Grégory Cormann[*]

Enfance et institution. Une relecture des phénoménologies existentialistes (Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty)

Abstract
This essay examines how the question of institution is rethought within early French existential phenomenology through a reflection on childhood and education in the works of Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, and Maurice Merleau-Ponty. By reading these authors together, the paper highlights their shared attempt to analyze the formation of subjectivity and the effects of social integration and exclusion in the aftermath of the Second World War. The essay shows how childhood becomes a privileged site for understanding the relation between individual existence and social institutions. Education and socialization are interpreted not as neutral processes, but as forms of symbolic and material violence that shape moral, political, and social identities. Through engagements with psychoanalysis, sociology, and anthropology, existential phenomenology develops a critical conception of institution grounded in the tensions between freedom, history, and social conditioning. The contribution also engages contemporary interpretations, particularly those of Massimo Recalcati, in order to rethink subjectivity as a transformative "small displacement" capable of opening new forms of social and ethical life.

Keywords
Childhood; Institution; Existential Phenomenology; Socialization; Subjectivity.

Je voudrais explorer ici la manière dont la question de l'institution a pu être posée d'une manière originale au sein de la première phénoménologie française (Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty) à partir d'une réflexion sur l'enfance et sur l'éducation qui a eu des effets durables, mais méconnus, sur la pensée française du XX[e] siècle.

Cette exploration, qui m'importe depuis longtemps, a pour condition de possibilité le parti-pris de lire ensemble les textes de Sartre, de Beauvoir et de Merleau-Ponty à l'écart des modes récentes qui ont souvent eu tendance à écarter ces trois autrice et auteurs. C'est en effet à condition

[*] Université de Liège

Filosofia morale/Moral Philosophy, vol. 1, 2026 • ISBN: 9791222334059 • DOI: 10.7413/fmmp0092
© 2026 – MIM EDIZIONI SRL

de les (re)lire en constellation qu'il est possible, à mon sens, de retrouver chez eux une profonde interrogation sur le social qui prend son départ dans l'expérience de la Seconde Guerre mondiale puis dans l'obligation de construire de nouveaux outils d'analyse de l'intégration et de la désintégration sociales et de leurs effets sur les subjectivités minorisées. Il y a à cet égard de profondes affinités entre les *Réflexions sur la question juive* (1947) de Sartre, *Le deuxième sexe* (1949) de Simone de Beauvoir et les cours de Merleau-Ponty en Sorbonne sur la psychologie de l'enfant (1949-1952).

L'identification récente de manuscrits de travail rédigés par Sartre au tournant des années 1940-1950, d'une part « L'enfant et les groupes » (1949), d'autre part le « Manuscrit Gorz » (1952-1953), permet d'organiser le nouage de ces trois œuvres en prenant appui sur le compte rendu important de la *Phénoménologie de la perception* que Beauvoir a donné dans le deuxième numéro des *Temps Modernes*, en novembre 1945. Beauvoir met d'emblée au cœur de l'enquête de Merleau-Ponty le problème de l'éducation. Elle y revient sans cesse dans les années qui suivent, dans ses recherches morales puis dans son grand livre sur la condition des femmes. Au-delà de Sartre et de Merleau-Ponty, sa lecture aura des conséquences majeures sur un ensemble de travaux qui vont aborder la question de la violence de la socialisation au sein des sciences sociales en France dans les années 1950 et 1960. Nous prendrons, pour étayer cette perspective, l'exemple de l'article de Louis Althusser sur « Freud et Lacan » (1964) qui considère l'éducation comme une *guerre oubliée* que seule la psychanalyse est capable de ressaisir.

Cette première perspective désigne, pourrait-on dire, une voie négative de réflexion sur l'institution au sein des phénoménologies existentialistes.

L'ouvrage récent de Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio* (2021), nous permettra cependant, dans un second temps, d'inverser la perspective et d'établir une conception de l'institution, fondée sur le même problème de l'enfance, qui traverse les œuvres de Sartre, Beauvoir et Merleau-Ponty dans les années 1950 et au début des années 1960 (Merleau-Ponty meurt prématurément en 1961 et modifie alors les termes des échanges entre les trois philosophes). M. Recalcati a fortement valorisé le dernier grand livre de Sartre, *L'Idiot de la famille*, publié en 1971-1972. Il a en effet vu dans la dernière psychanalyse existentielle de Sartre une conception de la subjectivité comme conversion de l'enfance et comme « petit décalage » qui donne sa juste place à l'altérité et aux processus de subjectivation. Pour notre part, nous profiterons de sa belle relecture de Sartre pour reconstruire et pluraliser le projet de la psychanalyse existentielle. La psychanalyse existentielle n'est en réalité pas seulement le projet de Sartre ; ce projet est aussi partagé et pris en charge par Beauvoir et par Merleau-Ponty dans plusieurs

de leurs textes. Dans la seconde partie de cet article, nous nous intéresserons donc aux *Questions de méthode* (1957) de Sartre, mais aussi aux Mémoires de Simone de Beauvoir, en particulier à *La Force des choses* (1963) et à la longue préface que Merleau-Ponty a rédigée pour son dernier recueil de textes, *Signes* (1960).

Nous verrons qu'il s'agit à chaque fois, dans leurs appropriations respectives de la psychanalyse existentielle, de saisir la manière dont la rencontre du non-être du social et du non-être d'une subjectivité individuelle est capable de produire, si on y prend garde, un apprentissage de la réalité, dans ses contradictions et dans ses tensions, mais aussi dans sa capacité à mettre en mouvement du nouveau et de faire signe vers de nouvelles formes de normativité.

1. Merleau-Ponty à la Sorbonne : une phénoménologie de l'enfance

On rappelle souvent que Maurice Merleau-Ponty a enseigné la psychologie de l'enfant pendant plusieurs années juste après la guerre à Lyon puis en Sorbonne de 1949 à 1952[1]. On en profite alors pour rappeler la vaste formation psychologique des normaliens philosophes de l'entre-deux-guerres. On a moins souligné que le projet des cours de Sorbonne de Merleau-Ponty constitue un commentaire détaillé et une réélaboration d'un chapitre des *Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss, qui venait de paraître, le chapitre 7 du livre qui est intitulé « L'illusion archaïque[2] ». L'illusion dénoncée par Lévi-Strauss est celle qui, sur le fond d'une lecture simplifiée de Lévy-Bruhl, en vient à confondre, dans une perspective évolutionniste, pensée enfantine, pensée primitive et pensée pathologique. La cible de Lévi-Strauss est explicitement la psychologie du développement de Jean Piaget qui se montre incapable de penser « l'origine du développement social[3] » de l'enfant.

Pour sa part, rusant avec la psychanalyse, Lévi-Strauss récupère à sa manière le concept de polymorphisme : pour lui, l'enfant n'est pas d'abord égocentrique, comme le prétendait Piaget ; l'enfant est un « social poly-

[1] M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952), Verdier, Lagrasse 2001.
[2] C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Mouton/De Gruyter, Paris 2002, p. 98-113. J'ai montré ailleurs que Merleau-Ponty réécrit aussi en la circonstance, autour du concept de *prématuration*, le grand article de Lacan sur « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *L'Encyclopédie française*, vol. 8, 1938. J'ai jadis insisté sur ces éléments dans G. Cormann, « Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty. Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux », *Daimôn*, n° 44, « Merleau-Ponty 1908-2008 », 2008, p. 45-59.
[3] *Ibid.*, p. 106.

morphe[4] », c'est-à-dire un individu dont les structures mentales et symboliques sont suffisamment souples et plastiques pour pouvoir s'intégrer dans n'importe quelle société où l'enfant tombe au moment de sa naissance. Sur cette base, Merleau-Ponty dessine dans ses cours, année après année, la voie d'une description de l'être-au-monde de l'enfant dégagée de son identification à la mentalité primitive. Il s'agit au fond pour Merleau-Ponty de décrire la présence au monde de l'enfant à partir de ses compétences affectives et herméneutiques précoces. En conséquence, on peut considérer favorablement la « prématuration » de l'enfant, non par défaut, mais comme ce moment de rapport total au monde qui précède la mise en place ajustée des techniques du corps nécessaires pour que l'enfant puisse arpenter le monde en respectant son organisation ustensile.

Dans la suite de son œuvre, Merleau-Ponty reprendra à plusieurs reprises ses remarques sur l'enfance, notamment dans son cours de 1955 au Collège de France, qui était consacré à la question de l'institution[5]. Nous privilégierons cependant ici, d'emblée, comme nous l'avons annoncé, la mise en dialogue des phénoménologies existentialistes. Le problème de l'enfance avait en effet été posé à la philosophie de Merleau-Ponty par Simone de Beauvoir, dès 1945, dans une perspective un peu différente.

2. Simone de Beauvoir lectrice de Merleau-Ponty : l'éducation comme violence en 1945

Lorsqu'elle lit la *Phénoménologie de la perception*, Beauvoir met, de façon inattendue, le problème de l'enfance au cœur du compte rendu qu'elle publie dans le deuxième numéro des *Temps Modernes*[6]. Ce qui retient l'attention de Beauvoir dans l'ouvrage de Merleau-Ponty, ce n'est pas la description de la présence au monde de la conscience ; c'est au contraire l'impossibilité qui lui est faite de pouvoir faire cette expérience. Les premiers mots de Beauvoir sont pour fustiger l'éducation : « Un des buts essentiels

[4] *Ibid.*, p. 110.

[5] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-155*, Belin, Paris 2003. On se reportera notamment à un passage très intéressant de l'Introduction du cours sur *L'institution* qui s'appuie sur l'« expérience » redoublée (et retardée) de la naissance : « La naissance est un acte, et comme tous les actes, surgit de rien. L'être était en soi (*i. e.* pour les autres) et soudain effectue un nouveau redoublement. Soit le mit de Colette : cette personne qui n'est pas entrée par la porte. La conscience dira : elle est entrée par la porte avec le corps de la mère, elle n'est pas entrée par la porte en ce sens qu'elle ne le savait pas, et que plus tard elle saura ce déplacement relatif de son corps et du cadre, elle en fera position d'une fin. » (p. 37)

[6] S. de Beauvoir, « La *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty », *Les Temps Modernes*, n° 2, 1945, p. 363-367 ; repris dans *Philosophie*, n° 144, « Perspectives philosophiques sur *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir paru il y a 70 ans », 2020/1, p. 7-10.

que se propose l'éducation de l'enfant, c'est de lui faire perdre le sens de sa présence au monde[7]. » L'enjeu éthique du livre de Merleau-Ponty est par conséquent, pour Beauvoir, de « rendre à l'homme cette audace enfantine dont des années de docilité verbale l'ont dépouillé : l'audace de dire "Je suis là"[8] ». On connaît ce passage exceptionnel de la *Phénoménologie de la perception* qui a peut-être porté l'interprétation de Beauvoir : « il faut bien que les enfants aient en quelque façon raison contre les adultes ou contre Piaget, et que les pensées barbares du premier âge demeurent comme un acquis indispensable sous celles de l'âge adulte[9] ».

L'enjeu pour Simone de Beauvoir, qui est en train de rédiger sa morale existentialiste à la suite de Sartre et n'a pas encore conçu le projet du *Deuxième Sexe*, est différent de la phénoménologie de l'affectivité de Merleau-Ponty. Ce qui l'intéresse dans ces années d'après-guerre – qui posent la « question en retour » de la *liberté concrète* dans les sociétés démocratiques – est la nécessité de penser les blocages résultant d'une certaine condition, de certaines conditions, celle du juif, celle du noir, celle du colonisé et celle des femmes, à laquelle elle se consacrera bientôt[10].

Le problème de l'enfance prend dès lors une forme tout autre que celle qu'il recevait vingt ou trente ans plus tôt dans les travaux de psychologie génétique. L'enfance n'apparaît plus comme une période dominée par la pensée magique et par une forme de décrochage par rapport au monde, comme une sorte d'indifférence sans limites à ce qui constitue le monde dans ses déterminations matérielles, rationnelles et sociales. Il s'agit bien plutôt d'un moment où une subjectivité peut faire l'expérience très matérielle, y compris au plus intime d'elle-même, de ce que le monde dans lequel elle surgit est déterminé par des valeurs qui peuvent limiter et contraindre très fortement ses possibilités d'existence. Beauvoir en apporte une démonstration à propos de la condition des femmes. Mais l'approche critique de l'enfance que *Le deuxième sexe* cerne une méthode plus générale qui interroge l'essence même de l'éducation.

En somme, à partir d'un matériau théorique identique à celui de Merleau-Ponty, Beauvoir retourne complètement – ou plutôt *retraverse* complètement – la perspective que défendait l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*.

On pourrait dire, tout aussi bien, que Simone de Beauvoir a immédiatement perçu le tranchant de la phénoménologie de la perception de

[7] *Ibid.*, p. 363.
[8] *Ibid.*
[9] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 408. Voir, notamment, É. Bimbenet, « Les pensées barbares du premier âge. Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant », *Chiasmi international*, n° 4, 2002, p. 65-86.
[10] Voir S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), Gallimard, Paris 2003, p. 49-51.

Merleau-Ponty. C'est ce qui ressort de la nouvelle préface qu'Étienne Bimbenet a donnée aux *Causeries* que Merleau-Ponty a prononcées à la Radio nationale française à la fin de l'année 1948. Bimbenet souligne que, dans ses *Causeries* radiophoniques, Merleau-Ponty a mis en avant les figures de l'enfant, du fou, du primitif et de l'animal afin de mener « une critique résolue de la raison occidentale[11] » et de ses prétentions.

> L'enfant, le primitif, le fou et l'animal sont ainsi les « témoins de ce qu'il y a de contingent dans une vie humaine » (p. 52). Ils nous invitent à un changement de point de vue, à un véritable renversement de perspective : l'humanité pensée non pas d'en haut, c'est-à-dire jugée à l'aune d'une intelligence supérieure ou d'une raison absolue, mais « d'en bas » (p. 52), depuis la mise en forme du monde qu'il appartient aux vivants (à tous les vivants) de tenter dans la contingence.[12]

Bimbenet présente dès lors la phénoménologie de la perception comme « une philosophie du combat, armée contre les pensées qui nous ont trop longtemps détournés de notre condition de vivants incarnés[13] ».

> Une philosophie de la perception n'est pas une philosophie tranquille. Quand Merleau-Ponty la programme, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, c'est en voulant faire servir à un renouvellement de la pensée tout ce qui depuis plus d'un siècle la menace et fait trembler celle-ci : la pluralité incompressible des cultures et des visions du monde, dans l'expérience ethnographique ; l'épreuve d'une fragilité radicale, dans le développement psychologique de l'enfant ; la possibilité toujours ouverte du non-sens et de l'incommunication des esprits, dans la psychose ; notre origine animale, ce passé soudain devenu abyssal ; enfin le jeu avec cette contingence nouvelle, comme on joue avec le feu chez les artistes modernes.[14]

Revenons une dernière fois à Beauvoir afin de nous diriger vers Sartre. Se retournant vers Piaget dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, en 1947, Beauvoir insiste sur la situation de dépendance de l'enfant dans un monde plein de secrets dont les parents se présentent comme les orchestrateurs quasi-divins. Sartre a été attentif à ces développements sur l'enfance. Le manuscrit encore inédit « L'enfant et les groupes[15] », qu'il a probablement entrepris et rapidement abandonné au printemps 1949, en donne plusieurs variations.

[11] É. Bimbenet, « Préface. Comme au premier jour », dans Maurice Merleau-Ponty, *Causeries* (1948), Seuil, Paris 2023, p. 13.
[12] *Ibid.*, p. 17.
[13] *Ibid.*, p. 12.
[14] *Ibid.*, p. 19.
[15] Le manuscrit de « L'enfant et les groupes » est conservé dans le Fonds Sartre du Harry Ransom Humanities Research Center de l'Université d'Austin (Texas, États-Unis) sous

Je prélève l'extrait suivant aux feuillets 40 et 41 :

> En un mot l'enfant apparaît dans un monde chargé de secrets où tous les objets lui échappent et sont faits pour ces demi-dieux que sont les adultes. Il a essayé, par caprice, de tirer une bouffée d'une cigarette. Il crache et tousse et ne comprend pas le plaisir pourtant manifeste que prend son père à fumer. On lui explique qu'il connaîtra ce plaisir « quand il sera grand ». Ainsi désire-t-il désirer pour être grand et désire-t-il être grand pour faire l'inventaire de ce monde si proche et pourtant inconnu. Ses premiers désirs sont des premiers pas à tâtons dans le monde de l'autre. […] Posséder ce sera l'initiation définitive et la transformation de l'enfant en un Autre. [f. 40-f. 41]

Dans un article sur « La question de l'enfance chez Sartre », Juliette Simont rapproche de façon pertinente ces passages des courts paragraphes que Sartre, dans la suite immédiate de *Pour une morale de l'ambiguïté*, consacre déjà, quelques années plus tôt, à l'enfance dans ses *Cahiers pour une morale* (1947-1948)[16]. On verra plus loin que Massimo Recalcati s'est lui aussi intéressé à ces passages. Sartre écrit :

> L'enfant est d'abord objet. « Nous commençons par être enfants avant que d'être hommes », cela veut dire : nous commençons par être *objets*. Nous commençons par être sans possibilités propres. Pris, portés, nous avons l'avenir des autres. Nous sommes pots de fleur, qu'on sort et rentre.[17]

Juliette Simont a parfaitement perçu dans ces passages la manière intense avec laquelle Sartre cerne la violence de ce qu'il continue à nommer dans « L'enfant et les groupes » notre *initiation au monde* par laquelle les parents ou les adultes – qui « *savent mieux* » – placent l'enfant dans un univers d'impératifs. Je la cite :

> tout se passe comme si […], tentant de rédiger une morale de la liberté, Sartre se demandait sous quelles fourches caudines ont dû passer les jeunes gens avant de pouvoir décider de leur vie et s'il n'est pas irénique de leur attribuer cette puissance de libre décision. Car, enfants, ils ont été laminés par une éducation qui, quelles que soient les modalités concrètes de son exercice, ne peut être qu'intrinsèquement violente.[18]

la cote « 269.7, Lake/Sartre, Jean-Paul / Works » (collection Carlton Lake, boîte 269, chemise 7) et le titre : « L'enfant et les groupes » / Ams with a few A. emendations in a black notebook [66 pp].

[16] J. Simont, « Du "petit garçon qui ne veut pas grandir" au "fils de l'homme". La question de l'enfance chez Sartre », dans Vincent de Coorebyter (éd.), *Les biographies existentielles de Sartre. Thèmes, méthodes, enjeux*, Vrin, Paris 2022, p. 119-141.

[17] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983.

[18] J. Simont, « La question de l'enfance chez Sartre », p. 135. Quelques pages du manuscrit ont été publiées en marge de mon article « Genèse de la *Critique de la Raison dialec-*

La réflexion morale de Beauvoir situe ainsi le terrain où se situeront dans les années suivantes les *Réflexions sur la question juive* et « Orphée noir » de Sartre, puis son propre *Deuxième sexe*, puis, quelques années plus tard encore, *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon et *Le Traître* d'André Gorz, ainsi que les grandes biographies existentielles de Sartre (*Saint Genet, comédien et martyr*, *L'Idiot de la famille*).

3. L'éducation comme guerre oubliée : « Freud et Lacan » avec Sartre

Un tel cadrage rappelle un texte célèbre de la philosophie française contemporaine, publié en 1964, au bout de la séquence que je viens de résumer ici rapidement. Il s'agit de l'article d'Althusser sur « Freud et Lacan[19] ». Dans la deuxième partie de l'article, Althusser cherche à définir l'objet de la psychanalyse considérée dans sa scientificité. Je retiens ceci : L'inconscient y est décrit comme « les *effets*, prolongés dans l'adulte survivant, […] du devenir-humain du petit être biologique issu de la parturition humaine[20] ». Le passage qui suit a marqué tous ses lecteurs et lectrices dans la mesure où il décrit l'enfant humain comme le survivant d'une guerre oubliée. Althusser écrit :

> Que ce petit être biologique survive, et au lieu de survivre enfant des bois devenu petit de loups ou d'ours (on en montrait dans les cours princières du XVIII[e] siècle), survive *enfant humain* (ayant échappé à toutes les morts de l'enfance, dont combien sont des morts humaines, morts sanctionnant l'échec du devenir-humain), telle est l'épreuve que tous les hommes, adultes, ont surmontée : ils sont, à jamais amnésiques, les témoins, et bien souvent les victimes de cette histoire, portant au plus lourd, c'est-à-dire au plus criant d'eux-mêmes, les blessures, infirmités et courbatures de ce combat pour la vie ou pour la mort humaines.[21]

Il ajoute un peu plus loin :

> L'humanité n'inscrit que ses morts officiels sur les mémoriaux de ses guerres : ceux qui ont su mourir à temps, c'est-à-dire tard, hommes, dans des guerres humaines, où ne se déchirent et sacrifient que des loups et des

tique : Le manuscrit *L'enfant et les groupes* en 1949 », *Genesis*, n° 53, « Sartre-Beauvoir, regards croisés », 2021, p. 135-147. Avec la publication, établie par Jean Bourgault, des quatre premiers feuillets du manuscrit, p. 144-147.

[19] L. Althusser, « Freud et Lacan » (1964), dans Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, éd. O. Corpet et F. Matheron, Stock/IMEC, Paris 1993, p. 15-51. L'article a à l'origine été publié dans le numéro de *La Nouvelle Critique* de décembre 1964-janvier 1965.

[20] L. Althusser, « Freud et Lacan », art. cité, p. 33.

[21] *Ibid.*, p. 33-34.

> dieux *humains*. La psychanalyse, en ses seuls survivants, s'occupe d'une autre lutte, de la seule guerre sans mémoire ni mémoriaux, que l'humanité feint de n'avoir jamais livrée, celle qu'elle pense avoir toujours gagnée d'avance, tout simplement parce qu'elle n'est que de lui avoir survécu[22][.]

Dans ces passages, Althusser définit à son tour l'éducation comme une forme extrême de violence, comme une guerre. Il souligne aussi la spécificité de cette violence : d'une part, c'est une violence oubliée, qui renvoie à notre socialisation la plus intime ; d'autre part, parce que c'est une violence qui se donne pour le contraire d'une violence : précisément, comme éducation.

On connaît les résonances personnelles de ces lignes pour Althusser. Mais où est Sartre dans tout cela ? Dans son texte, Althusser critique la phénoménologie (sous toutes ses formes), Sartre et sa psychanalyse existentielle. Dans un premier état du texte, il avait prévu de consacrer la conclusion de son texte à une attaque en règle des *Mots*, l'autobiographie que Sartre venait de publier en 1964 et qui lui avait valu, contre son gré, le Prix Nobel de littérature[23]. On ne connaît pas les raisons précises pour lesquelles Althusser a renoncé à parler de Sartre dans la conclusion de son texte. Je me contenterai donc de faire l'hypothèse que la première conclusion aurait peut-être eu pour conséquence de mettre le lecteur de l'article « Freud et Lacan » sur la piste d'un autre texte (ou de plusieurs autres textes) de Sartre.

Il ne peut évidemment pas s'agir des *Cahiers pour une morale*, qui ne seront publiés que bien plus tard, de manière posthume[24]. En revanche, la deuxième partie de l'article d'Althusser évoque à plusieurs titres un passage de l'Avant-Propos que Sartre a écrit à Rome pendant l'été 1957 pour un autre texte autobiographique, *Le Traître* (1958) d'André Gorz, journaliste et écrivain, né en Autriche, exilé en Suisse puis en Allemagne, devenu un proche collaborateur de Sartre. Sartre y développe en écho au récit de Gorz ses remarques de la fin des années 1940 : « On a dit de nous : "Il", des années avant que nous puissions dire "je". Nous avons existé d'abord comme des objets absolus[25]. » En cette occasion, il nous fait témoins et objets, comme Althusser après lui, d'une acculturation

[22] *Ibid.*, p. 34.
[23] Voir *ibid.*, p. 50, note *a.* de la page 43 : « Il faut être Sartre (*Les Mots*, Gallimard), c'est-à-dire moral au point d'être pure conscience, pour croire que le décès d'un père puisse se confondre avec la mort de la Loi, qu'on puisse s'épargner l'Œdipe, et courir le monde "sans surmoi". » Althusser évoque cette conclusion polémique sur Sartre dans une lettre envoyée à son amie Franca au début du mois de février 1964. Voir à cet égard la « Présentation » donnée par François Matheron, *ibid.*, p. 21.
[24] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983.
[25] J.-P. Sartre, « Avant-propos » (1958), dans A. Gorz, *Le traître*, Gallimard, Paris 2005, p. 27.

qui est en fait une barbarie, une guerre oubliée et méconnue qui a fait des morts et des mutilés. Il faudrait comparer précisément les thèses de « Freud et Lacan » avec, par exemple, cet extrait de la préface de 1958 dont Althusser a dû avoir connaissance :

> Bourreaux et victimes, comme toujours, c'est nous, les flics, qui mettons le traître à la question. Mais dès qu'il se met à table, dès qu'il dénonce un premier habitant, ce nain difforme dont on ignore s'il est décédé ou s'il se cache et si ce n'est pas sa face espiègle qui vient de se coller à la vitre pour nous faire des grimaces, nous nous rappelons tout d'un coup le petit infirme qui nous a longtemps habités et nous essayons de reconstituer les circonstances suspectes de sa disparition : en 1920 j'existai, et il existait encore, *qui donc* l'avait si cruellement mutilé ? je me rappelle que je ne l'aimais guère. Ensuite, je ne le revois plus ; il y a eu meurtre, je crois. Mais lequel de nous deux a tué l'autre ? […] Quelle barbarie : on prend un môme bien vivant, on le coud dans la peau d'un mort, il étouffera dans cette enfance sénile sans autre occupation que de reproduire exactement les gestes avunculaires, sans autre espoir que d'empoisonner après sa mort des enfances futures.[26]

Et encore :

> nous avons tous été contraints de réincarner *au moins un* défunt, en général un enfant victime de ses proches, tué en bas âge et dont le spectre désolé se survit sous la forme d'un adulte : notre propre père ou notre propre mère, ces morts vivants. À peine sorti d'un ventre, chaque petit d'homme est *pris pour un autre* ; on le pousse, on le tire pour le faire entrer de force dans son personnage, comme ces enfants que les *compradores* tassaient dans des vases de porcelaine pour les empêcher de grandir.[27]

L'autre exemple pris par Sartre dans ce passage est celui d'un jeune Algérien né en 1935 qui n'a connu dans sa vie que l'oppression, l'humiliation et le racisme dont avaient d'abord été victimes ses parents et qui *est fait* par cette situation coloniale pour un « destin de colère, de désespoir et de sang » qui fera bientôt « éclater la colonisation »[28].

Contrairement à Althusser, Sartre articule donc réflexion ontologique et réflexion politique. Il nous place face à deux formes de *guerre totale*, situées différemment mais également placées aux limites de la reconnaissance humaine, la guerre oubliée de l'enfance d'une part, celle des violences coloniales, d'autre part. L'articulation du problème de l'enfance et de la guerre prend dans le même temps une tournure

[26] *Ibid.*, p. 25-26.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*, p. 27.

plus intime : les deux thèmes s'enchevêtrent dans une opacité à la fois biographique et historique qui fait peut-être l'originalité – ou la marque de fabrique – de l'interprétation sartrienne de la phénoménologie existentialiste de l'enfance élaborée par Beauvoir. On se rappelle les remarques contemporaines de Sartre dans *Questions de méthode*, qu'Althusser connaissait bien :

> [T]out s'est passé *dans l'enfance*, c'est-à-dire dans une condition radicalement distincte de la condition adulte : c'est l'enfance qui façonne des préjugés indépassables, c'est elle qui fait ressentir, dans les violences du dressage et l'égarement de la bête dressée, l'appartenance au milieu *comme un événement singulier*. Seule, aujourd'hui, la psychanalyse permet d'étudier à fond la démarche par laquelle un enfant, dans le noir, à tâtons, va tenter de jouer sans le comprendre le personnage social que les adultes lui imposent, c'est elle seule qui nous montrera s'il étouffe dans son rôle, s'il cherche à s'en évader ou s'il s'y assimile entièrement. Seule, elle permet de retrouver l'homme entier dans l'adulte, c'est-à-dire non seulement ses déterminations présentes mais aussi le poids de son histoire. Et l'on aurait tout à fait tort de s'imaginer que cette discipline s'oppose au matérialisme dialectique.[29]

Sans rien en avouer, Althusser a apporté au propos de Sartre une intensité vécue sans pareille qui l'a explicitement (dé/re)placé sous l'égide de la psychanalyse lacanienne.

4. L'inversion Recalcati *: enfance, conversion, petit décalage*

On pourrait dire que le travail de Massimo Recalcati a récemment fait le chemin inverse en prenant au sérieux la question de l'enfance dans la pensée de Sartre : il y voit le motif qui permet à celui-ci de « retourner » son ontologie puisque, si « nous commençons par être des objets » et avons d'abord « l'avenir des autres », alors nous devons concevoir notre passé comme un héritage à assumer, c'est-à-dire comme une matrice existentielle[30].

> Ce passage décisif des *Cahiers pour une morale* brûle en quelques mots la priorité ontologique de la liberté et de sa transcendance que *L'Être et le Néant* avait théorisée avec un optimisme désespéré. C'est à partir de la référence à l'enfance que Sartre peut renverser ses thèses ontologiques sur la liberté. Non seulement le sujet n'est pas une transcendance sans limites mais, à ses origines,

[29] J.-P. Sartre, *Questions de méthode* (1957), Gallimard, Paris 1986, p. 58.
[30] M. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021.

> il n'est même pas un sujet. Sartre l'écrit clairement : nous commençons par être des objets. Une sujétion primaire anticipe tout processus possible de subjectivation. Personne ne peut contourner l'Autre, car notre avenir est celui que l'Autre nous attribue.[31]

L'héritage comme invention s'exprime pour Recalcati en recourant à deux types de vocabulaire, celui de la *conversion*, emprunté à *L'être et le néant*, celui du *petit décalage*, repris à *L'Idiot de la famille*. Dans *L'être et le néant*, la conversion renvoie, comme on sait, à la question de l'*instant*. Celui-ci est défini par Sartre comme « l'apparition d'un nouveau projet sur l'effondrement de l'ancien[32] ». On se trouve au début de la quatrième partie de *L'être et le néant* dans la première section, intitulée « La condition première de l'action, c'est la liberté », du Chapitre Premier, « Être et faire : la liberté ». Sartre précise que le projet de la conscience « n'est point instantané ». Toutefois, la liberté, qu'il définit comme un « être-sans-appui et sans-tremplin », a pour corollaire que le projet qu'elle est « doit être constamment renouvelé »[33]. Dans les mêmes lignes, Sartre nomme pour la première fois la « psychanalyse existentielle » comme « méthode phénoménologique spéciale » qui devra être élaborée pour atteindre le « projet fondamental »[34] de cette libre conscience.

Quelques pages plus tôt, Sartre avait avancé à la fois avec force et prudence la notion d'« *instant* libérateur ». Retrouvant l'exemple de l'angoisse, il y voyait un rapport spécifique de la conscience à sa liberté : « la peur que j'ai d'être soudain exorcisé, c'est-à-dire de devenir radicalement autre », mais aussi le paradigme de ce que Sartre nomme, avec des guillemets, « le surgissement fréquent de "conversions" »[35]. La littérature en est friande. Sartre en donne deux exemples tirés de Gide et de Dostoïevski :

> Qu'on se rappelle l'instant où Philoctète de Gide abandonne jusqu'à sa haine, son projet fondamental, sa raison d'être et son être ; qu'on se rappelle l'*instant* où Raskolnikov décide de se dénoncer. Ces instants extraordinaires et merveilleux, où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines et qui ne fait encore que s'esquisser, où l'humiliation, l'angoisse, la joie, l'espoir se marient étroitement, où nous lâchons pour saisir et nous saisissons pour lâcher ont souvent paru fournir l'image la plus claire et la plus émouvante de la liberté.[36]

[31] M. Recalcati, « Retour à Sartre », tr. C. Collamati, *L'Année sartrienne*, n° 36, 2022, p. 16.
[32] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1996, p. 525.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*, p. 524-525.
[35] *Ibid.*, p. 520.
[36] *Ibid.*, p. 520-521.

Comme on le voit, l'intérêt de Sartre ne va pas sans quelque réserve. En tant que philosophe qui s'empare d'une question qui avait été laissée jusque-là aux écrivains, il souligne que cette image de la liberté n'en est « qu'une manifestation parmi d'autres[37] ». L'enjeu n'est pas de promouvoir une conception héroïsante de la liberté. La phénoménologie sartrienne soutient que toute conscience est néantisation d'un donné par laquelle elle est engagée dans le monde où elle agit. Il convient donc de faire sa part à « la contingence du monde[38] ». Il faut aussi faire sa part, répète Sartre, à « la facticité du pour-soi[39] ». Le passé de la conscience n'est dès lors pas un néant, mais son être, ce qu'elle ne peut éviter d'avoir été. Selon l'exemple de Sartre, rien ne pourra faire d'un « athée converti[40] » qu'il n'ait d'abord été incroyant. Plus fondamentalement encore, l'instant n'existe pas dans le cadre de la temporalisation du pour-soi. En effet, le choix du monde que nous sommes correspond nécessairement à « une certaine extension finie de durée concrète et continue[41] ».

L'apport du commentaire de Massimo Recalcati sur le problème de l'enfance chez Sartre est de mettre en évidence le fait que la conversion a une signification qui n'est pas seulement existentielle mais aussi ontologique. Échapper au désir d'être-en-soi-pour-soi, au désir impossible d'être Dieu, de combler le manque que nous sommes, suppose en effet de pouvoir activer un ordre singulier de la répétition que nous héritons de notre enfance : « Si aucun d'entre nous ne peut exister sans avoir une enfance, c'est parce que personne ne peut se libérer de la répétition qui surgit d'elle. Le problème de la subjectivation consiste dans le fait de donner à cette répétition la forme singulière d'une invention, en reprenant sa nécessité dans une contingence inédite[42]. » C'est cette singulière répétition, cette contingence inédite, que Recalcati désigne, à partir de son intérêt pour *L'Idiot de la famille*, comme un « petit décalage[43] ».

Cette définition de la subjectivité comme petit décalage est utilisée par Sartre dans un entretien de 1970 accordé à la *New Left Review*, puis reproduit dans *Le Nouvel Observateur*, au moment où il est en train de rédiger son *Flaubert* dont les trois volumes paraîtront bientôt en 1971 et 1972. Pour Sartre, cependant, cette définition plus modeste de la liberté a été conquise vingt ans plus tard, au début des années cinquante, pendant la rédaction de son *Saint Genet, comédien et martyr* (1952) : « *Saint Genet* est peut-être le livre où j'ai le mieux expliqué ce que j'entends par

[37] *Ibid.*, p. 521.
[38] *Ibid.*, p. 526.
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*, p. 511.
[41] *Ibid.*, p. 510.
[42] M. Recalcati, « Retour à Sartre », p. 12.
[43] *Ibid.*, p. 11.

la liberté. Car Genet a été fait voleur, il a dit : "Je suis le voleur", et ce minuscule décalage a été le début d'un processus par lequel il est devenu un poète, puis, finalement, un être qui n'est plus vraiment en marge de la société[44] ». Sartre généralise ensuite le propos :

> L'individu intériorise ses déterminations sociales : il intériorise les rapports de production, la famille de son enfance, le passé historique, les institutions contemporaines, puis il re-extériorise tout cela dans des actes et des choix qui nous renvoient nécessairement à tout ce qui a été intériorisé.[45]

Une dernière qualité remarquable du travail de M. Recalcati et de son éthique intellectuelle est de transférer cette conception de la subjectivité sur le plan de la lecture et de la constitution d'une communauté intellectuelle. On en retrouve une belle attestation dans son recueil de textes récent, qui porte un joli titre français, *Passe-partout*[46]. Cet ouvrage recueille l'ensemble des préfaces que le philosophe et psychanalyste a rédigées depuis 2002 pour un grand nombre d'ouvrages d'auteurs italiens et français situés entre psychanalyse et phénoménologie. On pourrait dire, en profitant de la dernière préface publiée, celle d'un autre recueil, de Derrida celui-là, *Chaque fois unique, la fin du monde*, traduit en italien en 2025, qu'il s'agit à chaque fois, pour Massimo Recalcati, de marquer un (nouveau) commencement du monde. Le recueil compte, de manière significative, trois textes qui portent sur Sartre, notamment « Un piccolo scarto », sa préface à la traduction italienne de *L'Idiot de la famille* publiée par il Saggiatore en 2019. Il n'est donc pas étonnant que la jaquette du livre, inspirée certainement par l'auteur, retrouve la définition de la subjectivité comme « petit décalage » (*piccolo scarto*) afin de définir la fonction du préfacier multiple (le livre compte une vingtaine de textes) : « *Passe-partout*, quindi, nel duplice senso : ci permette di creare un margine critico, un'attenzione, un "piccolo scarto" capace di mettere in movimento la nostra esistenza. »

5. L'institution (de la question) du social chez Sartre (I) : le manuscrit Gorz

J'aimerais à présent, pour conclure cet article, montrer comment Sartre a repris, en 1952-1953, le problème de l'enfance pour penser l'institution

[44] J.-P. Sartre, « Sartre par Sartre » (1970), dans *Situations, IX*, Gallimard, Paris 1987, p. 102.
[45] *Ibid.*, p. 103.
[46] M. Recalcati, *Passe-partout (2002-2025)*, Castelvecchi, Rome 2025.

du social dans un manuscrit encore inédit, le « Manuscrit Gorz », puis dans *Questions de méthode*, en 1957, lorsqu'il répond aux critiques de Merleau-Ponty sur le plan politique. Le manuscrit Gorz est un ensemble de notes, prises par Sartre en 1952-1953, qui sera prochainement publié par les soins de Jean Bourgault[47], dans lesquelles Sartre se mesure aux nouveaux savoirs sociologiques.

Nous avons vu au début de cet article que, dans les années qui suivent 1945, Simone de Beauvoir tord, d'une manière extraordinaire, la psychologie génétique de Piaget pour produire un nouveau problème de l'enfance dans la pensée française contemporaine. Se retournant vers Piaget dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, en 1947, Beauvoir avait en effet insisté sur la situation de dépendance de l'enfant dans un monde plein de secrets dont les parents se présentent comme les orchestrateurs quasi-divins. On pourrait dire que *Le deuxième sexe* particularise cette description de l'enfance pour qualifier l'éducation négative des femmes. Dans son ouvrage, Beauvoir insiste sur la fixation des petites filles sur les pratiques de séduction et de parade par lesquelles passent tous les enfants, garçons ou filles, qui ont à supporter et à compenser la séparation progressive d'avec leurs parents. Elle décrit ainsi la fixation des petites filles à une forme de narcissisme qu'il ne faut pas entendre comme une obsession portée vers soi comme sujet absolu, mais comme l'obligation de se faire objet pour autrui et de se vivre comme objet (fascinant) face à autrui. Par opposition, l'éducation des petits garçons les encourage à dépasser ce stade du narcissisme. Dans sa toute récente édition du *Deuxième sexe* dans la « Bibliothèque de la Pléiade », Esther Demoulin insiste à juste titre sur cette compréhension sociale des « comédies » féminines et des mythes qui les entourent. Le second volume de l'ouvrage de Beauvoir, *L'Expérience vécue*, élargissait alors, note E. Demoulin, le projet sartrien de psychanalyse existentielle afin de décrire « la constitution psychique, non pas d'une personne mais d'un groupe[48] ». Elle en donne un résumé efficace :

> Le second volume peut ainsi être lu comme le parcours d'une comédienne. Les comédies enfantines sont encouragées par les parents de la fillette qui y voit une solution pour échapper à l'ennui de la vie quotidienne. Plus tard, au moment de la puberté, le secret auquel sont vouées les règles et les

[47] Le manuscrit sera prochainement publié dans le prochain numéro des *Études sartriennes*, n° 30, « Le manuscrit Gorz. Société, collectifs, aliénation », à paraître à l'automne 2026. Il est cité ci-après MG suivi du numéro du feuillet de la retranscription établie par Jean Bourgault, directeur de l'équipe Sartre de l'Institut des Textes et Manuscrits Modernes (ITEM, ENS-CNRS). Le manuscrit est conservé dans le Fonds Sartre à la Bibliothèque nationale de France, à la cote NAF 28405(21).

[48] E. Demoulin, « Introduction », dans Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 2026, p. XXXIII.

> premières expériences sexuelles de la jeune fille encourage cette propension à la dissimulation qui trouvera son accomplissement dans le mariage. S'appuyant sur les études de cas du psychanalyste Wilhelm Stekel, Beauvoir décrit la vie conjugale comme une longue comédie sociale incarnées par deux personnages qui se mentent à eux-mêmes et se mentent l'un à l'autre. À l'aube de la vieillesse, les femmes sont trop habituées aux comédies auxquelles elles ont été condamnées toute leur vie pour tenter de vivre désormais pour elles-mêmes.[49]

E. Demoulin approfondit ensuite le point dans sa notice de l'ouvrage. Elle remarque d'une manière qui nous intéresse particulièrement ici comment la rencontre décevante des femmes américaines en 1947, elles aussi dépendantes à l'égard des hommes, amène Beauvoir à une « première reformulation » de la dialectique du maître et de l'esclave qui en produit une relativisation drastique puisqu'elle est inaccessible à sa phase négative : « Réduites à la position d'objet, incapables de la transcender, les femmes sont condamnées à vivre leur drame en comédiennes. La soumission (observée chez les femmes des artistes) ou le narcissisme (constaté dans l'attitude de défi des femmes américaines) ne sont que deux de ces rôles imparfaits mis à la disposition des femmes[50]. »

Par contraste, le Manuscrit Gorz reprend les développements sur la situation de dépendance de l'enfance et généralise le regard quasi-divin des parents afin de cerner le « *fond* social[51] » sur lequel les actions d'un individu ou d'un groupe prennent place : « Tout ce que je vois est *déjà regardé* ; je ne crée pas les rapports internes, je les *mets au jour*, je les vois en Dieu qui les voit (vision en Dieu de Malebranche)[52]. » Parmi de nombreux développements similaires, le passage suivant déploie la même idée en rappelant, d'une part, ses occurrences antérieures chez Beauvoir comme chez Sartre et, d'autre part, son appui sur des travaux contemporains de sociologie :

> La société urbaine est faite de ses outils et de son espace comme synthétisés par les autres. J'y nais, d'abord objet, je les vois en tant qu'ils sont vus (par les parents). La vue est une sorte d'immanence : non constitutive, rapport interne synthétique avec eux. Puis sujet-objet, je me définis par eux. Ainsi une société comme communauté d'actes (parcours, proximité, densité, usage des bancs, des magasins etc.) est signifiée par l'ensemble des ustensiles. Ville morte : personne dans les maisons etc. (Obernai) = pures possibilités de mouvement

[49] *Ibid.*, p. XXXIV-XXXV.
[50] E. Demoulin, « Notice », dans *ibid.*, p. 913-914.
[51] MG, f. 104.
[52] MG, f. 40.

> humain indiquées par des pierres. Mais qu'une seule figure paraisse à la fenêtre d'*un* immeuble et les voilà tous qui me regardent. La présence *de l'autre* dans un espace *socialisé* constitue pour moi l'apparition de la société. Son apparition à *une* fenêtre fait de toutes les fenêtres des regards.[53]

Dans leur remarquable étude récente sur *Bourdieu et Panofsky*, Étienne Anheim et Paul Pasquali ont rappelé l'article de 1951 de Merleau-Ponty sur « Le philosophe et la sociologie ». L'article est publié dans les *Cahiers internationaux de sociologie* au moment où cette revue rassemble, pour la France, les principaux débats entre sociologie, phénoménologie et marxisme. Anheim et Pasquali soulignent l'essentiel lorsqu'ils écrivent que, pour Merleau-Ponty, la philosophie « ne pouvait se réaliser qu'en se prolongeant dans la sociologie[54] ». La philosophie reçoit ainsi une autre fonction. Elle n'a pas d'objet propre : « elle ne parle, comme la sociologie, que du monde, des hommes et de l'esprit[55] ». Mais elle est désormais partie prenante de « la constitution réflexive des sciences humaines[56] ». La phrase suivante de Merleau-Ponty a littéralement guidé dans ces années-là l'engagement de jeunes philosophes, comme ce fut le cas de Bourdieu, vers la sociologie : « La philosophie n'est pas un certain savoir, elle est la vigilance qui ne vous laisse pas oublier la source de tout savoir[57]. » Le « geste intellectuel[58] » opéré par Merleau-Ponty a été, plus généralement, une inspiration féconde pour une nouvelle génération de philosophes français qui ont assumé, au moins provisoirement, cette complémentarité de la philosophie et des sciences humaines. On peut se souvenir notamment du *Que sais-je ?* sur *La Phénoménologie* publié en 1954 par Jean-François Lyotard[59].

Dans ce contexte, Sartre prend une voie plus modeste. Le manuscrit Gorz nous montre qu'il lit les sociologues de l'époque, souvent inspirés par la (micro)sociologie américaine (celle d'Abram Kardiner et de Kurt Lewin), et s'intéresse aux débats qui occupent les sciences sociales en cours d'institutionnalisation au ras des travaux empiriques qui mettent en circulation une nouvelle grille d'intelligibilité des sociétés modernes. Il tire profit de ce travail préparatoire dans *Questions de méthode*.

[53] MG, f. 68. Sartre s'appuie sur l'ouvrage de M. Quoist, *La ville et l'homme. Rouen, étude sociologique d'un secteur prolétarien*, Les Éditions ouvrières, Paris 1952.
[54] É. Anheim & Paul Pasquali, *Bourdieu et Panofsky. Essai d'archéologie intellectuelle*, Minuit, Paris 2025, p. 162.
[55] M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 10, 1951, p. 66. L'article a ensuite été repris dans le recueil *Signes*, paru en 1960.
[56] É. Anheim & P. Pasquali, *Bourdieu et Panofsky*, p. 163.
[57] M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », p. 66.
[58] É. Anheim & P. Pasquali, *Bourdieu et Panofsky*, p. 163.
[59] J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, PUF, « Que sais-je ? », Paris 1954.

6. L'institution (de la question) du social chez Sartre (II) : *Questions de méthode*

Dans son article de 1957, Sartre tourne à son profit l'« empirisme » de la sociologie américaine, centrée sur des groupes de taille restreinte, pour transformer la méthode marxiste : « la sociologie, dans ses enquêtes sur des groupes définis, livre, à cause de son empirisme, des connaissances susceptibles de développer la méthode dialectique en l'obligeant à pousser la totalisation jusqu'à leur intégration[60]. » Autrement dit, la prise en compte de la sociologie empirique fait du marxisme une « méthode euristique » capable de saisir des « relations nouvelles » et de « nouvelles conditions »[61].

Pour désigner le résultat de cette fréquentation critique des travaux sociologiques, considérés dans leur empirie située afin d'échapper à leur partialité théorique, Sartre utilise un terme, celui de « collectif », qui est central dans *Questions de méthode* avant d'être absorbé, peut-être un peu rapidement, par celui de « sérialité » dans la *Critique de la Raison dialectique*[62]. Dans ses écrits de la fin des années 1950, la préoccupation de Sartre, inscrite dans une discussion épistémologique et politique avec Merleau-Ponty autant qu'avec Marx, est de décrire les « donnée[s] immédiate[s] de la vie sociale », non pas « la simple détermination des rapports de production », mais bien ce qu'il désigne comme le « champ social » qui constitue le « paysage collectif » au sein duquel une « expérience singulière » voit « la généralité de sa classe »[63].

> Or, c'est dans sa relation avec les collectifs, c'est dans son « champ social », considéré sous son aspect le plus immédiat, que l'homme fait l'apprentissage de sa condition ; ici encore les liaisons particulières sont une manière de réaliser et de vivre l'universel dans sa matérialité ; ici encore cette particularité a son opacité propre qui interdit de la dissoudre dans les déterminations fondamentales : cela signifie que le « milieu » de notre vie, avec ses institutions, ses monuments, ses instruments, ses « infinis » culturels (réels comme l'Idée de nature, imaginaires comme Julien Sorel ou Don Juan), ses fétiches, sa temporalité sociale et son espace « hodologique », doit faire *aussi* l'objet de notre étude.[64]

L'exemple pris par Sartre est, on le sait, celui de Paul Valéry. En reprenant un exemple de Merleau-Ponty, les *Questions de méthode*, avant

[60] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 70.
[61] *Ibid.*, p. 71.
[62] *Cf.* J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960.
[63] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 77 puis 75.
[64] *Ibid.*, p. 75.

de se tourner vers Flaubert, prennent appui sur la figure de Paul Valéry dans un des passages les plus célèbres de l'œuvre sartrienne : « Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry[65]. » Contre ce qu'il nomme un « marxisme paresseux » attribué à Georg Lukacs et à Roger Garaudy, Sartre s'attache alors à qualifier l'idéalisme de Paul Valéry non comme une idée transparente à elle-même dont chaque intellectuel petit-bourgeois serait une des « manifestations », mais comme une réalité (culturelle) objective vécue singulièrement par Valéry « qu'on doit déchiffrer dans sa particularité et d'abord à partir du groupe concret dont il est issu. »[66]

> Et nous [comme les marxistes], nous prétendons que *l'idéalisme est un objet* : la preuve, c'est qu'on le nomme, qu'on l'enseigne, qu'on l'adopte ou qu'on le combat ; qu'il a une histoire et qu'il ne cesse d'évoluer. Ce fut une philosophie vivante, c'est une philosophie morte ; il a témoigné d'un certain rapport entre les hommes, il manifeste aujourd'hui des relations inhumaines (entre les intellectuels bourgeois, par exemple). Mais, précisément pour cela, nous refusons d'en faire un *a priori* transparent de l'esprit […]. Pour nous, son existence est réelle et nous n'apprendrons rien de plus sinon par l'expérience, l'observation, la description phénoménologique, la compréhension et les travaux spécialisés. Cet objet *réel* nous apparaît comme une détermination de la culture objective ; il fut la pensée virulente et critique d'une classe montante ; il est devenu pour les classes moyennes un certain mode de pensée conservateur (il y en a d'autres et précisément un certain matérialisme scientiste qui légitime, suivant l'occasion, l'utilitarisme ou le racisme).[67]

Il ne s'agit donc nullement pour Sartre de limiter l'idéologie à un rapport imaginaire au monde, fût-il collectif. Il s'agit pour lui, à l'inverse, de s'arrêter sur la matérialité de ce qu'il appelle un « appareil collectif[68] ». Là où un projet comme celui de Barthes dans les *Mythologies* (qui paraissent au début de l'année 1957) propose une sémiologie paradoxale où « les

[65] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 55. Sartre reprend ici un des exemples proposés par Merleau-Ponty dans une longue note de sa *Phénoménologie de la perception*, à propos de la complémentarité entre matérialisme historique et psychanalyse : « Il serait absurde de considérer la poésie de P. Valéry comme un simple épisode de l'aliénation économique : la poésie pure peut avoir un sens éternel. Mais il n'est pas absurde de chercher dans le drame social et économique, dans le mode de notre Mitsein, le motif de cette prise de conscience. […] Ainsi Valéry transforme en poésie pure un malaise et une solitude dont d'autres n'auraient rien fait. » M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 201-202.
[66] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 55.
[67] *Ibid.*, p. 54.
[68] *Ibid.*

choses ont l'air de signifier toutes seules[69] », Sartre privilégie un travail de description phénoménologique d'une « idée-objet » ou encore d'une « culture objective » qui est le résultat d'un processus de transformation d'une « pensée virulente et critique » qui est devenue « un certain mode de pensée conservateur »[70]. Autrement dit, là où Barthes voit dans l'idéologie bourgeoise « le champ privilégié des significations mythiques[71] », Sartre s'empare d'un appareil collectif de la bourgeoise – l'idéalisme – et le et le considère comme un « objet *réel*[72] ».

Sur cette base, l'enjeu de *Questions de méthode* sera de proposer une « hiérarchie des médiations » qui, en articulant une perspective psychanalytique au marxisme, « découvre le point d'insertion de l'homme dans sa classe[73] ». En mettant en évidence la médiation de la famille, Sartre fait droit, on y revient, à une théorie de l'enfance et de l'éducation qui « réintroduit l'historicité et la négativité dans la manière même dont la personne se réalise comme membre d'une couche sociale déterminée[74] ». Cette insistance sur l'enfance rend à l'existence « son épaisseur vraie, son enracinement, son passé[75] ». C'est ce que Sartre désigne par un terme qui fera florès dans la sociologie bourdieusienne : l'« *hystérésis*[76] ». Il voit dans ce « décalage » entre les « significations contemporaines » et l'expérience opaque de l'enfance « la véritable réalité sociale où les événements, les produits et les actes *contemporains* se caractérisent par l'extraordinaire diversité de leur profondeur temporelle[77] ». Cela vaut selon Sartre de l'idéalisme petit-bourgeois comme de n'importe quelle autre idéologie. L'idéologie bourgeoise est donc redevable d'une obser-

[69] R. Barthes, *Mythologies* (1957), dans *Œuvres complètes*, t. I, 1942-1961, éd. É. Marty, Seuil, Paris 2002, p. 854. Nous proposerons ailleurs une comparaison systématique entre les conceptions de l'idéologie bourgeoise proposées de manière croisée par Sartre et par Barthes, lecteur attentif, tout au long de son œuvre, de *L'Imaginaire* de Sartre.
[70] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 54.
[71] R. Barthes, *Mythologies*, p. 855.
[72] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 54.
[73] *Ibid.*, p. 55 et 60.
[74] *Ibid.*, p. 63, note 2.
[75] *Ibid.* On signalera que, dans son cours de Sorbonne sur « Les relations avec autrui chez l'enfant », en 1951, Merleau-Ponty avait rigoureusement articulé les rapports entre sociologie et psychologie à partir de la question de l'enfance : « Le culturalisme s'oriente bien dans le problème des rapports du social et du psychologique. Il évite la fameuse alternative : être psychologue contre la sociologie ou être sociologue contre la psychologie. Les conflits psychologiques et le drame social ne forment pas une alternative. […] Ainsi, en insistant sur les rapports de l'enfant avec ses parents, nous n'avons pas voulu expliquer par eux les autres rapports avec autrui, nous n'avons pas rétréci notre sujet. Les difficultés des rapports familiaux correspondent médiatement aux difficultés de l'enfant avec le milieu dans lequel il vit. » M. Merleau-Ponty, « Les relations avec autrui chez l'enfant », art. cité, p. 756.
[76] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 62.
[77] *Ibid.*

vation et d'une description aussi matérielles que les monuments qui nous restent du passé, le donjon médiéval dans le Manuscrit Gorz[78] ou l'église gothique dans *Questions de méthode*.

> Cet « appareil collectif » [l'idéalisme] offre à nos yeux une tout autre réalité que, par exemple, une église gothique mais il possède, autant que celle-ci la *présence* actuelle et la *profondeur* historique. Beaucoup de marxistes prétendent ne voir en lui que la signification commune de pensées éparpillées à travers le monde : nous sommes plus réalistes qu'eux.[79]

L'idéalisme de Valéry est, selon Sartre, analogue à l'église gothique : comme l'église gothique qui continue d'être présente dans l'espace social contemporain – et qui le révèle par écart et différence –, l'idéologie de Valéry trouve sa réalité dans le différentiel des temporalités qui la constitue, concevant ainsi la réalité du social à partir de la tension temporelle entre présence et profondeur.

Cette approche matérialiste, *réaliste*, du social supposera, si on veut comprendre celui-ci, de pratiquer une forme d'enquête phénoménologique qui permet d'appréhender des « "collectifs" inconnus » – ce que, dès *Questions de méthode*, Sartre commencera à faire sur l'exemple de Flaubert et de son projet de devenir écrivain[80]. C'est le *petit décalage* que Massimo Recalcati a si bien reconnu et valorisé dans ses études récentes de l'œuvre de Sartre.

7. Sartre avec Beauvoir et avec Merleau-Ponty : une pensée de l'institution ?

Dans les années qui suivent la publication de *Questions de méthode*, Merleau-Ponty et Beauvoir ont également contribué au développement d'un nouveau paradigme de l'enfance à la naissance duquel on a vu qu'ils ont donné une impulsion fondamentale. En 1945, Beauvoir avait cerné le problème de l'éducation au cœur de la *Phénoménologie de la perception*. Au tournant des années 1950 et 1960, l'enjeu concerne ce qu'on pourrait appeler le portrait de l'intellectuel·le de gauche dans le moment de la guerre d'Algérie. De 1958 à 1963, Simone de Beauvoir publie les trois premiers volumes de ses mémoires. On peut en retenir deux choses. Premièrement, de manière générale, dans ces ouvrages Beauvoir corrige son travail théorique par l'explicitation de son existence et de ses choix personnels.

[78] MG, 50.
[79] *Ibid.*, p. 54.
[80] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 131.

L'autrice du *Deuxième Sexe* complète ainsi son analyse des structures de domination patriarcales par un compte rendu sans détour des « contradictions de sa propre situation […] avec la fracture intime d'une identité à la fois apprise et imposée, individuelle et sociale[81] ». Deuxièmement, dans *La Force des choses*, en 1963, Beauvoir rend compte de la fatigue de l'engagement, notamment pour l'indépendance de l'Algérie, suscitant la perplexité de ses lecteurs et lectrices[82]. Cette fatigue de l'engagement s'incarne dans la formule finale, qui a été beaucoup commentée : « j'ai été flouée ». Comme l'écrit Judith Coffin, « dans l'imaginaire des correspondant·es, Beauvoir incarne la possibilité et le devenir, les enjeux de la liberté et de la démocratie au lendemain de la guerre[83] ». *La Force des choses*, qui dresse le portrait d'une écrivaine et d'une intellectuelle qui fait pour la première fois aveu de vieillesse, ne pouvait que décevoir. D'une manière complémentaire à la question de l'enfance, l'ouvrage ouvrait pourtant un vaste champ d'écriture et de réflexion sur la vieillesse qui allait occuper Simone de Beauvoir – et une partie du courant existentialiste (André Gorz, Jean Améry) – pendant toutes les années 1960[84].

Merleau-Ponty répond pour sa part dans un de ses textes les plus célèbres mais les plus curieux, assumant un jeu vertigineux sur la temporalité : la préface à son recueil *Signes*[85]. Ce texte, écrit en deux temps, en février et en septembre 1960, ne réagit pas seulement à la parution de la *Critique de la Raison dialectique* cette année-là, mais à l'hommage que Sartre rend pendant l'été 1960 à son camarade Paul Nizan. Dans sa propre préface à la réédition d'*Aden Arabie*, paru en 1931, Sartre répétait dès la première page, en l'attribuant à son ami de jeunesse décédé en 1940, le questionnement qu'il avait mis au cœur de son texte sur Gorz : « Où l'homme s'est-il caché ? Nous étouffons : dès l'enfance on nous mutile : il n'y a que des monstres[86] ! » En première épaisseur,

[81] C. Calderoni, « "Le bonheur dans lequel je me débattais" : de Sartre, de l'amour et du féminisme dans *La Force de l'âge* », *L'Année sartrienne*, n° 36, 2021, p. 88. On retiendra aussi le passage suivant de cette remarquable étude des enjeux théoriques et politiques des Mémoires de Beauvoir : « Des enjeux politiques et sociaux surgissent au sein du récit d'une vie et vont compléter le travail théorique du *Deuxième Sexe* sans pourtant transformer le texte littéraire en essai. L'écriture autobiographique de Beauvoir ne se limite pas à faire résonner une pensée théorique déjà existante, mais produit par elle-même une forme de pensée permettant de poser des questions inédites sur la condition féminine. » *Ibid.*, p. 87.

[82] S. de Beauvoir, *La Force des choses*, Gallimard, Paris 1963.

[83] J. Coffin, *Sexe, amour et féminisme. Quand on écrivait à « Madame de Beauvoir »* (2020), tr. M. Vaslin et L. Delavaud, Plon, Paris 2023, p. 302.

[84] On renverra en particulier à S. de Beauvoir, *La Vieillesse*, Gallimard, Paris 1970, qui fait aujourd'hui l'objet de nombreux travaux dans le monde francophone comme dans le monde anglo-saxon.

[85] M. Merleau-Ponty, « Préface », dans *Signes* (1960), Gallimard, Paris 2001, p. 9-61.

[86] J.-P. Sartre, « Préface », dans Paul Nizan, *Aden Arabie* (1931), La Découverte, Paris

il s'agissait de défendre Nizan qui avait été considéré, littéralement, comme un traître par ses anciens compagnons du Parti communiste et qui devait être oublié, au point qu'« on persuada les témoins de sa vie qu'ils ne l'avaient pas connu pour de vrai[87] ». Décrit par Sartre comme un enfant inquiet et grave, Nizan devient ainsi tout au long de la préface de 1960 non seulement un écrivain de la démoralisation, mais aussi le prototype de « l'*homme négatif* », de l'intellectuel de gauche comme « homme de la négation » qui met en question « les tissus de l'homme social »[88]. La préface de *Signes* tout à la fois conteste et consacre ce portrait de Nizan.

D'une part, Merleau-Ponty conteste Sartre. Le passage suivant renverse, presque terme à terme, le propos de Sartre : « Le mal n'est pas créé par nous ou par d'autres, il naît dans ce tissu que nous avons filé entre nous, et qui nous étouffe. Quels nouveaux hommes assez durs seront assez patients pour le refaire vraiment[89] ? » Pour Merleau-Ponty, l'histoire n'autorise aucun re-commencement. Il faut faire avec le tissu social et historique tel qu'il place les individus dans des liens d'interdépendance qu'il faut sans cesse travailler avec conviction mais aussi avec patience. Pour le dire autrement, il n'y a pas d'homme caché à découvrir sous l'homme social. Toutefois, d'autre part, Merleau-Ponty invite à (re)lire Sartre par le truchement de son portrait de Nizan. C'est qu'enfin, dans le portrait de Nizan fait par Sartre, leurs enfances projetées dans l'âge adulte éclairent réciproquement leurs trajectoires respectives. Sartre est dès lors pour Merleau-Ponty l'homme du positif ou, à tout le moins, *l'homme qui a fait l'apprentissage du positif*. Il faut rappeler en entier le passage suivant qui renvoie au moment décisif de l'entrée dans la guerre en 1939 :

> En 1939, Nizan va découvrir brusquement qu'on n'est pas si vite sauvé, que l'adhésion au communisme ne délivre pas des dilemmes et des déchirements, – pendant que Sartre, qui le savait, commence cet apprentissage du positif et de l'histoire qui devait plus tard le conduire à une sorte de communisme du dehors. Ainsi se croisent leurs chemins. Nizan revient de la politique communiste à la révolte et Sartre apolitique fait connaissance avec le social. Il faut lire ce beau récit. Il faut le lire par-dessus l'épaule de Sartre, à mesure que sa plume le trace, tout mêlé à ses réflexions, et en y mêlant aussi les nôtres.[90]

Sartre devient alors, étrangement, celui qui permet de tramer un nou-

1987, p. 7.
[87] *Ibid.*, p. 8.
[88] *Ibid.*, p. 49 et 54.
[89] M. Merleau-Ponty, « Préface », p. 61. Ce sont ici presque les derniers mots de Merleau-Ponty dans sa préface de *Signes*.
[90] *Ibid.*, p. 53.

veau tissu social alors qu'il est l'explorateur de ses échappements et de ses déchirements, des points de négativité totale qui caractérisent autant une société que ses expériences constructives.

En 1960, Merleau-Ponty apporte une réaction vécue mais contre-intuitive du projet (politique) de Sartre. Je voudrais pour finir dire encore quelques mots de la façon dont Sartre a hérité de Merleau-Ponty après la mort de ce dernier en 1961.

8. Perspectives conclusives : Sartre et le fantôme de Merleau-Ponty

À la mort de Merleau-Ponty, pour la première fois de sa vie, Sartre est incapable d'écrire. Il mettra plusieurs mois à écrire le tombeau de Merleau-Ponty qui paraît dans *Les Temps Modernes* en octobre 1961. Sartre est épuisé par l'écriture de la *Critique* et par le combat politique, par la perte des amis : Boris Vian, Richard Wright, Camus, Merleau-Ponty.

Dans son hommage, où Sartre raconte l'amitié perdue, mais indéfectible, la vie et la philosophie se mêlent : pas le moindre exemple, pas la moindre anecdote, qui ne suggère un moment fondamental de la pensée de Merleau-Ponty. Au hasard : contingence, membre fantôme, institution, enfance, prématuration, intentionnalité, ancrage, corps, être sauvage, événement, pli. Dans une première version du texte, il cherchait à cerner la méthode de Merleau-Ponty :

> Merleau-Ponty refusait au départ le statut et les privilèges de l'observateur, il devenait à lui-même son double aphasique, son double manchot, il vivait *en lui* truquant sa vision et se débattant contre les fantômes, leur désarroi et leur patiente réadaptation jusqu'à pressentir en *eux* ce qu'était notre espace : lieu des foules, carrefour, pluralité indéfinie des dimensions qui nous entoure, nous distend et nous comprime, que nous produisons en l'habitant.[91]

On retrouve ici l'essentiel de la lecture qu'Étienne Bimbenet donnera soixante ans plus tard de la *Phénoménologie de la perception*.

Merleau-Ponty mort, Sartre se doit à son tour de faire vivre *en lui* la pensée de son ami. Jusqu'au bout, jusqu'à *L'Idiot de la famille*, Sartre tiendra son engagement de faire de Merleau-Ponty « un prisme de notre "intersubjectivité"[92] » : il n'aura de cesse de citer ce qu'on pourrait appeler des « Pensées » de Merleau-Ponty, évoquées dans chacune

[91] J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty *[Première version, manuscrite]* » (1961), dans Les Mots *et autres écrits autobiographiques*, éd. Jean-François Louette, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 2010, p. 1134.

[92] J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty » (1961), dans *ibid.*, p. 1116. Cette version de l'hommage de Sartre à Merleau-Ponty est celle qui a été publiée dans *Les Temps Modernes* en 1961.

de ses conférences et dans ses entretiens. Surtout, chacun des derniers grands projets philosophiques de Sartre se donne pour point de départ les principaux livres de Merleau-Ponty. En décembre 1961, à l'Institut Gramsci de Rome, Sartre commence sa conférence sur la subjectivité par la question de l'organisme, en reprenant les analyses de *La Structure du comportement*[93]. Plus tard, dans « Morale et Histoire », il reprend longuement l'exemple de la torture par lequel Merleau-Ponty contestait la liberté sartrienne dans *Phénoménologie de la perception*[94]. Enfin, dans le *Flaubert*, Sartre évoque plusieurs articles de *Signes*, notamment « L'homme et l'adversité » : « À la différence des autres animaux, dit à peu près Merleau-Ponty, l'homme naît sans équipement. Ainsi du génie selon Flaubert ; il n'est pas équipé, à la différence des autres hommes qui ont l'outillage nécessaire pour être médecin ou procureur[95]. » Sartre clôturait ainsi son dialogue avec Merleau-Ponty en revenant sur *l'expérience de la contingence* qui a été celle de leur époque. Il retrouvait aussi, sur ce point, la question de la prématuration dont nous sommes partis ici pour explorer les effets du problème de l'enfance au sein des phénoménologies existentialistes.

On reproche souvent à Sartre une forme de parti-pris injustifié pour la jeunesse. C'est en quelque sorte la critique que Merleau-Ponty adresse à Sartre dans la préface de *Signes*. Peut-être peut-on même penser que c'est la posture que Sartre a adoptée au moment de mai 1968[96]. Afin d'échapper au rôle du porte-parole du présent, il rappelle alors son appartenance à une génération que les étudiants doivent enterrer. Dans les années 1970, la figure de Sartre se projette toutefois autrement dans l'espace social ouvert par le mouvement de mai. Son ambition fut d'être fidèle aux quelques années qui ont suivi 68 où la peur et la stupéfaction avaient changé de camp et autorisaient l'invention de nouvelles normativités et de nouvelles formes de vie et d'expression. Ces années restent peu connues. Elles ont tendance à effrayer les spécialistes de Sartre, à mon sens, à tort. Prêter attention à ce dernier Sartre permettrait de suivre et de documenter les *interven-*

[93] J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?* (1961), Les Prairies ordinaires, Paris 2013.
[94] J.-P. Sartre, « Morale et Histoire » (1964-1965), *Les Temps Modernes*, n° 632-634, 2005, p. 362-381. Ces pages de Sartre doivent être mises en relation avec les pages de la *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 517-518.
[95] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille* (1971), vol. 2, Gallimard, Paris 1971, p. 1636. Sartre cite un passage célèbre de *Signes* : « tout est possible de la part de l'homme et jusqu'à la fin. L'homme est absolument distinct des espèces animales, mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une sorte de miracle, au sens où l'on a parlé du miracle grec, tantôt sous celle d'une adversité sans intentions. » (M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 390-391).
[96] Voir l'interview de Sartre sur RTL le 12 mai 1968.

tions – et les inventions – *normatives* de Sartre dans les années 1970 sur le plan de l'éducation, de la presse, de la justice ou des relations internationales.

Il ne fait pas de doute que ces engagements normatifs de Sartre découlent de manière essentielle des relations et échanges que Sartre a eus pendant trente ans avec Merleau-Ponty et avec Beauvoir.