

À propos de *Filosofía actual y existencialismo en España* (1955).

Ou les méditations de Julián Marías sur l'absence d'existentialisme en Espagne

Thierry Capmartin

Thierry Capmartin

thierry.capmartin@univ-pau.fr

Université de Pau et des Pays de l'Adour

Laboratoire LLC Arc Atlantique (EA 1925)

http://arc-atlantique.univ-pau.fr/live/m/p/capmartin_thierry

Cette étude revient sur la publication dans les années 50 de *Filosofía actual y existencialismo en España*.

L'ouvrage écrit par Julián Marías donne un aperçu symptomatique de la forme qu'a pu prendre la « querelle de l'existentialisme » – pour reprendre le titre de l'article de Merleau-Ponty – en Espagne à cette période. En première lecture, le talent de polémiste de Marías se met ici au service d'une critique parfois sévère de l'œuvre sartrienne, adossée à une réhabilitation tout aussi énergique de la pensée de Ortega y Gasset, existentialiste de la première heure sans l'être pourtant tout à fait. Dans un second temps, le texte de Marías ouvre la voie à une compréhension plus approfondie de cette apparente contradiction.

El presente estudio aborda la publicación de *Filosofía actual y existencialismo en España* en los años 50. La obra escrita por Julián Marías ofrece una visión sintomática del giro que tomó a veces la « querella del existencialismo » —por retomar el título de un conocido texto de Merleau-Ponty— en España durante esta época. En primera lectura, se examina cómo Marías pone su talento de polemista al servicio de una crítica a veces severa de la obra de Sartre, que lleva aparejada una enérgica rehabilitación del pensamiento de Ortega y Gasset, existencialista *avant l'heure*, a pesar de no serlo completamente. En segundo lugar, el texto de Marías sirve de base para solventar esta aparente contradicción.

existentialisme, philosophie, Jean-Paul Sartre, Ortega y Gasset

existencialismo, filosofía, Jean-Paul Sartre, Ortega y Gasset

philosophie, littérature

Espagne

XX^e siècle

[CC-BY-NC-ND-4.0: Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

01

Le « roman existentiel » selon Julián Marías

En 1955, Julián Marías, connu comme un épigone fidèle de Ortega y Gasset, son « interprète officiel »¹ – peut

1 José Luis Abellán, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid : Espasa-Calpe, 1978, p. 72. Nous

écrire José Luis Abellán –, publie en Espagne dans la *Revista de Occidente* un ouvrage intitulé *Filosofía actual y existencialismo en España*, alors même que son passé républicain le tient éloigné des amphithéâtres de l'Université espagnole. Cette publication a une valeur symbolique forte pour diverses raisons, d'abord contextuelles. Le livre paraît l'année même de la mort du Maître et tout juste un an avant les révoltes étudiantes qui vont secouer le régime en 1956. Par ailleurs et par son contenu, comme on le verra, l'ouvrage préfigure la réhabilitation posthume de Ortega et la prise en compte au moment de la Transition de la composante libérale de sa pensée. Le titre, en 1955, ne pouvait manquer de faire sensation, parce qu'il revendique une prise de la philosophie sur l'actualité avant même de la circonscrire à la circonstance espagnole, ce qui semble arracher l'ouvrage au patriotisme philosophique alors en vigueur et le seul vraiment toléré aux côtés du thomisme ambiant ; et, ensuite, parce que la mention du terme d'« existentialisme » en lettres capitales sur la page de couverture ne pouvait manquer d'évoquer la figure de Sartre encore interdite à toute forme de publicité éditoriale.

L'ouvrage, qui compile en fait des publications antérieures éditées en Argentine et en Colombie, ne fait jamais mention de Sartre autrement que sur un mode critique et allusif, mais cela ne relève pas, à en croire l'auteur, d'un effet de censure. Dans le Prologue, et sous couvert d'un euphémisme prudent – Marías préférant en effet parler de « contrainte » plutôt de que censure –, il écarte assez rapidement cette question du nombre des hypothèses susceptibles d'expliquer que le courant existentialiste ne se soit pas épanoui en Espagne avec la même vitalité qu'ailleurs :

Par ailleurs la situation contraignante (*de coacción*), c'est la règle. La vie intellectuelle s'est toujours développée sous son emprise. C'est pourquoi il faut toujours tenir compte des pressions qui s'exercent sur les écrivains et les hommes de science ; mais, à l'inverse, jamais elles ne suffisent à expliquer les faits. [...] Quoi qu'il en soit, cette première hypothèse ne serait valable que pour un courant de l'existentialisme, qui n'est pas le seul existant, tant s'en faut. Il faut donc chercher ailleurs.²

Entendons que c'est de Sartre dont il est question ici, et qu'il tombe par conséquent sous le coup de la censure ; contrairement à Heidegger qu'on rangeait encore à l'école existentialiste ou à ses représentants chrétiens, Gabriel Marcel et Jaspers, qui, eux, passaient plus facilement entre les mailles du filet. Entendons également que cet « ailleurs » où il faut chercher n'est autre que la philosophie de Ortega, mais concerne aussi les prolongements que lui imprime Marías lui-même. Sous la double censure qu'imposent à Sartre le contexte politique et celle, comme redoublée, de Marías, la polémique et le ressentiment sont palpables. C'est un peu comme si la mode tapageuse de l'existentialisme incarnée par Sartre devenait finalement l'« hypothèse [...] valable », capable d'expliquer à elle seule que les trésors ortéguiens « pré-existentialistes » – dans lesquels il faut inclure le « roman existentiel », dont Marías revendique l'invention sur le plan théorique – n'aient pas été appréciés à leur juste valeur par la philosophie européenne et, en premier lieu, par la communauté savante espagnole elle-même³.

Les quatre sections [*i.e.* de « Presencia y ausencia del existencialismo en España »] expliquent pourquoi il n'y a pas d'existentialisme en Espagne, mais une philosophie qui n'est pas l'existentialisme, laquelle n'en a

traduisons.

²Julián Marías, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid : Revista de Occidente, 1955, p. 28. Nous traduisons toutes les citations tirées de cet ouvrage.

³Par exemple, à propos des *Meditaciones del Quijote* : « Le premier livre de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, date de 1914. Je pense qu'il n'a pas été encore lu sérieusement par plus d'une demi-douzaine de personnes. Un jour, j'entends en proposer une édition assortie de ce que les humanistes appelaient un « commentaire perpétuel », à raison de deux ou trois lignes pour une ligne de texte original. Il est fort possible alors que le monde intellectuel de langue espagnole en ressente quelque rougeur ». Julián Marías, *ibid.*, p. 37. L'auteur produira effectivement ce « commentaire perpétuel » en 1957, il est notamment reproduit dans l'édition de poche en usage aujourd'hui.

pas moins anticipé le roman existentiel et les thèses les plus authentiques qui, sous cette étiquette, circulent aujourd'hui bruyamment de part et d'autre des deux hémisphères de la planète.⁴

Avant de revenir sur cette dimension polémique de l'ouvrage, qui demande des éclaircissements et n'est pas tout à fait dénuée d'intérêt, il faut préciser tout de suite une chose, en séparant pour ainsi dire le bon grain de l'ivraie. Les jugements parfois un peu courts que Marías émettra à l'endroit de Sartre cache un souci bien réel de réhabiliter la figure de Ortega et, surtout, de montrer qu'il y a une divergence philosophique tout aussi réelle qui sépare Ortega de l'existentialisme, dans sa version sartrienne en tout cas. En d'autres termes, si Marías ne nomme pas ou peu Sartre, c'est qu'il a aussi, au sens fort de ce terme, de bonnes raisons de ne pas le faire, au nombre desquelles il faudra évidemment compter la *raison vitale*. Marías s'efforcera de montrer que ses principales articulations sont déjà posées par Ortega dès les *Méditations*. Car au-delà des questions de personne, la démonstration devait aussi avoir pour effet de réhabiliter cet ouvrage comme ouvrage de philosophie, à propos duquel Marías écrira plus tard :

Meditaciones del Quijote n'est pas un livre de plus de Ortega. Il est le point de départ de toute son œuvre ultérieure, celui à partir duquel son auteur est advenu à lui-même, a pris possession de sa propre philosophie, s'y est installé pour pouvoir aller de l'avant.⁵

Il faut dire que le livre de Ortega de 1914 avait le plus souvent été tenu pour un essai littéraire, sans grande envergure philosophique, incapable en tout cas de constituer une somme philosophique, encore moins de faire système. Car il est des livres « trop courts, finira par confesser Marías, comme ceux de Ortega, qui annoncent toujours une suite ou d'autres livres de structure différente, mais qui se font attendre »⁶. On entrevoit déjà pourquoi Sartre se trouvera réquisitionné pour participer à cette nouvelle querelle de l'existentialisme. Sa présence, quoiqu'intermittente, presque *in absentia* dans le texte de 1955, donne à penser en effet qu'il avait un rôle à jouer, même un second rôle, lorsqu'il s'agissait de démontrer que le don littéraire n'était pas incompatible avec l'exercice de la philosophie. *Filosofía actual y existencialismo en España* comporte en fait deux plans argumentatifs, que Marías essaiera d'unifier : l'un qui est stratégique, par lequel il cherche à valoriser le legs ortéguien en le faisant voisiner avec l'existentialisme dont il serait en réalité la source inépuisable ; et l'autre, plus herméneutique, où Marías entreprend de retrouver sans arrière-pensée la pulsation proprement philosophique – mais non existentialiste ! – de l'ouvrage inaugural de 1914. On conviendra que l'exercice n'est pas tout à fait exempt de tensions contradictoires, qu'il était passablement difficile à exécuter.

C'est ce premier point que l'on va reprendre d'abord en suivant la ligne stratégique retenue par Marías, qui vise essentiellement à établir un rapprochement entre la composante littéraire de la philosophie de Sartre et ce qu'il appelle le « roman existentiel ». Pourtant c'est à Unamuno qu'il reviendrait de l'avoir fondé, aux côtés de Ortega, dans la mesure où chez ce dernier le discours philosophique, parfois très narrativisé, est présenté comme un analogue de la systématité particulière de la raison vitale, dont la rationalité relèverait en dernière instance de schèmes eux-mêmes narratifs. En un sens, dans la narration le *modus cognoscendi* et le *modus essendi* de la raison vitale ne font qu'un. Cette identification la caractérise en propre, c'est ce qui lui donne sa fluidité essentielle qui ne ressortit pas à des « faits » mais à un « *se faire* »⁷, qui requiert à son tour « une transformation du *dire*, dès lors qu'on a affaire non pas à un *logos* abstrait, mais à ce *logos* distinct et supérieur en quoi consiste la raison vitale »⁸.

⁴*Ibid.*, p. 22.

⁵Julián Marías, « Prólogo a la tercera edición », in : José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), Madrid : Cátedra, 1995, p. 10.

⁶Julián Marías, *Filosofía actual...*, op. cit., p. 352-353.

⁷*Ibid.*, p. 296.

⁸*Ibid.*, p. 297.

Il y a d'autre part, expliquera Marías, une racine commune à la raison vitale et à la littérature, au motif que toutes deux prennent en vue la vie comme ce qui ouvre sur une totalisation possible qui est refusée aux vies individuelles en train de se faire. C'est ce qui s'atteste dans cette « nécessité qu'il y a pour l'homme d'absorber des récits d'autres vies, fictives ou réelles, de nourrir sa propre vie, ouverte et sans appui, avec les schémas d'autres vies fermées et complètes, accomplies »⁹.

Toute réalité humaine concrète ne devient intelligible qu'à partir de la vie, une fois mise en rapport avec cette totalité dans laquelle elle est enracinée. Ce n'est que quand la vie même fonctionne comme ratio que nous parvenons à comprendre quelque chose d'humain. C'est à peu près là le sens de la raison vitale. [...] Autrement dit, c'est un système. Mais dans un sens plus profond et plus radical que celui qui est en usage, parce qu'il ne s'agit pas que la *pensée* soit systématique – encore moins qu'elle *doive* l'être –, mais de *la réalité elle-même*, qui elle l'est.¹⁰

Mais en tirant ainsi le « système » ortéguien du côté des formes de la narration se profilait encore le risque de n'y voir que de la littérature, de perdre le bénéfice d'une rationalité systématique conquise à la seule force de la plume. Unamuno en avait déjà fait les frais, lui dont le génie précurseur, selon Marías, était d'avoir cultivé le genre existentiel, mais sans que cela ne dépasse un seuil d'élaboration « typiquement littéraire »¹¹, qualifié encore de « pré-philosophique »¹². Dès lors, la figure polygraphe de Sartre devenait quasiment incontournable pour redorer le blason de la pensée espagnole, en vertu d'une partition que Marías met en musique lui-même en rappelant le contexte philosophique de l'époque :

Les Congrès Internationaux, les rencontres, les revues philosophiques, les catalogues des éditeurs du monde entier amènent à une conclusion qui s'impose à tous les esprits. En cette moitié du XX^e s., la philosophie est divisée en deux courants : la néoscholastique et l'existentialisme.¹³

Si les procédures démonstratives de la théologie rationnelle l'exclutait presque d'emblée de toute accession à des formes de philosophie littéraire, il n'y avait pas vraiment d'autre moyen que d'en passer par la déferlante existentialiste pour rejoindre Ortega. D'autant que son pouvoir de pénétration ne semblait pas, au dire de Marías, devoir rencontrer de frontières au-delà des remparts de l'Université :

On parle de lui [*i.e.* l'existentialisme] partout, il inonde les bibliothèques, les journaux, les conversations, et même – dit-on – les mœurs. On le rencontre parfois dans les cloîtres ; il n'y a que les Universités qui font un peu la fine bouche.¹⁴

Sartre n'en fera pas moins l'objet d'une stratégie d'évitement – dont l'imputation à la censure officielle ou à celle de Marías lui-même reste assez indécidable – ou d'attaques qui consistent soit à privilégier d'autres représentants du courant existentialiste français, comme Simone de Beauvoir, dont l'article « Littérature et métaphysique » paru dans *Les Temps Modernes* en 1946 est copieusement cité, soit à formuler ce qu'il faut bien appeler des jugements de valeur sur la production littéraire et philosophique de Sartre, assez peu étayés en général. C'est ainsi que *L'Être et le Néant* est rudement malmené à la faveur d'une analogie assez banale (la vraisemblance serait à la littérature ce que la vérité est à la philosophie), Marías entendant par là recréditer la littérature d'un pouvoir gnoséologique

⁹*Ibid.*, p. 302.

¹⁰*Ibid.*, p. 303-304.

¹¹*Ibid.*, p. 180.

¹²*Ibid.*, p. 181.

¹³*Ibid.*, p. 25.

¹⁴*Ibid.*, p. 26.

propre. L'ontophénoménologie et les romans de Sartre au passage, sans que leur titre ne soit mentionné, y laisseront quelques plumes :

On dira que l'« expérimentation » fictionnelle, justement parce qu'elle est fiction, ne peut être soumise à vérification, et que partant son pouvoir de connaissance est nul. Je ne pense pas ainsi : elle est sujette à une forme particulière de vérification que l'on appelle la vraisemblance. Or ce qui est littérairement « invraisemblable » est en général philosophiquement faux. Il arrive fréquemment que dans certains romans contemporains, existentialistes par exemple, l'on tombe sur quelque chose de choquant du fait de son invraisemblance essentielle, parce que cela ne rentre dans la cohérence interne de l'action romanesque. Eh bien, on pourrait presque toujours démontrer comment à cela correspond une erreur philosophique bien déterminée présente dans le nombre incalculable de pages que comporte l'épais traité où l'auteur a exposé sa métaphysique.¹⁵

Les accusations à l'encontre de Sartre reçoivent parfois des justifications un peu plus substantielles, au moins en apparence. Examinons ce point rapidement, même s'il masque encore l'essentiel.

Car au-delà la polémique et dans la perspective ortéguienne qui est la sienne, ce qui est à l'intersection, selon Marías, de la question des rapports de la philosophie avec la littérature, c'est la notion de vie. Ortega doit être considéré comme un acteur privilégié de ce débat dans la mesure où la « raison vitale » est au centre de sa philosophie. Si la notion reste, pour nous, encore indéterminée, on peut malgré tout en rappeler les différentes caractéristiques que l'on a rencontrées précédemment. D'abord, la rationalité dont il est question embrasse la vie dans sa totalité, et devient du même coup un mode d'intelligibilité des réalités concrètes qui surgissent dans les vies individuelles, caractérisées par une finitude essentielle au motif qu'elles sont toujours à faire. Or si la philosophie de Ortega doit avoir partie liée avec la chose littéraire, et plus exactement avec le « roman existentiel ou personnel »¹⁶, que Marías découvre en 1938 en lisant Unamuno, cela tient à deux aspects. La totalité achevée du roman renvoie à la vie elle-même prise dans son ensemble et, d'autre part, la narration, le déroulement du récit répètent en quelque sorte l'effectuation, temporellement vécue, des existences singulières concrètes. L'argumentation de Marías consiste donc, dans un premier temps, à rapprocher la raison (et avec elle la philosophie de Ortega) de la vie, puis de la littérature. Dans un second temps, c'est la littérature contemporaine qu'il faudra à son tour rapprocher de la vie, en prenant pour modèle le roman unamunien, puisqu'il est capable de « montrer la vie humaine dans sa vérité même »¹⁷, dans son mouvement immanent, contrairement aux romans du XIX^e s., qui sont des reconstructions à partir de « “données” qu'ils reçoivent du dehors [...], d'éléments physiologiques et psychologiques inertes »¹⁸. La vérité ultime de la vie humaine que les romans de Unamuno mettent en récit tiendrait à son mode de temporalisation comme « temps vécu, selon un rythme qui n'est pas celui des horloges »¹⁹ :

Le roman de Unamuno atteint la réalité authentique de l'homme dans sa nudité. Elle touche au cœur du drame humain, elle le raconte en le laissant être ce qu'il est proprement. La mission du roman existentiel, ou plus exactement du roman personnel, consiste à mettre en lumière l'histoire intime du personnage [...]. Il ne s'agit pas montrer une structure statique, ni une figure ou une forme psychique, pas même les étapes de son évolution, mais de contempler de l'intérieur la constitution de la personnalité, son se faire être temporel.²⁰

Sartre se verra refuser l'accès à ce cercle très fermé des romanciers existentiels, faisant du même coup la perte de

¹⁵*Ibid.*, p. 367.

¹⁶*Ibid.*, p. 20.

¹⁷*Ibid.*, p. 362.

¹⁸*Ibid.*, p. 358.

¹⁹*Ibid.*, p. 363.

Faulkner et de Dos Passos. Car si l'on en croit Marías, « les deux premiers volumes (*L'Age de raison* et *Le Sursis*) de sa tétralogie *Les Chemins de la liberté* » ne satisferaient pas un cahier des charges, pourtant relativement élastique en apparence, au moins sur un point, le dernier que l'on vient d'évoquer à propos du temps existentiel unamunien : « Faulkner, Dos Passos, Sartre ont procédé à une fragmentation du temps, ils ont multiplié les points de vue, comme au cinéma »²¹.

Usant de la prétérition, on avancerait volontiers, comme le faisait précédemment Marías, qu'il serait presque toujours possible de démontrer que ce programme était aussi celui de Sartre ! La mauvaise foi de Marías est patente. Le cycle des *Chemins de la liberté* avait-il une autre ambition, sur le plan de l'histoire des formes littéraires, que d'en finir avec les déterminismes des romans du XIX^e s. et ceux du début du XX^e s. en France ? Face aux conditionnements de l'Histoire – que d'autres lui reprocheront d'avoir négligés lorsque l'heure de l'engagement aura sonné –, Sartre propose la contingence généralisée des objets et des consciences, toujours *de trop* : « C'est un garçon sans importance collective, c'est tout juste un individu »²², précisait dans ce sens l'épigraphe de *La Nausée* emprunté à Céline. Quant aux « éléments psychologiques inertes », dont parle Marías, aux pesanteurs des caractères, aux mythes de l'intériorité psychique, Sartre s'en était débarrassé dès *La Transcendance de l'Ego* (1936) pour n'y plus revenir ensuite, tout comme d'ailleurs Roquentin dans *La Nausée* : « Je ne veux pas de secrets, ni d'états d'âme, ni d'indicible ; je ne suis ni vierge ni prêtre, pour jouer à la vie intérieure »²³. Et que dire de la multiplication des « points de vue » et du morcèlement de la temporalité dont le cinéma serait la cause ? Il ne faut pas être grand narratologue pour voir que l'augmentation en effet assez considérable du nombre de personnages entre *L'Âge de raison* et *Le Sursis* ne change rien à la question du point de vue comme telle. La question n'est pas là en somme, ou elle est fort mal posée. Quand bien même il y aurait une multitude de points de vue, le regard (narratif), lui, ne change pas. Mathieu, Boris, Lola et les autres avancent dans l'existence avec une caméra dans le dos qui ne les quitte pas, et ce que nous voyons, ce sont des consciences qui regardent le monde, et si nous, les lecteurs, nous voulions le regarder à notre tour c'est à travers elles, à travers leur flux ininterrompu qu'il faudrait encore le faire. Ce sont donc bien des consciences en train de *se faire* qui sont les véritables personnages des deux premiers romans des *Chemins de la liberté*. Est-il nécessaire d'ajouter encore que le « romancier philosophe »²⁴ était aussi philosophe romancier, et que Sartre n'était pas en reste lorsqu'il s'agissait d'insuffler un peu de vie au monde immuable des Idées. Dans *L'Être et le néant*, la scène du garçon de café, la mauvaise foi en forme de rendez-vous galant ou les courses à skis révélatrices du désir d'être de la conscience sont autant de manières de toucher à la vie. Elles sont mêmes le produit d'une situation historique et singulière à la fois, autobiographique et datée, Sartre ayant découvert en 1940, sous l'effet de la captivité et « des tristesses de la guerre », écrivait-il à Simone de Beauvoir, qu'il est des moments où « vie et philo ne font plus qu'une »²⁵.

Mais finalement, il se pourrait que les charges plus ou moins frontales de Marías à l'encontre de Sartre laissent planer une sorte de malaise diffus qui tient moins à leur virulence qu'à une équivoque autour de cette question de la

20Ibid., p. 362.

21Ibid., p. 370.

22Jean-Paul Sartre, *La Nausée* (1938), Paris : Gallimard, 1995, p. 9.

23Ibid., p. 25.

24Geneviève Idt, « L'émergence du phénomène Sartre », in : Ingrid Galster (dir.), *La naissance du « phénomène Sartre »*, Paris : Seuil, 2001, p. 55.

25Jean-Paul Sartre, *Lettres au Castor et à quelques autres*, Paris : Gallimard, 1983, t. 2, p. 39.

vie. De quelle vie est-il vraiment question ici ? De celle de Sartre en 1940, que l'on a cru bon d'évoquer parce qu'il fallait bien faire pièce aux attaques parfois un peu rapides du disciple de Ortega ? De celle que découvre ce même Ortega dans les *Meditaciones* et dont Marías exhibe la rationalité secrète ? Ou bien encore de celle de la conscience que *L'Être et le Néant* et *Les Chemins de la liberté* ont essayé, chacun à leur façon, de révéler dans son apparaître même ? Reconnaissons au moins à Marías le mérite d'avoir esquissé, dans les marges de cette polémique très littéraire, les premiers éléments d'une réponse à cette question. C'est cela qu'il faut examiner maintenant, en s'arrêtant malgré tout une dernière fois sur les effets que cette nouvelle querelle « existentialiste » a bien pu produire, et dont Sartre a bien failli être le grand absent. Concernant *L'Être et le Néant* en tant que tel, le bilan est plutôt sombre : le volumineux traité, à force d'erreurs, explique Marías, n'ayant pas eu d'autre effet que celui d'alimenter en autant d'in vraisemblances les romans de Sartre, selon les présupposées de l'analogie de départ que l'on avait signalée. Mais ce qui est certain, c'est que par ce biais, Marías, à son corps défendant, accréditait assez précocement en Espagne l'idée qu'il y avait chez Sartre un lien original et indissoluble entre philosophie et littérature. Et l'idée fera son chemin. On en donne un aperçu synthétique rapide avant de poursuivre, qui permettra de prendre la mesure de la postérité de l'ouvrage de Marías dans les études sartriennes en Espagne.

La thèse de Ricardo Marín Ibáñez, *Libertad y compromiso en Sartre*, soutenue à Valence trois ans après la parution de *Filosofía actual y existencialismo en España*, puis publiée en 1959, donne à penser que Sartre commence à être toléré, au moins de manière intermittente, dans l'enceinte de l'Université espagnole. Ce n'est pas sans quelque contrepartie. Frédéric Worms rappelait²⁶ comment jusque dans les années 40, en France, il était convenu que l'on termine toute thèse universitaire par des développements sur le thème de la liberté. En 1959, en Espagne, il faut croire que lorsqu'on parlait de Sartre, il était tout aussi convenu de conclure sur la Transcendance, dans un sens qui n'est évidemment pas celui que retient l'ontologie de Sartre, qui l'écrit sans majuscule :

Sartre, à nos yeux, oublie une vérité qui nous semble élémentaire : qu'immanence et Transcendance, subjectivité et norme, contingence et Être nécessaire doivent être conjugués. L'homme est plus qu'un pur homme, et il ne se réalise pleinement qu'en s'engageant librement dans des valeurs et dans l'Être qui le transcendent.²⁷

La censure ou l'autocensure sont visibles ; et si Marín Ibáñez se résigne à ne pas laisser le dernier mot à la liberté humaine, l'étude n'en constitue pas moins un effort de synthèse honnête des principales thèses sur la liberté et l'engagement chez le premier Sartre. Bien que Marías n'y apparaisse pas en bibliographie, l'ouvrage fait écho aux propositions qu'il avait développées en 1955, au sens où il s'appuie aussi bien sur le discours philosophique que romanesque pour examiner l'œuvre de Sartre ; à propos duquel, dès les premières lignes de l'Introduction, il note de manière significative qu'il était celui qui « avait su occuper mieux que personne les devants de la scène philosophico-littéraire »²⁸. Ni corps étranger, ni simple exercice de style au service d'une thèse philosophique qui la précéderait en droit, la littérature projette l'ontologie, ce qui est, somme toute, une manière très sartrienne²⁹ de dire son rapport à la philosophie, et au-delà, celui de l'écrivain au temps de l'écriture elle-même :

Projection littéraire parfaitement en accord, d'ailleurs, avec l'existentialisme. Il est tout à fait caractéristique qu'une doctrine prétendant saisir l'existence et non pas théoriser sur elle, cherche à vivifier des

26A l'occasion d'un colloque : « Raymond Aron : genèse et actualité d'une pensée politique », qui s'est tenu à l'ENS-Paris, 25-26 nov. 2005.

27Ricardo Marín Ibáñez, *Libertad y compromiso en Sartre*, Valencia : Diputación Provincial de Valencia, 1959, p. 7.

28Ibid., p. 202-203.

29« L'écrivain ne prévoit ni ne conjecture : il projette ». Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris : Gallimard, 1970, p. 53.

théories en les incarnant dans des personnages ; ce qui était facilité, du reste, par le recours stylistique au monologue intérieur.³⁰

Une trentaine d'années plus tard, c'est en utilisant une méthodologie similaire, en prenant appui sur un passage du *Sursis*, que José Adolfo Arias Muñoz, dans *Jean-Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*, mettra un point final à une longue liste d'interprétations psychologisantes qui s'obstinaient à lire le plus souvent la théorie de l'intersubjectivité sartrienne exclusivement à la lumière des présupposés de ce que Merleau-Ponty avait appelé la « pensée objective ». À la même époque, Joaquín Maristany montrera dans *Ontología irreal de la imagen* que c'est l'imaginaire sartrien, dans sa provenance à la fois phénoménologique et littéraire, qui permet de faire de l'être-pour-autrui sartrien une catégorie aussi originaire que celle du pour-soi, et que, chez le premier Sartre, autrui est en fait ce qui vient toujours déjà médiatiser le rapport de la conscience au monde. A telle enseigne, écrira-t-il, qu'il est le véritable « médiateur qui paralyse le soi-disant spontanéisme de l'épopée sartrienne »³¹.

Conscience et raison vitale dans *Meditaciones del Quijote*.

L'ouvrage de 1955 constitue par ailleurs une introduction à la pensée de Ortega, pour elle-même, avec en arrière-plan, comme c'était déjà le cas à propos du « roman existentiel », le désir de faire ressortir ici et là la présence de thèses existentialistes avant la lettre chez Ortega. Le commentaire prend son point de départ dans l'essai inaugural de Ortega, tout en cherchant à expliciter et à fixer le sens de l'une de ses formules les plus connues :

Le premier livre de Ortega s'intitule *Meditaciones del Quijote*, et a été publié en 1914 – treize ans avant *Sein und Zeit*. C'est dans cet ouvrage que l'on trouve la formule *Je suis moi et ma circonstance* [*Yo soy yo y mi circunstancia*], qui peut valoir comme expression minimale du noyau dur de la philosophie de Ortega.³²

On en reprend les points les plus décisifs, parce que cela permet en même temps de dégager la philosophie de Ortega de toute adhérence existentialiste, et surtout sartrienne. Tel est en effet le triple geste que Marías essaie de réaliser. Premièrement, en finir avec l'idée que les formules les plus brillantes de Ortega n'abriteraient pas autre chose qu'« un contenu philosophique inexistant »³³, en le rapprochant de l'existentialisme en vogue sans pour autant le confondre avec lui. Cela pouvait, d'une part, présenter encore quelque danger en 1955, notamment s'il était effectivement démontré une accointance, ne serait-ce que philosophique, entre Ortega avec Sartre ; et, d'autre part, cela risquait de confirmer l'idée que l'œuvre, sans originalité propre, ne serait jamais qu'une pâle copie de *Être et temps* :

La primauté des découvertes ortéguiennes sur les magnifiques développements ultérieurs auxquels ont donné lieu ces mêmes découvertes – ou d'autres similaires – est indéniable et facile à vérifier. Mais c'est un fait étrange que, dans ce pays, ce soient précisément dans les cercles les plus hostiles à Heidegger que l'on cherche à disqualifier cette priorité pour l'attribuer à ce même Heidegger.³⁴

Mais laissons définitivement de côté les enjeux polémiques et stratégiques de l'affaire, pour essayer de retrouver les différentes articulations d'un texte qui est aussi une démonstration philosophique. Il s'agit dans un deuxième temps de revenir à une expérience primordiale pour retrouver ce que c'est, pour l'homme, que « l'être du monde », en dehors de tout présupposé métaphysique, matérialiste ou spiritualiste. Il faut revenir à une perception naïve du monde pour cesser de le concevoir sur le paradigme de la chose subsistante : « Quand nous ouvrirons-nous à la

³⁰Ricardo Marín Ibáñez, *Libertad y compromiso...*, op. cit., p. 156.

³¹Joaquín Maristany, *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Barcelona : Anthropos, 1987, p. 78.

³²Julián Marías, *Filosofía actual...*, op. cit, p. 258.

³³*Ibid.*, p. 259.

³⁴*Ibid.*, p. 258.

conviction que l'être définitif du monde n'est ni la matière ni l'âme, qu'il n'est aucune chose de déterminée [...] ? – interrogeait dans ce sens Ortega »³⁵. C'est encore à la faveur d'une expérience, où l'on retrouverait la composante narrative soulignée précédemment par Marías, qu'il sera possible de libérer l'être mondain des déterminations substantialistes qui nous en barrent l'accès immédiat. La « chose » qu'il s'agit d'appréhender est aussi concrète et banale que la « forêt » où évolue le promeneur, et dans laquelle Ortega remarque néanmoins un « halo de mystère » que « son nom conserve dans toutes les langues »³⁶. La forêt dans laquelle s'enfonce le promeneur a en effet ceci de particulier qu'elle n'est pas réductible pour lui à la somme des arbres qui la composent. Ces derniers en constituent une composante réelle mais, comme le rappelle Marías en s'appuyant sur Ortega – et qui plus est la sagesse des nations –, « l'arbre cache la forêt » et surtout, explique Ortega dans les *Meditaciones*, « la forêt se tient toujours un peu au-delà de l'endroit où nous nous tenons nous »³⁷. Ce qui est signifié ici, c'est que l'être du monde est dans une étroite dépendance avec le mien propre – que Ortega appelle le « moi » –, sans moi il n'y aurait pas de forêt en tant que telle, mais une simple collection de « chênes ou de frênes ». Et d'autre part, l'être du monde ou de la chose intramondaine ne surgit qu'à travers une mise en « perspective »³⁸, un point de vue qui se dessine autant à partir des choses que du sujet, ce qui interdit de faire des choses soit une simple réalité subjective³⁹, soit une simple réalité substantielle. C'est ce qui les définit, en dernière analyse, comme un possible. Marías cite directement le texte de Ortega :

Quel que soit le point de vue qu'on prenne sur elle, en toute rigueur la forêt est une *possibilité*. C'est un sentier dans lequel nous *pourrions* nous enfoncer, une source d'où *nous parvient* un murmure entouré de silence et que nous pourrions découvrir à quelques pas, ou le gazouillis des oiseaux au loin, posés sur des branches en dessous desquelles nous pourrions nous abriter. *La forêt est une somme de possibles qui, si on les réalisait, perdraient leur authentique valeur*. Ce qui de la forêt se tient immédiatement devant nous n'est qu'un prétexte pour que le reste en reste *caché et distant*.⁴⁰

La chose, comme dans la donation par profils husserlienne, cache toujours quelque chose d'elle, qui ne se découvre pas tant au plan de la perception que selon un rapport ustensile au fur et à mesure d'une possibilisation qui n'est ni en elle ni en moi, mais qui se donne dans une rencontre entre mes possibles et la « latence » propre à la chose elle-même :

L'invisibilité, le fait d'être caché n'est pas un caractère purement négatif, mais une qualité positive qui, en étant reversée à la chose, la transforme et fait d'elle une chose nouvelle. En un sens, il est absurde de dire que l'on voit la forêt. *La forêt est le latent [lo latente] en tant que tel*.⁴¹

A telle enseigne que ni les choses ni le moi ne sont des étants subsistants, et que je suis toujours aussi ce qui m'entoure, au même titre que ce qui fait entour ne peut se présenter comme tel que par rapport à moi. C'est

35Ibid., p. 259. On traduit le texte de Ortega à partir des citations qu'en donne Julián Marías dans *Filosofía actual y existencialismo en España*. Il s'agit pour l'essentiel d'extraits des *Meditaciones del Quijote* de 1914, on précise dans le cas contraire.

36Ibid., p. 264.

37Ibid.

38Ibid., p. 259.

39« A proprement parler, il n'y a de forêt que pour moi. Ce qui, au passage, ne conduit pas à la subjectiviser le moins du monde : la forêt est totalement *autre* que moi ; c'est quelque chose que je rencontre, mais elle est aussi *distincte* qu'*inséparable* de moi. » Julián Marías, *ibid.*, p. 265-266.

40Ibid., p. 264-265.

41Ibid., p. 265.

précisément cela que Ortega, conformément à son sens étymologique, appelle ma « circonstance », qui est la configuration particulière d'où surgit la vie elle-même. Marías précise, à l'occasion du commentaire des *Meditaciones*, comment il convient d'articuler les deux dimensions, générique et singulière, qui la caractérisaient déjà lorsqu'il s'était agi de définir le « roman existentiel ». Saisie à son plus haut degré d'indétermination, la vie « est un fluide indomptable qui ne laisse pas retenir, emprisonner ou récupérer, écrit Ortega »⁴². Mais en tant qu'elle relève d'une perspective sur le monde à travers des possibles qu'elle dispense, elle ne se laisse pas réduire à ses occurrences matérielles, et surtout biologiques. Dans sa réalisation singulière, comme vie individuelle, elle correspond à une forme de concrétion temporelle qui laisse sur les choses sa marque ou son « style »⁴³. Elle est encore, ajoute Marías, pure « activité qui se consume elle-même », ce qui revient à dire qu'elle est donc bien une forme de temporalisation, qui laisse sa trace sur les choses en devenir, de la même façon que « le vent, en soi imperceptible, se jette sur le corps mou des nuages pour les étirer et les tordre »⁴⁴. La vie en somme est autant une activité pure et informe qu'une tendance à l'individuation dans des vies singulières, c'est-à-dire, en dernière analyse, qu'elle est aussi circonstancielle, au sens où l'on avait défini ce terme précédemment, comme ce à travers quoi un moi est en prise avec des choses. C'est ce que Marías commente ainsi :

La vie ressemble à un *se faire* [un *hacerse*], comme quelque chose qui n'est pas une chose, mais pure activité, mais qui ne se fait néanmoins qu'auprès des choses, et qui, à travers elles, *se réalise*, se transforme en une vie déjà faite, *chosifiée* (res = cosa). En une vie au passé, qui n'est plus la vie présente qui vit maintenant. C'est pourquoi Ortega écrit : « Aussi la vie, chaque vie, laisse-t-elle sur les choses le trait de son élan particulier, le profil de son activité [*afán*], en un mot, son style ».⁴⁵

Or, s'il y a une rationalité qui doit pouvoir se dégager de cette réalisation particulière de la vie, celle-ci doit aussi en reprendre les caractères généraux : une perspective, un point de vue dans le monde où le moi est engagé, à l'horizon duquel apparaissent autant de possibles dont la réalisation est la vie elle-même en train de se faire. C'est ce que Ortega appellera lui-même la « raison vitale » dans *El tema de nuestro tiempo*, publié en 1923 :

La doctrine du point de vue exige que la perspective vitale soit articulée à l'intérieur d'un système dont ce dernier précisément émane [...] La raison pure doit être remplacée par une raison vitale, au sein de laquelle la première trouverait sa place en acquérant mobilité et force de transformation.⁴⁶

Ce programme de fondation d'une rationalité vitale, et plus tard historique, est certainement ce qui creuse un fossé quasi infranchissable entre la philosophie ortéguienne et des ontologies d'inspiration existentielle. Sans compter que le fond vitaliste qui l'anime, qui rappelle parfois, sous ses espèces les plus générales, « la fluidité universelle »⁴⁷ dont parle Hegel lorsqu'il évoque la vie dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, y trouverait difficilement sa place. Il n'en demeure pas moins vrai que la formule⁴⁸ des *Meditaciones*, tel que le sens en est explicité par Marías, peut en effet donner à penser qu'elle est un prélude à ce qui sera de Heidegger à Sartre, en passant par Merleau-Ponty, la notion si décisive de l'« être-au-monde ». Les motifs de l'ustensilité, la saisie d'un

42Ibid., p. 227.

43Ibid., p. 269.

44Ibid., p. 268.

45Ibid., p. 268-269.

46Ibid., p. 274.

47Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris : Aubier, 1991, p. 145.

48« Je suis moi et ma circonstance, or si je ne la sauve pas elle, je ne me sauve pas moi non plus. », José Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, op. cit., p. 77.

rapport au monde au plan de la quotidienneté moyenne, comme être-préoccupé⁴⁹ – dirait Heidegger –, ou la subordination assez systématique de l'être au faire selon un régime futurisant ne sont pas sans rappeler, notamment sur ce dernier point, certains passages de *L'Existentialisme est un humanisme*, ou même de *L'Être et le Néant* dans ses formulations les plus volontaristes. On retrouverait dans *Ideas y creencias*⁵⁰ des développements sur la liberté où elle se définit selon les termes d'un déséquilibre et d'un manque d'identité à soi constitutifs (Sartre parlera de conscience « métastable » dans *L'Être et le Néant*), qui indiquent à la fois sa facticité et la nécessité d'un choix qui se retourne en responsabilité. Cela dit, il est bien plus probable – pour des raisons de chronologie évidentes – que le passage que l'on cite un peu plus bas corresponde à une réinterprétation libre de Ortega à partir des sections § 9 et § 29 de *Être et temps* ; le terme de « facticité » apparaissant chez Heidegger dans la section § 29 en liaison avec l'être-jeté qu'il distingue de la factualité brute des choses⁵¹. Mais certaines formulations sont indéniablement « sartriennes » avant l'heure :

Le *factum* de l'existence est à la fois un *faciendum* et une tâche, un devant-être-fait et ce qu'il y a à faire. [...] Nous sommes liberté en un sens terrible. Parce qu'il ne s'agit du fait que puissions ou non être libres, mais que nous devons l'être, nécessairement. Être libre veut dire manquer [*carecer*] d'identité constitutive [...]. La seule chose qu'il y a d'être fixe et de stable dans l'être libre, c'est son instabilité constitutive. [...] L'être de l'homme consiste dans un non-être, dans le manque [*falta*] comme trou d'être.⁵²

Si l'on revient plus précisément au texte de Marías pour examiner ses conclusions, il faut bien admettre qu'il se termine de manière un peu brutale. Après Sartre, c'est Heidegger et Husserl qui sont finalement éconduits en quelque sorte, renvoyés à l'irrationalisme qui caractériserait de la même façon, d'après Marías, l'existentialisme et la phénoménologie, cette dernière se trouvant réduite à sa fonction « purement descriptive »⁵³. A la suite de quoi, le plaidoyer en faveur de Ortega trouve son point d'orgue dans la célébration d'une rationalité inédite, vitale, en laissant l'impression d'une fin quelque peu attendue. Mais ce que laisse dans l'ombre Marías, en même temps qu'il met sur la voie à travers une brève allusion à Husserl, c'est l'incompatibilité la plus foncière qu'il y a entre Sartre et Ortega. Elle se joue certainement, au départ, sur le terrain de la phénoménologie, mais dans une réinterprétation très divergente de l'héritage husserlien. Sans reprendre tout le détail de la discussion de Sartre avec Husserl en 1936, dans *La Transcendance de l'Ego*, on peut en rappeler la visée et le résultat principal : rejeter l'Ego transcendantal de Husserl (Sartre rejoue en quelque sorte les *Recherches logiques* contre les *Idées directrices*), en conférant au Moi un statut de transcendant psychique.

Mais ce qui résiste au geste radical de Sartre d'évidement du sujet, c'est très exactement la conscience, réduite en quelque sorte à sa plus simple expression : conscience d'elle-même (irréfléchie) par le simple fait d'être conscience

49« Vivre c'est, de fait, être en rapport avec [*tratar con*] le monde, s'adresser à lui, y agir, s'en occuper ». Julián Marías, *Filosofía actual...*, *op. cit.*, p. 207.

50José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid : Alianza, 1999. Les citations que nous empruntons à cet ouvrage correspondent au texte d'un cours, daté de 1934-1935, que Ortega donnait alors à la Faculté de Lettres de Buenos Aires. L'ouvrage, initialement publié chez Losada en 1940, a été ensuite traduit assez rapidement en français en 1945.

51« L'expression être-jeté doit suggérer la *facticité de la remise*. Le “qu'il est et a à être” ouvert dans l'affection du *Dasein* n'est pas ce “que” qui exprime de manière ontologico-catégoriale la factualité propre à l'être-sous-la-main ». Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris : Authentica (édition hors commerce), p. 135.

52Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, *op. cit.*, p. 76-80. Nous traduisons.

53Julián Marías, *Filosofía actual...*, *op. cit.*, p. 250.

de quelque chose⁵⁴. Quelles que soient les inflexions que Sartre y apportera par la suite, *L'Être et le Néant* est redevable de ces prémices phénoménologiques, parce que la conscience, rebaptisée en « pour-soi », n'en reste pas moins l'héritière de ce champ transcendantal purifié de 1936, à titre de condition de dévoilement du monde phénoménal.

En un sens, Ortega accomplira un geste tout aussi radical, à partir d'une objection qu'il adresse à Husserl, et qu'il a exposée à Fink « alors qu'il était de passage à Fribourg »⁵⁵, raconte-il dans une note de bas de page de *La idea de principio en Leibniz*. Ce qu'il y met en question d'abord, c'est la méthode de l'*epochè* en tant qu'elle est, selon lui, contradictoire en elle-même, mais aussi avec l'idée de conscience. Ortega interprète l'*epochè* comme un regard en surplomb de la conscience réflexive sur un vécu de conscience, où la première vise le second « sans l'accompagner dans ses positions [*Setzungen*] »⁵⁶. Or, demander à la conscience de suspendre son « caractère positionnel [*ponencialidad*] »⁵⁷, c'est précisément lui ôter ce qu'elle a de plus constitutif, lui ôter le fait même d'être conscience comme conscience de quelque chose. Parallèlement, poursuit Ortega, la méthode réductive revient à conférer une sorte de supériorité ontologique, un « caractère d'être absolu »⁵⁸, à la conscience réflexive sur la « conscience primaire et réfléchie »⁵⁹, puisqu'elle est la titulaire de l'opération de mise entre parenthèses. Ce n'est pas recevable puisque, en tant que consciences primaire et réflexive, elles « sont conscience » toutes les deux, et de ce point de vue l'une ne saurait « invalider l'autre » : « L'hallucination et la perception, écrit dans ce sens Ortega, ont en elles-mêmes des droits identiques »⁶⁰. Il faut en tirer toutes les conséquences, et admettre que la « description du phénomène "conscience de..." n'est pas purement descriptive, mais relève d'une hypothèse »⁶¹. De sorte qu'avec la conscience, « Husserl revient à Descartes », conclut Ortega. Or c'est à ses *Meditaciones* de 1914 qu'il conviendrait plutôt de revenir, dans lesquelles il énonçait déjà « la plus grosse énormité que l'on pouvait dire en philosophie entre 1900 et 1925 » ; à savoir que :

Il n'y a pas de conscience comme forme primaire de rapport entre ce qu'on appelle un « sujet » et ses « objets ». Ce qu'il y a, en revanche, c'est l'homme étant aux choses [*siendo a las cosas*], et les choses à l'homme, c'est-à-dire le vivre humain. La jeunesse de Montmartre, qui aujourd'hui joue de la guitare « existentialiste » rien qu'à l'oreille, ignore tout de cela, de ce qui est le préalable indispensable à qui veut s'aventurer dans la haute mer de la métaphysique.⁶²

Et il conclura au même endroit que, en dernière analyse et conséquemment, « c'est dans l'événement *vie* que toute

54« Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience. [...] Le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant* ». Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (1936), Paris : Vrin, 1996, p. 23-24.

55José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz* (1947), Madrid : Alianza, 1992, p. 129. Nous traduisons toutes les citations extraites de cet ouvrage.

56*Ibid.*

57*Ibid.*

58*Ibid.*

59*Ibid.*

60*Ibid.*

61*Ibid.*

62*Ibid.*

réalité est donnée à chacun, comme sa présence, son annonce ou son symptôme »⁶³.

ABELLÁN, José Luis, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid : Espasa-Calpe, 1978, 222 p.

ARIAS MUÑOZ, José Adolfo, *Jean-Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Madrid : Cincel, 1987, 213 p.

HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris : Aubier, 1991, 565 p.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Paris : Authentica (édition hors commerce), 1985, 323 p.

IDT, Geneviève, « L'émergence du phénomène Sartre », in : Ingrid Galster (dir.), *La naissance du « phénomène Sartre »*. *Raisons d'un succès 1938-1945*, Paris : Seuil, 2001, 365 p.

MARÍAS, Julián, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid : Revista de Occidente, 1955, 376 p.

MARÍN IBÁÑEZ, Ricardo, *Libertad y compromiso en Sartre*, Valencia : Diputación Provincial, 1959, 226 p.

MARISTANY, Joaquín, *Sartre. El círculo imaginario : ontología irreal de la imagen*, Barcelona: Anthropos, 1987, 338 p.

ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote* (1914), Edición de Julián Marías, Madrid : Cátedra, 1995, 247 p.

—————, *Ideas y creencias* (1940), Madrid : Alianza, 1999, 197 p.

—————, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), Madrid : Alianza, 1979, 378 p.

SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendance de l'Ego* (1936), Paris : Vrin, 1996, 134 p.

—————, *La Nausée* (1938), Paris : Gallimard, 1995, 250 p.

—————, *Qu'est-ce que la littérature ?* (1948), Paris : Gallimard, 1970, 374 p.

—————, *Lettres au Castor et à quelques autres* (1940-1963), tome II, Paris : Gallimard, 1983, 372 p.

⁶³*Ibid.*, p. 128.