance. De ce fait, elle est à la fois agissante (transformation du monde) et agie (transformation de soi) : nous retrouvons ici le sens dynamique du magique comme « synthèse irrationnelle de spontanéité et de passivité » tel que nous l'avons rencontré dans *La Transcendance de l'Ego*. À ce titre, il est significatif que *L'Esquisse* conçoive la précipitation de la conscience dans le monde magique de l'émotion comme une dégradation (SARTRE, 1995 : 98) et qu'elle s'achève sur la considération de l'émotion sur le plan de la conscience réflexive avec l'exemple de la haine. Tout comme l'Ego est « compromis » par ses états, Sartre montre que la réflexion est bien souvent « complice » de la conscience émotive. Il commence à se manifester une cohérence dans le rôle du magique au sein des écrits phénoménologiques de Sartre et il nous faut maintenant y rattacher la « psychologie phénoménologique de l'imagination » d'abord, et « l'essai d'ontologie phénoménologique » ensuite.

Dans *L'Imaginaire* on assiste avec l'image à une existence irréaliste : l'image se fonde sur une couche perceptive du monde qu'elle irrealise (en lui important un savoir). Elle nous renvoie à une existence non mondaine : « l'objet irréel existe, il existe comme irréel, comme inagissant, sans doute ; mais son existence est indéniable ». Comme la synthèse réalisée par l'Ego que nous avons rencontrée dans le premier moment de l'analyse, l'acte d'imagination « est un acte magique » (SARTRE, 2007 : 239). Le point capital de l'analyse de *L'Imaginaire* est d'aboutir à l'explicitation de la conscience imageante comme étant « à la fois constitution et néantisation du monde » (SARTRE, 2007 : 357).

On souligne souvent que, dans *L'Imaginaire*, le magique renvoie à la possibilité pour la conscience de s'opposer activement au monde, en y faisant surgir une visée irrealisante, due à l'action d'un

« esprit traînant parmi les choses », selon la formule que Sartre emprunte à Alain. Mais la formule elle-même montre bien aussi à quel point la conscience imageante est toujours en péril. S'il « traîne », c'est que l'esprit est toujours susceptible de s'opacifier. Le cas du rêve, par exemple, renvoie à une expérience imaginaire où pourtant la conscience se fait captive. Cet état précaire de la conscience imageante apparaît très nettement dans la description par Sartre d'un schématisme qui intervient dans le passage réciproque entre le signe et l'image, entre le pur savoir et le savoir imageant encore : « Le schème a ceci de particulier qu'il est intermédiaire entre l'image et le signe. [...] En lui-même il n'est rien » (SARTRE, 2007 : 65). On comprend aussi, dans cette perspective, que l'image ne puisse pas exister dans un monde : « l'idée même de monde implique pour ses objets la double condition suivante : il faut qu'ils soient rigoureusement individués ; il faut qu'ils soient en équilibre avec un milieu. C'est pourquoi il n'y a pas de monde irréel parce qu'aucun objet irréel ne remplit cette double condition » (SARTRE, 2007 : 254). Sartre ira dans ce sens jusqu'à décrire l'image comme un objet-fantôme qui se présente « comme une négation de la condition d'être dans le monde, comme un anti-monde » (SARTRE, 2007 : 261), dénonçant ainsi très explicitement la précarité de la visée imageante.

Cet état instable apparaît très nettement encore dans l'expérience relatée de l'imitation, lorsqu'à travers le corps de la fantaisiste Franconay, je reconnais Maurice Chevalier. Cette expérience permet à Sartre de marquer le rôle essentiel de l'affectivité lors de certaines visées imageantes, telle que la conscience d'imitation. Sartre en vient ainsi à dégager deux principes : « 1. Toute perception s'accompagne d'une réaction affective. 2. Tout sentiment est sentiment de quelque chose, c'est-à-dire qu'il vise son objet d'une certaine manière et projette sur lui une certaine qualité » (SARTRE, 2007 : 62). Sartre en vient à remarquer, dans cette forme de conscience, « un état hybride [...] qui vaudrait d'être décrit pour lui seul » (SARTRE, 2007 : 64). Cette expérience du mime nous semble rejoindre cette « magie incarnée, cette croyance intégrée au corps même » récemment soulignée par Giovannangeli, qui en conclut que chez Sartre : « entre la conduite magique de la conscience qui s'émeut et la quasi-présence magique de l'intuition imageante, la conséquence est bonne » (GIOVANNANGELI, 2010 : 251).

Ainsi, par la magie, la conscience n'instaure pas seulement une distance vis-à-vis du monde en accomplissant une visée irréalisante, mais la conscience magique est aussi une conscience agie qui

vit l'émotion. Dans la magie de l'imagination, la conscience surmonte, en ce sens, la conduite émotive. Elle la dépasse en la reprenant, sans l'annihiler. Elle transforme le monde, mais en transformant le monde, elle *se transforme*. Finalement, on peut dire que l'imagination ne transforme pas l'objet en un néant. Cet objet ne manque pas généralement d'une matière, mais « l'objet en image est un manque défini, il se dessine en creux » (SARTRE, 2007 : 242<sup>1</sup>). Néantiser, ce serait en ce sens non pas seulement constituer mais plus précisément *constituer l'être en creux*. Il nous faut alors suivre l'intuition de Sartre, qui remarque très justement que « le rapport de l'objet à la matière de l'imitation est [...] un rapport de *possession* » (SARTRE, 2007 : 64. C'est Sartre qui souligne). Il convient donc de ressaisir la possibilité pour l'être d'apparaître au pour-soi comme déterminé, dans un rapport de possession à distance. C'est sur ce dernier plan que nous allons voir ressurgir le magique.

### 3. Le défi de la néantisation constituante : le magique, champ résiduel de la néantisation

*L'Être et le néant*, à partir de l'examen de l'apparaître, conduit à reconnaître au sein de l'Être deux régions d'être : l'en-soi et le pour-soi. L'en-soi est caractérisé comme pure plénitude, pure présence<sup>2</sup>. La position de l'en-soi par lui-même impliquerait une distance, que seul le pour-soi, qualifié comme « cet être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est », est capable d'instituer. L'examen de la distance révèle le pour-soi comme la source responsable des « négativités<sup>3</sup> ». Mais il y a plus : le pour-soi, loin d'être une simple négation, « n'est pas seule-

---

<sup>1</sup> Sartre illustre ce trait de la manière suivante : « un mur blanc *en image*, c'est un mur blanc *qui manque dans la perception* ». Au contraire, le malade psychasthénique ne met pas le réel en image mais tout lui apparaît irréel, cf. SARTRE, 2007 : 294. Pour lui, l'antériorité phénoménologique du réel, le rapport au réel, sont rompus.

<sup>2</sup> « L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est. » SARTRE, 2001 : 33.

<sup>3</sup> « Ce que nous venons de montrer par l'examen de la *distance*, nous aurions pu tout aussi bien le faire voir en décrivant des réalités comme l'absence, l'altération, l'altérité, la répulsion, le regret, la distraction, etc. Il existe une quantité infinie de réalités qui ne sont pas seulement objets de jugement, mais qui sont éprouvées, combattues, redoutées, etc., par l'être humain, et qui sont habitées par la négation dans leur intrastucture, comme par une condition nécessaire de leur existence. Nous les appellerons des négativités » (SARTRE, 2001 : 56).

ment l'être par qui les négativités se dévoilent dans le monde, il est aussi celui qui peut prendre des attitudes négatives *vis-à-vis de soi* » (SARTRE, 2001 : 81). On est donc entraîné dans un deuxième mouvement, que Sartre nomme ipséité, et qu'il décrit comme « un degré de néantisation plus poussé ». De quoi s'agit-il ? Si l'en-soi se caractérise par sa présence à distance, le soi, par contre, se caractérise davantage comme une absence : « c'est cette libre nécessité d'être là-bas sous forme de manque qui constitue l'ipséité ou second aspect essentiel de la personne » (SARTRE, 2001 : 140).

En indiquant deux degrés de néantisation, Sartre suggère de distinguer deux formes de transcendance. Il nous donne à considérer un double rapport à la transcendance, lorsque, dans le chapitre III de la deuxième partie relatif à la transcendance, en particulier dans l'élucidation du type de relation entre le pour-soi et l'en-soi, il envisage deux manières pour la conscience de se rapporter à la transcendance. « Le pour-soi ne peut être que sur le mode d'un reflet se faisant refléter comme n'étant pas un certain être » (SARTRE, 2001 : 210). Or, cet être peut relever de deux ordres : ou bien une pure transcendance, ou bien celle du soi, réflexive et par conséquent impure. Mais toute l'originalité de l'analyse sartrienne, consiste à articuler le caractère impur de la réflexion à sa dimension constituante. Impur ne signifie pas non constituant, bien au contraire : « il faut distinguer la réflexion pure de la réflexion impure ou constituante : car c'est la réflexion impure qui constitue la succession des faits psychiques ou *psychè* » (SARTRE, 2001 : 195).

La détermination de la pure transcendance relève de la négation externe, « qui apparaît comme un pur lien d'extériorité établi entre deux êtres par un témoin » comme « lorsque je dis, par exemple : La "tasse n'est pas l'encrier" » (SARTRE, 2001 : 211). Le pour-soi est ici témoin d'une détermination qui lui échappe, et qui « ne peut paraître un caractère objectif » (SARTRE, 2001 : 221) ni de la tasse, ni de l'encrier ; comme le note Sartre, « son extériorité même exige donc qu'elle demeure "en l'air", extérieure au pour-soi comme à l'en-soi » (SARTRE, 2001 : 222). Au contraire, la négation qui caractérise le pour-soi est dite « interne », dans la mesure où elle concerne « une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre, par son absence même, au cœur de son essence » (SARTRE, 2001 : 221). Il s'ensuit cette conséquence apparemment paradoxale, à savoir qu'« il ne se peut donc que j'aie quelque expérience de l'objet qui n'est pas moi, avant de le *constituer* comme objet » (SARTRE, 2001 : 212. Nous soulignons). Ainsi, les négations internes définissent-elles un sys-

tème, où « l'en-soi se dévoile dans son indifférence à tout ce qui n'est pas soi » (SARTRE, 2001 : 222). Le psychique, « objectivation du pour-soi » (SARTRE, 2001 : 203), possède une spontanéité dégradée, qui n'est ni de l'ordre de la pure spontanéité néantisante du pour-soi (négation interne), ni de l'ordre de la pure inertie de l'en-soi (négation externe) qui est déterminé en dehors de toute relation : des « sentiments [sont] individués et séparés par nature » (SARTRE, 2001 : 204), et « l'encrier n'est pas la table ». C'est que l'objet psychique revêt *une influence à distance*. C'est pourquoi Sartre va jusqu'à concéder que le terme soi, dans l'« en-soi » est une caractéristique impropre, dans la mesure où le soi ne saurait être une propriété de l'être en-soi, pas davantage, évidemment, que du pour-soi. Il s'établit entre le pour-soi et le soi un rapport de possession spéciale, non pas d'apparition distanciée (reflété-reflétant) mais de possession à distance, qui va être qualifiée de *magique* :

« Il faut renoncer à réduire l'irrationnel de la causalité psychique : cette causalité est la dégradation en magique, dans un en-soi qui est ce qu'il est à sa place, d'un pour-soi ek-statique qui est son être à distance de soi. L'action magique à distance et par influence est le résultat nécessaire de ce relâchement des liens d'être. » (SARTRE, 2001 : 203)

Les circuits de l'ipséité nous renvoient ainsi non pas à la néantisation de l'en-soi transcendant, mais à celle du soi, qui se caractérise par une présence-absente<sup>1</sup>. Il est à ce titre remarquable que si l'analyse des circuits de l'ipséité appelle une élucidation immédiate de la temporalité, Sartre prend le soin d'indiquer que cet examen n'a pour but que de participer à l'élucidation du véritable problème qui l'occupe : « celui de la relation originelle de la conscience avec l'être » (SARTRE, 2001 : 141). Il est ainsi amené à dissocier deux manières pour la conscience de se tenir à distance de l'être. Si la notion de reflet élucide la relation du pour-soi à l'en-soi, Sartre ne revient pas sur la notion qui

---

<sup>1</sup> « Ainsi l'Ego apparaît à la conscience comme un en-soi transcendant, comme un existant du monde humain, non comme *de la* conscience. Mais il n'en faudrait pas conclure que le pour-soi est une pure et simple contemplation "impersonnelle". Simplement, loin que l'Ego soit le pôle personnalisant d'une conscience qui, sans lui, demeurerait au stade impersonnel, c'est au contraire la conscience dans son ipséité fondamentale qui permet l'apparition de l'Ego, dans certaines conditions, comme le phénomène transcendant de cette ipséité » (SARTRE, 2001 : 140).

serait capable d'acheminer vers une compréhension adéquate de la relation du pour-soi à cet autre transcendant qu'est le soi. La présence à soi, comme Sartre y reviendra dans sa conclusion générale, présente différentes directions de néantisation, et Sartre de distinguer une « néantisation ek-statique des trois dimensions temporelles » et [une] « néantisation gémellée du couple reflété-reflétant » (SARTRE, 2001 : 668).

Le magique n'est donc pas simple distance, mais marque la possibilité d'une action à distance, sur le plan du psychique. L'examen du soi aboutit ainsi à une décompression des liens d'être, qui remet en question la dichotomie de l'ontologie régionale en-soi/pour-soi. Le magique permet de penser le caractère idéal de la négation, qui ne peut être saisie que dans une structure de reflet (premier degré de néantisation) à partir d'un témoin (second degré de néantisation). Le magique semble donc avoir une fonction de limite entre l'irréfléchi et le réfléchi, étant entendu que cette limite n'est pas une ligne, une séparation nette, mais un *champ*. Le magique est un champ de passage, transfrontalier, de dégradation, le lieu où le néant flotte, et où l'en-soi est mis en question par le pour-soi en tant qu'il s'apparaît non pas selon la structure reflété/reflétant, mais selon le degré de néantisation plus poussé qu'est l'ipséité. L'en-soi y apparaît doté de qualités, mais ce dévoilement s'accomplit « au ralenti » (SARTRE, 2001 : 653), et témoigne d'« une tendance de l'en-soi d'indifférence » (SARTRE, 2001 : 653).

C'est à partir du soi que s'annonce l'en-soi pour le pour-soi. Le psychique, dans le relâchement des liens d'être qu'il implique, indique donc un espace où le pour-soi s'achemine vers l'appropriation d'un soi, lequel demeure inatteignable. Le champ magique est le lieu par excellence de la hantise, où le néant flotte en permanence au milieu de l'en-soi, selon les deux pôles opposés que définissent la valeur (voir notamment (SARTRE, 2001 : 129-130) comme dépassement d'être, et l'« antivaleur » (SARTRE, 2001 : 657) comme retombée du pour-soi dans l'en-soi, par englobement dans le soi. Sartre est ainsi justifié à parler du soi comme d'un idéal : « le soi représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de ne pas être sa propre coïncidence » (SARTRE, 2001 : 113). En effet, « nous avons vu [...] que le soi ne pouvait habiter la conscience. Il est, si l'on veut, la *raison* du mouvement infini par quoi le reflet renvoie au reflétant et celui-ci au reflet ; par définition, il est un idéal, une limite » (SARTRE, 2001 : 140).

Le magique est témoin d'une action à distance sous le regard du pour-soi : « Ainsi, dans la mesure où je m'apparais comme *créant*

les objets par le seul rapport d'*appropriation*, ces objets sont *moi*. [...] Je *suis* ce que *j'ai*. [...]. La possession est un rapport *magique* : je *suis* ces objets que je possède, mais dehors, face à moi : je les crée comme indépendants de moi ; ce que je possède, c'est *moi* hors de moi, hors de toute subjectivité, comme un en-soi qui m'échappe à chaque instant et dont je perpétue à chaque instant la création » (SARTRE, 2001 : 637). J'y « retrouve la relation d'être de la création, mais inversée » (SARTRE, 2001 : 639). L'analyse d'une qualité affective particulière, la viscosité, est destinée à montrer que l'en-soi n'est pas qualifié par projection affective : « le visqueux, note Sartre, ne symbolise aucune conduite psychique, *a priori* : il manifeste une certaine relation de l'être avec lui-même et cette relation est originellement psychisée parce que je l'ai découverte dans une ébauche d'appropriation et que la viscosité m'a renvoyé mon image » (SARTRE, 2001 : 658). La description de la viscosité se situe donc à un niveau d'analyse qui témoigne à la fois de cette décompression d'être typique du magique et qui engage une action à distance sous le regard d'un témoin qui hante le pour-soi, seconde caractéristique du magique. Ainsi pourrions-nous peut-être aller jusqu'à suggérer d'imputer à la catégorie générale de magique la possibilité d'une élucidation de la liaison de l'en-soi et du pour-soi, à partir de l'inversion qui se manifeste dans ce que Sartre appelle « un schème ontologique valable par delà la distinction du psychique et du non-psychique » (SARTRE, 2001 : 658).

Le magique apparaît comme un concept constitutif de l'être-au-monde sartrien, identifié ici dans les limites de la *psyché*. Le magique définit ce champ résiduel où, dans son effort pour néantiser l'en-soi, le pour-soi s'apparaît comme le témoin de la constitution. Mais la constitution n'apparaît jamais que réflexivement, c'est-à-dire à partir d'un psychique constitué idéalement, qui « cite » ou fait signe vers l'activité néantisante irréfléchie. Ainsi, le magique définirait en ce sens le champ où la constitution spécifique (on l'a vu, en creux, inverse) opérée par la néantisation se *révèle*, au sens photographique du terme. La causalité magique n'est plus mise au jour comme une explication « inférieure en principe » mais bel et bien principielle. Or, c'est ce terrain instable qui doit fournir le terreau des explications de l'être-au-monde, et où Sartre ira chercher les motifs de la psychanalyse existentielle. Dans cette description du magique comme « une certaine catégorie », comme « une structure objective du monde en même temps qu'une antivaleur », on retrouve évidemment la dimension anthropologique sur laquelle Sartre conclut son analyse : la réalité-humaine comme passion en tant que « projet direct de métamorphoser

son propre pour-soi en en-soi-pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale » (SARTRE, 2001 : 662).

## Conclusion

Il est temps de conclure notre analyse, en revenant sur ses résultats. Par la magie, Sartre semble amené à informer l'implicite de l'activité néantisante du pour-soi lorsqu'il se rapporte à l'en-soi par négation interne : ce rapport n'est possible que si la néantisation s'opère sous le témoin qu'est l'Ego, signe de la personne. Le magique permet à l'être déterminé de l'en-soi d'être « cité » (SARTRE, 2001 : 22) à travers le psychisme comme témoin de l'activité néantisante. L'Ego serait cette empreinte, non mondaine, invisible mais visée, cet objet doté d'une transcendance spéciale, qu'on ne peut désigner qu'au travers d'une catégorie spéciale, non thématifiée mais indispensable à la compréhension adéquate de l'être-au-monde sartrien : la magie. Pour autant, comme Sartre le répète, la conscience n'a nullement besoin de l'Ego pour se faire personnelle<sup>1</sup>. Il n'en est que le signe, le témoin. De même, l'activité néantisante n'est donc pas elle-même à proprement parler magique : « magique » est le titre qui désigne le champ transcendant spécial où l'activité néantisante peut être citée. Le magique est l'implicite de l'activité néantisante dans la mesure où il permet l'élucidation de la néantisation à un niveau spécifique : non pas la relation immédiate du pour-soi à l'en-soi mais cette relation envisagée à partir de la qualification de l'en-soi telle qu'elle *apparaît* au pour-soi dans une distance idéale à soi. Ce n'est qu'à la réflexion que le magique livre son témoignage : être-témoin suppose une distance entre le pour-soi et l'en-soi que seul le « soi », dénominateur commun de cette opération, peut assurer.

La description du domaine magique permet de rendre compte de l'immanence qui s'est coulée dans la transcendance : il témoigne d'un épanchement du pour-soi dans l'en-soi. Aussi y a-t-il une teneur métaphysique de la qualité, comme celle du jaune du citron. Cette qualité est destinée à rester celle d'« un être qui nous échappe tota-

---

<sup>1</sup> « Ainsi, dès qu'elle surgit, la conscience, par le pur mouvement néantisant de la réflexion, se fait personnelle : car ce qui confère à un être l'existence personnelle, ce n'est pas la possession d'un Ego – qui n'est que le signe de la personnalité – mais c'est le fait d'exister pour-soi comme présence à soi » (SARTRE, 2001 : 140).



lement » ; elle est « être révélé comme symbole de l'être en soi » (SARTRE, 2001 : 650). Et Sartre, en s'opposant à une explication de cette qualité par projection affective consacre une nouvelle catégorie d'analyse : le magique spécifie la constitution sartrienne comme création par émanation. L'en-soi m'apparaît doté de qualités, qui reflètent magiquement mon rapport irréfléchi à l'être qu'est la néantisation. Ce n'est qu'à la réflexion que l'être apparaît comme qualitatif : le magique donne un coefficient métaphysique, qui demeure au-delà de l'explication phénoménologique.

On pourrait finalement avancer l'idée qu'au-delà de la structure magique de la conscience que nous nous sommes efforcés de dégager univoquement, le résidu magique lié à l'activité néantisante indique une plurivocité du magique. Sartre y verrait peut-être un versant noétique (la structure magique de constitution de la qualité de l'en-soi dans la structure du reflet à partir du témoin qu'est le soi) et un versant noématique (le monde magique spécifique à chaque pour-soi reflété). L'articulation entre ces deux dimensions du magique fournit ultimement, pensons-nous, la possibilité de comprendre le caractère unitaire de la conscience. « L'immanence, conclut justement Sartre, sera toujours limitée par la dimension d'en-soi du phénomène et la transcendance par sa dimension de pour-soi ». L'élucidation de la relation du pour-soi à l'en-soi engage dès lors un « néant idéal », qui peut être décrit en s'installant au niveau le plus intime de l'activité néantisante, mais intime ne signifie pas ici immanent : il s'agit du champ résiduel magique que la néantisation laisse flotter autour d'elle, où la détermination se reflète vis-à-vis d'un témoin.

## Bibliographie

- CORMANN G., 2006, « L'enfant (et le) sauvage : entre *L'Idiot de la famille* de Sartre et *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss », dans P. ALVES, J. M. SANTOS et A. FRANCO DE SA (dir.), *Humano e Inumano. A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*, Actas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, Centro de Filosofia, Lisboa, p. 379-394.
- CORMANN G., 2011, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », dans Ph. CABESTAN et J.-P. ZARADER (dir.), *Lectures de Sartre*, Paris : Ellipses, p. 93-115.
- CORMANN G., 2012 [à paraître], « Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre. Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen », dans H. FEGER et M. HACKELA (éd.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin : De Gruyter.

- DE COOREBYTER V., 2000, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'ego »*, Bruxelles : Ousia.
- GIOVANNANGELI D., 2010, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, coll. « Anthropologie et philosophie sociale ».
- KECK F., 2008, *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, Paris : CNRS Éditions.
- RICHMOND S., 2010, « Magic in Sartre's early philosophy », dans Jonathan Webber (ed.), *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*, Londres & New-York : Routledge, p. 145-160.
- SARTRE J.-P., 2005, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (1939), dans *Situations philosophiques*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », p. 9-12.
- SARTRE J.-P., 2003a [1936], *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris : Vrin.
- SARTRE J.-P., 1995 [1939], *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris : Hermann.
- SARTRE J.-P., 2003b [1936], *L'Imagination*, Paris : PUF, coll. « Quadrige ».
- SARTRE J.-P., 2007 [1940], *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris : Gallimard, coll. « Folio – Essais ».
- SARTRE J.-P., 2001 [1943], *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard, coll. « Tel ».
- SOKOLOWSKI R., 1970, *The formation of Husserl's concept of constitution*, The Hague : M. Nijhoff.