



HAL
open science

La question du mysticisme dans la formation de Sartre et Beauvoir

Juliette Simont

► **To cite this version:**

Juliette Simont. La question du mysticisme dans la formation de Sartre et Beauvoir. Genesis. Manuscrits - Recherche - Invention, 2021, 53, pp.163-171. hal-04016068

HAL Id: hal-04016068

<https://hal.science/hal-04016068v1>

Submitted on 6 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pour citer cet article : Juliette Simont, « La question du mysticisme dans la formation de Sartre et Beauvoir », *Genesis*, n° 53, 2021, p. 163-171.

La question du mysticisme dans la formation de Sartre et Beauvoir

Il y a beau temps qu'est commentée, dans des directions multiples, la prégnance du thème de la mystique dans l'œuvre de Sartre, de prime abord étonnante chez un auteur à l'athéisme revendiqué. Qu'on juge de cette insistance par un inventaire bref et non exhaustif : d'un bout de sa production à l'autre, de 1943 aux années 70, la mystique lui est un outil décisif dans les analyses —ou psychanalyses— de Bataille, Baudelaire, Genet, Kierkegaard, Mallarmé, Flaubert, ces compagnons en écriture et en pensée, diversement aimés, admirés, critiqués, repoussés, décortiqués. Lui-même ne se met pas hors jeu : l'autodiagnostic que propose *Les Mots* fait également usage de ce levier théorique. De quelle nature est cet intérêt persistant ? Les arguments développés jusqu'à présent à ce sujet ont pour point commun, me semble-t-il, d'être *internes*. Internes aux concepts de Sartre — on examinera, par exemple, le néant propre à la subjectivité sartrienne et on en déduira qu'il peut être comparé à la nuit obscure de Saint Jean de la Croix¹ ou à la pensée de Bérulle², on insistera sur les similitudes de ce néant avec l'Un plotinien³, ou encore on contestera pied à pied les raisonnements par lesquels, dans *L'Être et le Néant*, est censément établie l'impossibilité de Dieu⁴. Ou bien internes, de façon plus psychologique, à son supposé débat avec Dieu —on se méfiera alors de « l'évidence pour classes terminales » qu'est l'athéisme de Sartre, on évoquera l'« entreprise cruelle et de longue haleine » dont il est question dans *Les Mots*⁵ et on doutera peut-être que cette entreprise fût pleinement accomplie⁶.

*

¹ Robert Ellis, *San Juan de la Cruz. Mysticism and Sartrean existentialism*, New York, Peter Lang, 1992, p. 146 et sq

² George Pattison and Kate Kirkpatrick, *The Mystical Sources of Existentialist Thought. Being, Nothingness, Love*, London, Routledge, 2018, p. 115 et sq.

³ Salvan, p. 73 et sq. Cf. Christina Howells, « Sartre and Negative Théology », *The Modern Language Review*, vol. 76, n° 3, p. 550.

⁴ Régis Jolivet, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris, Arthème Fayard, 1965, p. 54 et sq.

⁵ *Les Mots*, in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*

⁶ Alexis Chabot, « Cruel athéisme » ; l'auteur m'a communiqué ce texte dans sa version française ; il est paru en traduction anglaise : « Cruel atheism », in *Sartre Studies International*, 22 (1), Oxford, Berghahn Books, 2016, p. 58-68.

Mon propos n'est pas de nier la pertinence de ces approches (ou d'autres non mentionnées ici). Mais il me semble que la publication récente du mémoire de fin d'études de Sartre⁷ est susceptible d'éclairer sous un angle neuf l'origine et le sens de son indubitable attachement à la question de la mystique en permettant de l'ancrer dans un contexte historico-culturel.

C'est en 1927 que Sartre mène à bien ce travail, intitulé *L'Image dans la vie psychologique. Rôle et nature*. Le directeur en est Henri Delacroix, lui-même auteur d'une thèse parue en 1899 : *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, puis d'*Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* (1908).

Le mémoire a été édité par Gautier Dassonneville à partir d'un dactylogramme réalisé par Michel Rybalka à la fin des années 1970, à l'époque de la préparation du volume des *Œuvres romanesques* de Sartre pour la « Bibliothèque de la Pléiade ». Ce dactylogramme comporte 272 pages suivies de 5 pages d'annexes composées de fragments plus tardifs que l'on peut sans doute dater de 1934-35, c'est-à-dire du moment où Sartre reprend son travail universitaire pour l'intégrer à ses acquis phénoménologiques —refonte qui donnera lieu, en 1936, à la parution de *L'Imagination*, puis, en 1940, à celle de *L'Imaginaire*. Le document, bien conservé, porte des annotations manuelles, corrections de coquilles ou ajouts visant à compléter des mots que M. Rybalka n'avait pu déchiffrer. M. Rybalka précise que sont manquantes les quatre premières pages du manuscrit dont il a effectué la transcription. Lorsque G. Dassonneville, en 2018, édita le texte, le manuscrit n'était pas localisé. Il ne l'était pas davantage lors de la rédaction des lignes qu'on va lire. La comparaison entre le dactylogramme et le manuscrit reste donc à faire.

Au sommaire du travail du jeune Sartre, l'on trouve un index des ouvrages cités (5 pages), et cinq chapitres d'inégale longueur : « I – Image et perception » (23 pages), « II – Image et pensée » (131 pages), « III – Les attitudes envers l'image » (49 pages), « IV – Image et personnalité » (8 pages), « V – La nature de l'image » (45 pages), « Conclusion – Perception et esprit » (2 pages). Le propos de Sartre, brutalement résumé, est une critique du rôle représentatif assigné par la psychologie traditionnelle à l'image (I), suivi d'une réflexion sur le « rôle » véritable de l'image (II, III, IV) et enfin d'un exposé sur la « nature » de l'image. Contre la thèse soutenue par l'école de Würzburg en Allemagne et par Binet en

⁷ *Etudes sartriennes*, 22, *Sartre inédit. Le Diplôme sur l'image (1927)*, Paris, Garnier, 2018, p. 43-247.

France, selon laquelle est possible une pensée pure, fonctionnant sans images, Sartre affirme que la pensée est foncièrement imageante⁸.

Au chapitre III de son mémoire, Sartre dresse une typologie des « attitudes envers l'image » ; il commence par « Les grands mystiques », suivis par « Le savant », « L'artiste », « Le schizoïde ». Au « savant », Sartre consacre peu de pages, ce qui n'a rien d'étonnant vu son peu d'appétence pour la chose scientifique ; peu aussi au « schizoïde », ce qui l'est davantage étant donné l'intérêt pour la « folie » qu'il manifestera dans la suite de son œuvre ; le « mystique » et l'« artiste » font l'objet de développements beaucoup plus longs⁹.

Il ne faut pas voir la cette place inaugurale que Sartre réserve à la mystique l'effet d'une révérence académique pour Henri Delacroix. Si Sartre commence son chapitre par la mystique, c'est, qu'il en ait conscience ou non, pour des raisons inhérentes au champ du savoir universitaire de ces années-là. Les historiens de la religion le savent, mais pas nécessairement les lecteurs de Sartre : le premier tiers du XX^e siècle est marqué, dans les sciences humaines (psychologie et psychopathologie, ethnologie, sociologie), par un essor considérable de l'intérêt pour la mystique. Par ailleurs la philologie et la critique historique font accéder des corpus de textes de « mystiques » au statut d'objet d'étude —l'approche d'Henri Delacroix, ainsi, se centre sur l'analyse des textes des grands mystiques. A quoi il faut ajouter, dans le champ de la religion même, un renouveau des vocations à sensibilité mystique et l'apparition de revues spécialisées qui, en débat avec les sciences sociales, tentent de se réapproprier leur propre héritage spirituel. Quant à la philosophie qui, en dépit de son importance académique et professionnelle, est en perte de pouvoir symbolique, elle fait de « la mystique » un lieu de résistance au compartimentage théorique produit par les sciences sociales, un fond spirituel de l'humain, indépendant de toute appartenance religieuse déterminée, irréductible, imprenable et en outre légitimement opposable aux savoirs positifs parce qu'il se réclame d'une *expérience*. Il n'est pas étonnant que des professeurs de Sartre et Beauvoir participent à ce bouillonnement intellectuel autour de « la mystique », impliquant des disciplines variées et concurrentes, traversé de controverses, fertile en publications¹⁰—outre Henri Delacroix, Jean Baruzi, important pour la jeune Beauvoir, est l'auteur d'une thèse remarquée sur Saint Jean de la Croix—, pas

⁸ Pour une description détaillée tant de la matérialité du dactylogramme que du projet de Sartre, on lira l'excellente introduction de G. Dassonneville, sur laquelle je m'appuie ici : « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie : le Diplôme sur l'image (1927) », in *Etudes sartriennes*, 22, p.15-41.

⁹ Pour le « mystique », voir *Etudes sartriennes*, 22, p. 165-175 ; pour l'« artiste », 180-198.

¹⁰ Pour mesurer la complexité du champ, cf. Emile Poulat, *Critique et mystique*, éditions du Centurion, 1984 , p. 254-306, et Michel de Certeau, *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle, II*, Paris, Gallimard, 2013, p. 19-50.

étonnant non plus que l'étudiant Sartre, qui cherche, entre positivisme et idéalisme, une troisième voie, qu'il essaie de faire valoir en psychologie, éprouve une vive curiosité pour le thème. C'est l'inverse qui serait étrange —un peu comme si, aujourd'hui, un étudiant en philosophie n'était absolument pas au fait des problématiques du féminisme, de l'éthique animale ou de l'écopolitique. Peut-être la prise en compte de ce contexte permet-elle, pour ainsi dire, de démystifier l'intérêt de Sartre pour la mystique et de le délier de spéculations concernant son difficile athéisme.

*

Le mémoire de Sartre porte donc sur l'image et, quant au point qui nous occupe, sur le type de rapport que le mystique entretient avec l'image. Cette question est débattue en théologie : le rôle joué par l'imagination y détermine la différence entre méditation et contemplation. Jean Baruzi, que cite Sartre, marque la différence entre Thérèse d'Avila, qui, dans sa pratique des exercices spirituels d'Ignace de Loyola, « n'a pas été conduite [...] en une voie dénuée d'images », autrement dit qui ne s'est pas sentie contrainte d'abandonner les constructions sensibles et imaginatives de l'exaltation pour accéder à l'état supérieur de la contemplation. Il poursuit : « Par contre, Saint Jean de la Croix s'en va loin de toute parole et de toute vision [...] il interdit que l'on brise par des images une voie spirituelle qui doit nous conduire au-delà de toute donnée distincte »¹¹. Les mystiques à qui vont les faveurs de Sartre préfèrent le néant à l'image ; pour eux, le monde, « froid, vide, silencieux », est dépourvu de signes venus d'en haut ; Saint Jean de la Croix, Maître Eckhart et son disciple Tauler sont les héros sartriens du mysticisme ainsi compris. Ce qui intéresse Sartre en Saint Jean de la Croix ou Maître Eckart, c'est la radicalité de la logique de négation qu'ils mobilisent. Le vrai mystique est celui qui nie le monde extérieur, cette croûte sensible, et qui, réfugié dans une intériorité qu'il pense d'abord toute de spiritualité, s'aperçoit qu'elle est également extérieure, boursouflée d'images sensibles qu'il lui faut aussi congédier. A propos de Saint Jean de la Croix, Sartre écrit : « Il est dès l'abord et avant tout un négateur » ; la vie psychologique est pour lui une épreuve envoyée par Dieu, il faut s'en purifier pour atteindre « la nudité, la passivité complète, la nuit des sens et de l'esprit ». Mais Saint Jean, ajoute-t-il, est plus catholique que mystique, parce qu'il est encore soumis au bon vouloir de Dieu, qui, une fois accomplie la purification, descendra ou non dans sa « nuit obscure ». Chez Maître Eckart, le type mystique

¹¹ Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Félix Alcan, 1931 [1924], p. 91-92. Cf. aussi Henri Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Félix Alcan, 1908, p. 81 et sq.

est, dit Sartre, plus pur, c'est-à-dire non assujéti à un Dieu. Le fait, pour l'âme, d'atteindre le néant se convertit par soi en accès à la divinité, il n'y faut pas d'intervention extérieure. Delacroix écrit : « Rien n'est plus loin de ce Dieu [celui du christianisme] que le non-Etre obscur où toute force sommeille, où toute réalité repose, et pourtant ce non-Etre, au-dessus de ce Dieu, est le principe de Dieu¹² ». Mais Eckart lui-même recourt à l'image pour expliquer le passage du Rien innaturé à la Trinité, puis à la nature naturée¹³.

Le mystique perd le monde sensible, il se perd lui-même en se vidant de son intériorité, mais gagne-t-il quelque chose en contrepartie ? Le paradoxe de cet éventuel retournement, résumé par la formule *qui perd gagne*, occupera Sartre tout au long de son œuvre. A l'aube de celle-ci, dans le Diplôme, il suggère que l'échec du mystique, son drame, d'autant plus intense qu'il a atteint un état plus désertique, c'est de s'apercevoir que la traque des images est sans fin, que la pensée sans images est impossible — en somme, le mystique démontre malgré lui la thèse centrale du mémoire : la pensée ne peut se passer de l'image¹⁴.

*

Les connaissances engrangées par Sartre en vue de ce travail lui serviront longtemps. Vingt-cinq ans plus tard, au livre III de *Saint Genet comédien et martyr*, quand il s'agit de comprendre la posture d'*esthète* de Genet s'enfonçant dans le royaume des apparences faute de pouvoir se revendiquer de la solidité de l'Etre, Sartre écrit ceci, dans un passage intitulé « L'image » : « Il [Genet] refait en sens inverse le chemin des grands mystiques. Persuadés que l'image n'est rien, ceux-ci tentaient de l'arracher d'eux pour parvenir à une éblouissante cécité ; Genet, fuyant Dieu, va de la lumière à la nuit : mais l'Enfer n'est pas silence ni ténèbres, c'est un pullulement d'images [...], [Genet] a son être dans l'image et c'est lui, lui seul, qui produit l'image qui contient son être¹⁵ ». La compréhension que, jeune homme, il s'est forgée de Thérèse d'Avila revient également dans le même ouvrage. Il écrivait en 1927 que cette « mystique utilitaire » *se sert* en réalité de ses états d'extase comme d'aiguillons pour ses desseins de femme d'action : « [...] nous estimons que [...] sainte Thérèse, grande sainte et grand écrivain, n'était pas une grande mystique¹⁶ ». Un quart de siècle plus tard, elle continue à être à ses yeux une mystique antipathique et frauduleuse. Si elle souhaite, dans son ascèse, qu'on la

¹² H. Delacroix, *Le Mysticisme spéculatif en Allemagne*, Paris, Félix Alcan, 1899, p. 171 et sq.

¹³ *Ibid.*, p. 174.

¹⁴ G. Dassonneville, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie : le Diplôme sur l'image (1927) », *op. cit.* p. 14.

¹⁵ *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, Nrf, 1985 [1952], p. 401-402.

¹⁶ Sartre, *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature*, *op. cit.*, p. 169.

méprise, ajoute alors Sartre, elle ne s'en enfonce pas pour autant dans une nuit obscure : les combats auxquels se livre cette âpre négociatrice quand elle fonde des monastères réformés sont de nature politique et « elle a toujours eu les théologiens les plus éminents de son côté ; ses supérieurs l'ont presque toujours soutenue [...]»¹⁷ ». Marguerite-Marie Alacoque est un autre des repoussoirs de Sartre dans *Saint Genet*, et il l'a également rencontrée dans ses lectures de jeunesse. Les accomplissements à teneur scatologique de cette sainte au mysticisme stérile — William James déplorait la « misérable exigüité » de son intelligence¹⁸ — sont en 1952 raillés par Sartre, qui conclut : « Pour ma part je n'aime pas tant la merde qu'on le dit, c'est pourquoi je refuse la Sainteté sous toutes ses formes¹⁹ ».

*

Ni la mystique militante, capitaine réformateur du Carmel, ni l'oblate recevant le Sacré Cœur pour avoir avalé les déjections des malades ne satisfont Sartre en fait de mysticisme. Quel est le ressort de la fascination que lui inspirent certains mystiques ?

Ses considérations de jeune homme à propos de Saint Jean de la Croix et Maître Eckart le montrent : ce qu'il découvre avec passion dans la mystique, beaucoup plus qu'un contenu lié à la foi ou une problématique religieuse, c'est une *logique* (il a lu l'essai de Bertrand Russell, *Le Mysticisme et la logique*²⁰), un schème de radicalité, un *fonctionnement* du négatif, un tour dialectique spécifique — *qui perd gagne*. « Pour arriver à être tout, veillez à n'être rien en rien », ces mots de Saint-Jean de la Croix l'accompagneront tout du long.

En 1927 déjà, il assortit ce schème logique et opératoire de la valorisation d'un style de mystique. Le « bon » mystique, dans son mémoire, c'est le négateur intransigeant et austère, celui qui révèle dans sa nudité le fonctionnement de la logique de négation, en la débarrassant des consolations de la religion, en la récurant jusqu'à l'os — au plus loin du pathétique ruisselant de sang et d'humeurs de Marie Alacoque ou de l'opportune efficience des « états » de cette « débrouillarde²¹ » de Thérèse. Maître Eckart, dans son voyage au bout du non-Etre, est pour le jeune Sartre au sommet de la pyramide mystique.

Que restera-t-il de ce partage dans l'œuvre ? En un sens, beaucoup. Soit le cas Bataille, la première des résurgences massives de la problématique mystique

¹⁷ *Saint Genet comédien et martyr, op. cit.*, p. 247.

¹⁸ Cf. *L'Expérience religieuse*, Paris, Félix Alcan, 1906, p. 298, p.351.

¹⁹ *Saint Genet comédien et martyr, op. cit.*, p. 276.

²⁰ Paru en 1922 aux éditions Payot.

²¹ William James, *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906, p. 300.

dans la pensée de Sartre —la longue critique de *L'Expérience intérieure*, intitulée « Un nouveau mystique », est parue dans *Les Cahiers du Sud* en 1943. Sartre s'y applique à réfuter philosophiquement Bataille, l'extension de son article, le fouillé de l'argumentation montrent assez l'importance pour lui de cet adversaire²². Mais les choses se placent-elles bien, en dernière instance, sur le plan théorique ? Une formule, dans « Un nouveau mystique », attire l'attention : « affaire de goût²³ », dit Sartre de la façon dont Bataille joue son « qui perd gagne ». Or les « goûts » pour Sartre n'ont rien d'anodin ni de méprisable : ils dévoilent la cohérence profonde de la personne, son « choix originel », c'est-à-dire, forgée dans l'enfance, sa posture globale et idiosyncrasique par rapport à la question que lui pose l'Être, les fins et valeurs dernières qui régissent son existence et au prisme desquelles elle déchiffre le monde. Sans doute Bataille, plus ou avant que d'avoir des « torts » conceptuellement démontrables, n'est-il pas du « goût » de Sartre, ce goût qui en 1927 l'éloignait des mystiques effusives et l'inclinait vers le dénudement métaphysique. « Vient-il à parler de la misère humaine ? Voyez, dit-il, mes ulcères et mes plaies. Et le voilà qui écarte ses vêtements²⁴ » : le dramatisme enfiévré que Sartre impute au style de mystique de Bataille consonne avec ses réticences de jeune homme. A l'inverse, il se trouvera immédiatement en sympathie, en 1952, avec le style de Mallarmé, cet autre « mystique », ce petit homme froid et discret qui de la mort de Dieu tire, sans pathos, une « extraordinaire logique négative²⁵ » : poèmes où, rongés d'absence, s'abolissent le monde et le langage, poèmes qui s'auto-abolissent à leur tour dans le scintillement du Livre impossible. Mallarmé est en quelque sorte le Maître Eckart de la poésie.

Et, comme le ressort mystique « qui perd gagne » est un schème logique, un simple opérateur de radicalité, il peut être mobilisé à des propos fort différents. On l'a dit, Sartre s'en est servi sans modération dans le débat sans fin qu'il a mené avec l'écriture et les écrivains (y compris lui-même, fils d'un certain Poulou) ; mais, tout comme il existe un Maître Eckart de la poésie, il existe aussi, par exemple, un saint Jean de la Croix de la révolution, Sartre l'a connu en 1960, il est cubain, il se nomme Fidel Castro : « Il atteint à la souveraineté nationale par la voie ascétique du dépouillement. [...] Si Castro s'est trouvé en se perdant, si refusant d'être soi il devient le peuple, je crois connaître une des sources de ce haut vertige. D'autres Espagnols se sont fascinés autrefois sur le dénuement. C'était au XVI^e

²² Aussi convient-il de ne pas durcir l'opposition. J.-F. Louette, mettant en évidence maints frôlements textuels, a montré combien Bataille est aussi présent que décrié dans la pensée sartrienne. « « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *Les Temps Modernes*, n° 602, 1999, p. 16-36 ».

²³ Sartre, « Un nouveau mystique », *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1984 [1947], p. 160.

²⁴ *Ibid.*, p. 134.

²⁵ Sartre, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Paris, Gallimard, « Arcades », 1986, p. 164.

siècle. [...] C'est Jean de la Croix qui a écrit : « Pour arriver à être tout, veillez à n'être rien en rien »²⁶ ».

*

Partageant la même culture universitaire, travaillant avec les mêmes professeurs, Beauvoir et Sartre ont un ancrage tout différent dans la question de la mystique. Le début du chapitre XIII du second tome du *Deuxième Sexe*, intitulé « La mystique », cerne avec précision cette différence : « Certes, il y a eu des hommes qui ont aussi brûlé de cette flamme [mystique] ; mais ils sont rares et leur ferveur revêtait une figure intellectuelle fort épurée. Au lieu que les femmes qui s'abandonnent aux épousailles célestes sont légion ; et elles le vivent d'une manière étrangement affective²⁷. » C'est précisément à ce mysticisme « intellectuel » et « fort épuré » que Sartre, on l'a vu, porte un vif intérêt, et il se trouve, en effet, être masculin : Saint Jean de la Croix, Maître Eckart. Pour Beauvoir, l'élucidation du mysticisme est étroitement liée à la condition féminine. Elle étaye ce lien, dans l'ouvrage de 1949, par la succession de trois chapitres, « La narcissiste », « L'amoureuse », « La mystique ». Parce que l'intervention sur le monde lui est interdite, parce qu'elle ne peut *faire*, la femme en est réduite à « s'occuper » et elle s'occupe avant tout narcissiquement d'elle-même ; parce que l'intelligence rationnelle lui est censément étrangère, elle se cantonne aux épanchements affectifs ; elle scrute sa précieuse vie intérieure, elle polit et lustre son apparence, elle fait tourner au manège de l'érotomanie des amants purement imaginaires, « elle s'enfonce dans la nuit de la mauvaise foi²⁸ ». L'amour lui permettra, croit-elle, de sortir des mirages intérieurs : elle anéantit son moi déficient et se voue au service de cet être supérieur, l'homme, qui, en laissant tomber sur elle l'approbation d'un regard aimant, lui transfusera la souveraineté de sa mâle existence et comblera ainsi le narcissisme que la solitude ne permettait pas de consolider. Las, les apories s'accumulent aussitôt : l'oblativité féminine apparaît rapidement à l'amant comme un piège tyrannique, il reprend sa mise ou n'acquiesce que contraint par un sentiment de culpabilité, le carrousel de la mauvaise foi se remet à tourner ; masochisme, érotomanie, jalousies destructrices, la religion de l'amour où s'est réfugiée la femme échoue à la sauver. Reste à surenchérir : à aimer agenouillée non plus l'homme, mais l'Époux divin, qui fait descendre sur son adoratrice, en visions et paroles, de célestes déclarations d'amour à quoi répondent extases, ravissements et mortifications. Il peut y avoir une valeur du mysticisme, note Beauvoir, qui tiendra non à l'intensité subjective des vécus qu'il déclenche, mais à l'investissement objectif de cette énergie, à sa capacité de servir de support à

²⁶ Sartre, « Ouragan sur le sucre, II », *Les Temps Modernes*, n° 649, p. 200. Sur l'omniprésence du schème « qui perd gagne » chez Sartre, voir Philip Knee, *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, Les Presses de l'Université de Laval, 1993.

²⁷ *Le Deuxième Sexe, II, L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, « Folio », 2018 [1949], p. 574.

²⁸ *Ibid.*, p. 538.

l'action « Il y a des femmes d'action comme sainte Catherine, sainte Thérèse, Jeanne d'Arc, qui savent fort bien quel but elles se proposent et qui inventent lucidement les moyens de les atteindre : leurs révélations ne font que donner une figure objective à leurs certitudes ; elles les encourage à suivre les chemins qu'elles se sont tracés avec précision²⁹ ». A l'ancrage différent de la thématique répond ainsi une appréciation différente : on s'en souvient, Sartre relativisait, au profit du mysticisme métaphysique de Saint Jean de la Croix et d'Eckart, le mysticisme « utilitaire » de Thérèse d'Avila ; pour Beauvoir au contraire, l'essentiel est que la « femme d'action », fût-elle mystique, sort de la vassalité des affects narcissiques et gagne une liberté concrète.

On mesure pleinement la force critique de ces pages en les rapportant à ce dont elles proviennent. Car la mystique, pour Beauvoir, n'est pas seulement un moment théorique de la dénonciation de l'aliénation de la femme ; elle s'enracine dans son existence intime de jeune fille, dévoilée par des publications qui se suivent en quelque sorte à l'envers ; la plus récente dans sa rédaction, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, est la plus ancienne au plan éditorial (1958) ; vient ensuite *Anne, ou quand prime le spirituel*, premier roman, achevé en 1937 mais qui ne vit le jour que plus de quarante ans après ; et enfin *Cahiers de jeunesse*, journal de bord extraordinairement attachant d'une existence incandescente, émotive, charnelle, hardie et avide de découvertes, dont les péripéties et embardées sont éclairées par l'acuité d'une rare intelligence — tenu de 1926 à 1930, ce journal parut en 2008. Les *Mémoires d'une jeune fille rangée* avaient, de l'éloignement par rapport à une éducation religieuse et de tentations mystiques persistantes, construit un clair récit, à la faveur d'un recul souvent teinté d'auto-ironie et aimanté par le drame de la mort de Zaza à la fin 1929, sur quoi se termine le livre : « Ensemble nous avons lutté contre le destin fangeux qui nous guettait et j'ai pensé longtemps que j'avais payé ma liberté de sa mort³⁰ ». L'itinéraire de cette conquête de liberté est d'autant plus poignant quand on le découvre, grâce aux *Cahiers de jeunesse*, au fil des préoccupations d'une existence qui se cherche dans le cercle mouvant des amitiés, des premières amours, dans l'incertitude des sentiments, dans les territoires extrêmement variés que défrichent la lectrice vorace et l'étudiante assidue, dans l'explosion des colères, des joies, des enthousiasmes, dans les effondrements du désespoir. La mort de Zaza creuse dans le journal de son amie un cratère de sidération et de silence, et, à n'en pas douter, jointe à la rencontre avec Sartre, achèvera de nettoyer celle-ci de tout résidu religieux. *Quand prime le spirituel* sera, quelques années plus tard, le tombeau de Zaza, en des pages vibrantes de rage contenue, de douleur et de sourds remords. Zaza mourut, peut-être, d'une maladie foudroyante, mais fut aussi assassinée à petit feu : elle était consumée de longue date par le harcèlement que lui infligeait une mère bigote et dominatrice, obsédée par la mission de marier ses filles selon les convenances les plus obtusément bourgeoises ; elle était épuisée aussi par les prudences de celui qu'elle aimait et qui disait l'aimer, Merleau-Ponty, croyant, belle âme tiède et timorée, incapable de protéger la jeune fille de sa terrible génitrice et finalement complice de celle-ci.

²⁹ *Ibid.*, p. 584.

³⁰ *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, « Folio », 1991 [1958], p. 503.

Beauvoir, dans ce livre féroce, éclaire par facettes les troubles profondeurs du consentement des victimes du spiritualisme à ce qui les opprime, à travers cinq portraits de femmes évoluant dans cinq récits à la fois autonomes et interdépendants ; mettant des traits d'elle-même dans plusieurs de ces personnages, elle ne s'excepte pas —et c'est la force de ce texte— de la bienséante conspiration qui vint à bout des forces de la trop tendre Zaza³¹.

Narcissisme, soumission amoureuse, amour mystique : la lecture des *Cahiers de jeunesse* donne toute sa sève à l'argumentation critique du *Deuxième Sexe*. Sartre décidément n'était pas seul à penser contre soi et l'on mesure, par les reproches dont Beauvoir, implicitement, s'accable elle-même, l'intensité de son exigence et son honnêteté.

Narcissisme d'abord. Dans *Le Deuxième sexe*, Beauvoir écrit : « Les circonstances invitent la femme plus que l'homme à se tourner vers soi et à se vouer son amour³². Et dans son journal de jeunesse, quelques expressions, parmi cent autres, de cette tentation narcissiste « Le culte du moi et ses exquis nuances, la volupté de l'analyse et des ivresses qu'on se crée³³ », « Ah ! Je m'aime et j'aime ma vie³⁴ », « ce cher moi-même³⁵ », « ma passion pour moi-même³⁶ ». Cette dimension de l'écriture de la jeune Beauvoir est en permanence infirmée par l'effervescence de son intelligence curieuse de tout et passionnément tournée vers le dehors, mais elle n'en insiste pas moins et il est difficile d'imaginer que la femme mûre l'ait oubliée vingt ans plus tard —elle fera encore grand usage de son journal, plus tard, dans *Mémoires d'une jeune fille rangée*.

Amour ensuite. De l'amoureuse et de la façon dont, pour se grandir elle-même, elle confond l'homme avec un dieu, Beauvoir écrit dans *Le Deuxième Sexe* : « En toutes deux [chez l'amoureuse soumise à l'homme et chez l'épouse de Dieu], c'est le même rêve infantile, le rêve mystique, le rêve amoureux : en s'abolissant au sein de l'autre, exister souverainement³⁷ ». Et la jeune femme dans ses cahiers : « Une si petite fille, Jacques, cette grande personne cache aux autres, pour ne donner qu'à toi —une telle docilité, tant de faiblesse consentante, une si absolue

³¹ A l'heure où je relis les présentes lignes, *Les Inséparables* paraît aux éditions de L'Herne ; dans ce court récit datant de 1954, Beauvoir raconte une fois de plus son amitié avec Zaza et la fin tragique de celle-ci ; par rapport aux écrits auparavant disponibles, les péripéties narrées sont grosso modo les mêmes ; aucune nouveauté sur le plan de la critique de la religion ; mais, moins écorchée de douleur, moins transie de culpabilité, plus distancée que dans le roman de 1937, la plume de Beauvoir fait mieux saisir la séduction qui émanait de Zaza, sa liberté, son intelligence, son humour cynique, ainsi que la contradiction explosive entre cette forte personnalité et le respect des convenances familiales qui la tuèrent.

³² *Le Deuxième Sexe, II*, p. 519.

³³ *Ibid.*, p. 259.

³⁴ *Ibid.*, p. 320.

³⁵ *Ibid.*, p. 599.

³⁶ *Ibid.*, p. 690.

³⁷ *Le Deuxième Sexe, II*, p. 549.

tendresse. J'ai répété moi aussi ces mots : « Mon Dieu, si vous êtes, faites que je vous aime un jour comme j'aime cet homme ! [...] »³⁸ ».

Mystique enfin, donc. De la religion catholique Beauvoir s'est éloignée — c'est un différend avec Merleau-Ponty, qui de son séjour à Solesmes est revenu « “assis”³⁹ » —, mais non des élans mystiques : « J'ai reconnu que je devais chercher, mais pas dans le catholicisme [...]. Mais justement dans la religion il y a la mystique⁴⁰ », la mystique, recours spirituel qui échapperait aux tares de la foi institutionnelle. Elle écrit pour Baruzi un devoir sur la personnalité qu'elle médite pendant plusieurs mois et où se nouent, semble-t-il, les trois dimensions que ciblera plus tard *Le Deuxième Sexe* : l'exploration de soi, la réflexion sur l'amour et sur l'acte de foi⁴¹. Son professeur l'en complimente, ses camarades, moins : René Maheu, à qui elle fait lire la dissertation, fait la moue et déplore les relents de religion, de mystique et de romantisme qui s'y attardent⁴². Ses conversations avec Sartre, qui lui expose en 1929 sa naissante pensée de la contingence, lui font comprendre les « restes de mystique » qui en elle « accrochent à cette théorie » admirable à ses yeux⁴³.

Mais c'est seule qu'elle repensera synthétiquement et reconfigurera de fond en comble cette constellation — attention à « soi », amour, acte de foi mystique — en en comprenant l'enracinement dans la condition féminine et, inversement, en comprenant celle-ci par les effusions de sa jeunesse.

*

Au début de *La Force de l'âge*, Beauvoir dit combien Sartre et elle-même cherchaient le salut, lui par la foi en l'Art et la Beauté, elle par la foi en la Vie et le Bonheur. Et elle conclut : « c'est que nous étions deux mystiques⁴⁴ ».

Les pages qui précèdent, je l'espère, auront réussi à montrer que, mystiques, ils ne l'étaient pas ou pas seulement par la radicalité de leurs investissements existentiels et philosophiques respectifs : ils se sont imprégnés et emparés d'un air du temps, d'une culture universitaire et de savoirs précis dispensés par leurs enseignements, qu'ils ont utilisés, infléchis, modelés au gré de leurs intérêts. Sartre tire de la mystique une logique du paradoxe, à la fois radicale et plastique, qui l'accompagnera tout au long de son œuvre ; il fait dire à cette logique, selon les modalités qu'elle revêt, l'orgueilleuse insurrection d'une subjectivité nue ou les esquives et glissements de la mauvaise foi. Quant à Beauvoir, elle a toujours été plus sensible que Sartre au poids déterminant de ce qu'ils appelleront bientôt la « situation ». Dans l'immédiat avant-guerre, quand Sartre revendique sa liberté face

³⁸ *Cahiers de jeunesse*, p. 453.

³⁹ *Ibid.*, p. 441.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 376.

⁴¹ « Il faudrait [...] rejoindre le problème de la personnalité que l'amour pose si exactement, le problème de l'acte de foi qui touche de si près aux deux premiers » (p. 368).

⁴² Cf. *Mémoires d'une jeune fille rangée*, op. cit., p. 439.

⁴³ *Cahiers de jeunesse*, p. 802.

⁴⁴ *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, « Folio », 2003, p. 34.

à la guerre qui vient et sa capacité de donner un sens à l'événement en l'assumant —la défense de sa liberté d'écrivain face à l'idéologie nazie—, elle lui fait cette remarque : « “Vous, c'est possible. Mais qu'est-ce que le berger des Cévennes a à défendre ? Et pouvez-vous accepter cette guerre pour lui ?”⁴⁵ » Une dizaine d'années plus tard, elle aura compris sa propre « situation » et que ses exaltations ou abattements mystiques de jeune fille étaient un des marqueurs de l'aliénation féminine en cette première moitié du XX^e siècle.

Juliette Simont
Maître de recherches au FNRS

⁴⁵ *Carnets de la drôle de guerre*, in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 202.