

SARTRE

UN INTELLECTUEL EN LIBERTÉ



« Ce que j'aime en ma folie, c'est qu'elle m'a protégé, du premier jour, contre les séductions de « l'élite » : jamais je ne me suis cru l'heureux propriétaire d'un « talent » : ma seule affaire était de me sauver – rien dans les mains, rien dans les poches – par le travail et la foi. Du coup ma pure option ne m'élevait au-dessus de personne : sans équipement, sans outillage je me suis mis tout entier à l'oeuvre pour me sauver tout entier. Si je range l'impossible Salut au magasin des accessoires, que reste t-il ?

*Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui. » **Les Mots.***

**Jean-Louis CHEVREAU – Conférences de l' institut municipal
mars avril 2008**

PREAMBULE

Sartre est sans aucun doute un philosophe, un penseur et un grand écrivain, mais c'est aussi un intellectuel, au sens originel du mot, qui traversa son siècle avec force et engagement. Il est de bon ton aujourd'hui de pointer ses « erreurs » politiques, de mépriser ses œuvres littéraires, de dévaluer sa pensée philosophique, bref de le déclasser en le rejetant dans les oubliettes de l'histoire. Mais n'est-ce pas, parce qu'aujourd'hui, les intellectuels sont, non seulement en voie de disparition, mais semblent fort éloignés de ces combats pour l'homme, pour sa libération, que Sartre a menés tambour battant, avec une plume acérée comme une épée ? N'est-il pas temps d'en revenir à ce qu'il a écrit, de redécouvrir dans cette foisonnante création littéraire et philosophique, ce qui, confronté à sa vie, restera pour nous, le témoignage d'une œuvre exemplaire, et d'un homme totalement engagé contre tous les totalitarismes ? Sartre est aujourd'hui encore, le maître que nous pouvons suivre pour nous guider sur les chemins de la liberté.

Lectures conseillées :

« La Nausée », « Les mots », « Baudelaire », « Huis Clos », « Les Mouches », « Les mains sales », « Les Séquestrés d'Altona », « Le diable et le Bon Dieu », « Réflexions sur la question juive », « L'existentialisme est un humanisme », « L'Être et le Néant » (Troisième partie), les « Situations », « Questions de méthode », et de : Annie Cohen-Solal, une biographie de Sartre : « Sartre 1905-1980 ». Pour se rendre compte de la créativité de la pensée de Sartre, nous pouvons lire « L'espoir maintenant », des entretiens que Sartre a avec Benny Lévy en 1980, un an avant sa mort. Il faut rendre hommage aussi aux écrits de Simone de Beauvoir. Dans « La force des choses », elle fait souvent références à sa vie partagée avec Sartre. L'on peut lire ses entretiens avec Sartre, précédés de cet émouvant texte sur les

derniers jours de Sartre : « La cérémonie des adieux ». Son essai : « Pour une morale de l'ambiguïté » forme aussi une bonne interprétation de la pensée de Sartre. Parmi l'immensité des commentaires publiés sur Sartre, je retiendrai le numéro de Septembre-Octobre 2005 des « Temps modernes » ; un numéro spécial de la revue « L'histoire », titre : « Sartre portrait sans tabou ». Très abordable et très éclairant, le « Sartre » de Francis Janson, qui fut un de ses amis, dans la collection « Ecrivains de toujours » au Seuil. Je cite aussi le livre de Bernard-Henri Lévy : « Le siècle de Sartre », assez ouvert dans ses perspectives (soulignant l'aspect toujours créatif de sa pensée, voir même un deuxième Sartre se profilant dans ses entretiens avec Benny Lévy), et reconnaissant à l'oeuvre son positif héritage. Le prof de philo de la Fac de Médecine d'Angers, Jean-Marc Mouillie, a publié au PUF un « Sartre, conscience, ego et psychè », une courte et très éclairante analyse sur ce qu'il faut entendre par une philosophie de la liberté. Dans une petite collection « Pleins feux », deux tout petits textes très clairs, l'un d'Etienne Naveau « L'enfer c'est les autres », et l'autre de Pierre-Yves Bourdil « L'homme est une passion inutile » ; deux analyses sur des thèses de Sartre et pour en montrer la pertinence actuelle. Peut-être aurons-nous le temps de projeter quelques séquences du film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat : « Sartre par lui-même », édité en vidéo 2 DVD chez Editions Montparnasse.

PLAN :

- L'engagement de l'intellectuel (parcours biographique **1^{ière}** partie).
- Une philosophie de la liberté et de l'existence (les grandes œuvres : **2^{ième}** et **3^{ième}** partie).
- La critique constructive de la psychanalyse (comment puis-je penser et changer mon destin personnel ?). Histoire et morale (Comment l'homme est-il responsable de l'action des autres hommes ? **4^{ième}** partie).
- L'amour de la littérature et des arts : la générosité du créateur. **5^{ième}** partie.
- Conclusion. Une vie réfléchie pour les autres : de l'usage contemporain de Sartre mort. **6^{ième}** partie.

Avants propos :

Pourquoi ai-je décidé de vous parler de Sartre ? A une époque de ma jeunesse, disons l'adolescence, au moment où l'on cherche à affûter son esprit critique, à lancer des flèches, dans les cibles pesantes de lieux communs et de valeurs bien pensantes, Sartre est arrivé à point nommé.

Trois événements ont particulièrement éveillé mon esprit : la lecture de « la Nausée », les positions anticolonialistes de Sartre et des « Temps Modernes », et enfin son théâtre.

A 15 ans, on est très sensible aux conceptions métaphysiques et psychologiques hors normes, surtout, si comme moi, on n'est pas embarrassé par le poids du religieux, si l'esprit voltairien a déjà préparé le terrain. « La Nausée » éveillait en moi quelque chose qu'aucun autre livre n'avait su m'apporter (j'avais encore peu lu), à l'exception de « L'étranger » de Camus. Ce livre me dévoilait un ailleurs insoupçonné : L'esprit provincial et bourgeois totalement retourné par un homme étrange, Roquentin, voyageur de passage, sans billet, sans posture ni position sociale, pour tout dire un homme libre.

Je pense avoir été séduit par son œuvre, parce que Sartre a représenté cet intellectuel nourri d'une tradition philosophique classique, mais qui s'ouvre à un autre langage, celui de la fiction ou de l'essai. C'est là une grande tradition française que l'on rencontre chez Montaigne, Rousseau ou Voltaire. Alain Renaut n'hésite pas à intituler un ouvrage sur Sartre : « Sartre, le dernier philosophe ». Il fut de fait le dernier à avoir eu l'ambition de comprendre l'homme (« j'ai la passion de comprendre les hommes »), et de le saisir dans sa totalité, psychologique et historique.

L'anticolonialisme de Sartre m'a également séduit, puisque pour moi, rien ne me semblait plus odieux que l'attitude colonialiste et raciste. Les articles des « Temps modernes », revue dirigée par Sartre et Simone de Beauvoir, la préface de Sartre pour « les damnés de la terre » de Franz Fanon, et ses positions publiques contre la guerre et la torture en Algérie, sont venus nourrir ma conscience politique. Pendant la guerre d'Algérie, les Temps Modernes ont pris des positions critiques radicales contre cette guerre coloniale (voir l'article des TM d'avril 56 dans « Situations 5 : « Le colonialisme est un système », ainsi que : « Vous êtes formidables ») ; il y a eu le « manifeste

des 121 », à l'automne 1960, puis le réseau Jeanson, prof de philo et ami de Sartre et de Simone de Beauvoir. Ce réseau que Sartre couvrait de sa notoriété, travaillait de concert avec la résistance algérienne. Il y eu également le célèbre Tribunal Russel, début des années 60 (nov.66), co-dirigé avec Sartre, pour condamner la guerre et les atrocités commises par les USA au Vietnam. Comme je n'étais pas communiste, (mes voyages dans les pays de l'est, de l'autre côté du mur, m'avaient définitivement vacciné contre la bureaucratie communiste et l'esprit dogmatique du Parti). La position politique sartrienne (dont nous reparlerons) me convenait parfaitement, même si je dois le reconnaître aujourd'hui, elle restait encore pour moi, très superficielle et idéalisée (en un certain sens, je situais Sartre du côté d'un humanisme libertaire, nourri, mais de manière critique, de la philosophie de Marx). Enfin, Sartre et Simone de Beauvoir furent des voyageurs, particulièrement intéressants au début de leur carrière, avant leur grande notoriété. La lecture des textes de Simone de Beauvoir, « la force des choses » ou « la force de l'âge », sont très instructifs sur leur manière de voyager, souvent avec peu d'argent, avant la guerre, en Espagne, en Italie, en Grèce ou au Maroc, puis aux Etats Unis, après la guerre comme journaliste. Cette manière de voyager je la partageais aussi, depuis mes années d'étudiant, et la partage encore, avec, il est vrai un peu plus de moyens. Il y a un texte (posthume), très intéressant, publié en 1991, « La reine Albemarle ou le dernier touriste ». C'est peut-être dans ces sources subjectives du voyageur amoureux de l'Italie, et Venise particulièrement, que l'on peut sentir ses expériences et sa recherche philosophique.

Enfin, son théâtre m'avait bouleversé, comme le sont encore nos adolescents aujourd'hui, avec une pièce comme le « Huis clos ». Dans mes classes, j'ai souvent travaillé sur des pièces de Sartre, très éveillantes pour mieux intérioriser ses thèses philosophiques. Avec le théâtre universitaire, je me souviens de la pièce « Les mouches », ou celle des « Mains sales », et du débat intense qu'elle provoqua parmi les étudiants : la violence politique et révolutionnaire ou le problème de l'engagement des masses, comme l'on disait dans ces années. En fait, ce chemin croisé littérature et philosophie m'a toujours convenu. Je vois dans les romans et les pièces de théâtre de Sartre,

dit de « situation », de véritables expériences phénoménologiques capables de dévoiler ce que le seul travail du concept ne saurait totalement rendre.

Annie Cohen-Solal, fait figurer dans sa biographie de Sartre, un chapitre intitulé : « chef spirituel pour mille jeunes gens ». Il s'agit de ceux qui avaient 20 ans en 1944 ; mais, je pense qu'il fut aussi un maître que l'on pouvait suivre dans les années 60 et 70. Evidemment, Sartre fut l'intellectuel engagé de « Mai 68 », et étudiant pris dans le tourbillon des événements comme l'on disait, j'ai suivi avec passion les engagements de Sartre.

Pour en finir avec cet avant-propos, je voulais simplement vous dire, comme à chaque fois ou j'ai choisi mon sujet d'entretiens avec vous, que repenser devant vous à ce grand philosophe contemporain que fut Sartre, c'est aussi repenser à ce que je lui dois, et pour dire comme il le dit, dans la préface de « L'Idiot de la famille » (son étude de Flaubert), « un minimum d'empathie est requis, comme condition de toute compréhension ».

INTRODUCTION

Notre **première** séance sera consacrée à l'engagement de cet intellectuel, au sens même qu'il faut donner à cette idée d'engagement, concept très important pour la pensée de Sartre. Pour ce faire, c'est un parcours biographique que nous allons suivre. Il me semble important de souligner, chez Sartre particulièrement, le lien entre les chemins suivis dans son existence même et ses parcours intellectuels. Il y a plusieurs Sartre, qui correspondent à différents moments de sa vie. Nous verrons se dégager, un projet d'existence, un fil conducteur qui de l'enfance (nous ferons référence bien évidemment à son chef d'œuvre littéraire : « Les mots »), jusqu'à la fin de sa vie en 1980, ce fil conducteur nous éclairera sur le choix qu'il fit de l'écriture, sous des formes littéraires variées, romans, nouvelles, pièces de théâtre, et essais philosophiques.

C'est aussi dans sa vie que nous irons chercher les différentes orientations de ses recherches philosophiques, depuis sa découverte de la phénoménologie, jusqu'à ses dernières études « morale et politique ».

Nos **deuxième** et **troisième** rencontres seront consacrées aux thèses principales de sa philosophie. La philosophie sartrienne s'inscrit dans la tradition de la philosophie moderne, depuis Descartes, à savoir : une philosophie du sujet. Cependant nous aurons à nous demander quelle est l'originalité de sa pensée ?

Nous verrons que Sartre est sans aucun doute le philosophe de la liberté.

Michel Tournier rapporte dans « Le vent Paraclet », la chose suivante, lors de la parution de « L'Être et le Néant » : « Un jour de l'automne 1943, un livre tomba sur nos tables, tel un météore : L'Être et le Néant » de Jean-Paul Sartre. Il y eut un moment de stupeur, puis une longue rumination. L'œuvre était massive, hirsute, débordante d'une force irrésistible, pleine de subtilités exquises, encyclopédique, superbement technique, traversée de bout en bout par une intuition d'une simplicité diamantine. Déjà les clameurs de la racaille antiphilosophique commençaient à s'élever dans la presse. Aucun doute n'était permis : un système nous était donné ».

Cette intuition diamantine, comme le dit Tournier, c'est la liberté. Sartre est le philosophe de la liberté. Non seulement le philosophe, mais aussi, comme nous le verrons, le combattant de la liberté. Pour comprendre cette philosophie de la liberté il nous faudra analyser cette métaphysique du sujet, si particulière, puisqu'elle refuse toute position originnaire d'un moi. La conscience devenant l'existence absolue, elle-même totalement inconditionnée, qui ne dépend de rien. Puis nous verrons en quoi cette liberté est angoisse et comment la conscience peut vouloir la fuir dans la mauvaise foi. Nous prendrons appui dans « L'Être et le Néant », sur des exemples remarquables, par l'analyse claire qu'ils développent. Pour bien comprendre cette thèse de la mauvaise foi de la conscience, il nous faudra en passer en premier lieu, par l'analyse freudienne des rapports du conscient et de l'inconscient, puisque Sartre va nier

l'existence même de cet inconscient, lequel n'étant pour lui que l'alibi de la conscience de mauvaise foi.

Enfin, nous mettrons en valeur une des pièces principales de son système, à savoir, les belles analyses de la notion d'autrui. Nous illustrerons ses analyses à l'aide de ses pièces de théâtre, dont le célèbre « Huis clos », ou « Les Mouches », pièce qui nous guidera vers ce caractère tragique de la liberté.

Nous préparerons ainsi notre **quatrième** rencontre du jeudi soir. Lors de cette séance, nous aborderons la philosophie morale de Sartre, à partir de la question fondamentale : comment les hommes sont-ils responsables de l'action des autres hommes ? Nous intitulerons cette quatrième partie : **Pour une morale de la liberté.**

Notre **cinquième** jeudi sera consacré à l'amour que Sartre a éprouvé pour la littérature et les arts. Nous nous interrogerons sur sa position concernant la littérature, faisant référence à son ouvrage : « Qu'est ce que la littérature ? », ou à d'autres articles dans les « Situations ». Je développerai un exemple que j'aime beaucoup, concernant l'analyse que Sartre fait du Tintoret et de son oeuvre, et en prenant appui sur quelques reproductions.

La **dernière séance**, la **sixième**, en guise de conclusion, portera sur la pérennité de l'oeuvre de ce philosophe, et nous nous demanderons en quoi nous pouvons faire aujourd'hui un usage de sa pensée. Vous connaissez la formule paradoxale : « Il vaut mieux avoir tort avec Sartre, que raison avec Raymond Aron ». Nous verrons que Sartre ne s'est pas toujours trompé, même si certains combats aujourd'hui, peuvent apparaître discutables. Quand je pense à des livres très forts comme les « Réflexions sur la question juive », ses textes de dénonciation du colonialisme et de la guerre d'Algérie, ou à ses derniers entretiens avec Benny Lévy en 1980, « L'espoir maintenant », je ne peux penser qu'à l'intelligence brillante et à la générosité de Sartre, à une époque où peu d'intellectuels combattaient l'anti-sémitisme ou le colonialisme. De fait, cet homme a traversé son siècle en homme libre, avec cette « passion de comprendre les hommes », en sachant qu'il est illusoire de croire avoir compris. La liberté n'est-elle pas d'abord dans cet échappement à nous-mêmes ? Et ne peut-on pas reconnaître que la liberté se dérobe à toute intelligibilité, qu'elle n'est qu'ouverture de sens ? Nous comprendrons d'autant

mieux cette passion créatrice, jusqu'à la fin de sa vie, où Sartre esquisse, avec son ami et secrétaire Benny Lévy, les nouvelles orientations de sa pensée.

L'engagement de l'intellectuel



A la fin de l'occupation, le 16 juin 1944, répétition du « désir attrapé par la queue » de Picasso, chez le peintre, à Paris. Sartre est assis à côté de Camus et de Michel Leiris. Beauvoir est debout.

Dans les « Carnets de la drôle de guerre », écrits en 39-40 et publiés en 1995, Sartre écrit la chose suivante : « Je ne suis à l'aise que dans la liberté, échappant aux objets, échappant à moi-même... Je suis un vrai néant ivre d'orgueil et translucide... Aussi est -ce le monde que je veux posséder. »

L'axe de toute sa pensée comme de sa vie se trouve dans ces lignes, et que nous allons dévoiler, en commençant par le début, à savoir : sa jeunesse, superbement explorée, dans son chef d'œuvre littéraire : « Les mots », paru en 1963.

Il est difficile de commenter ce texte. Annie Cohen-Solal, dit à propos du livre : « C'était une auto analyse, agencée par un orfèvre qui aurait truqué ses outils ». Cependant, nous pouvons déceler le projet le plus important de sa vie : devenir écrivain. Tout va commencer par la mort de son père, très jeune, (à deux ans) et ainsi devenir, en un certain sens, l'enfant-roi élevé par Anne-Marie, vingt-quatre ans, une mère-sœur, comme il le dira, et par son grand père, Charles Schweitzer (Le DR Louis Schweitzer est son oncle). La famille Schweitzer était le prototype de la famille bourgeoise, protestante, sûre de ses

valeurs de travail, de cultures, arts lettres et sciences, dans une perspective très républicaine, confiante dans l'idée de progrès, et fière de son élitisme méritocratique. Il fut en quelque sorte l'enfant unique de son grand père et de sa fille, et cela jusqu'à l'âge de dix ans, avant le remariage de sa mère. Poulou, comme l'appelle sa mère, enfant prodige, sera instruit, initié dans les rayons de la bibliothèque de son grand père. Lire fut sa grande préoccupation, et on s'étonne qu'il ai pu, presque jusqu'à la fin de sa vie, où il perdit la vue, dévorer une quantité si incroyable de livres. J'ai toujours imaginé un portrait de Sartre par ce peintre de la renaissance, Archimboldo : Sartre, l'homme livre. Il écrit dans « Les Mots » : « J'ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute au milieu des livres. Dans le bureau de mon grand père, il y en avait partout... ». Puis vint le désir de devenir écrivain, afin d'égaliser les héros de son enfance, comme Nick Carter ou comme le chevalier de Pardaillan. « Pardaillan, c'était mon maître : cent fois, pour l'imiter, superbement campé sur mes jambes de coq, j'ai giflé Henri III et Louis XIII. » Par conséquent, pour cet enfant, devenir écrivain, c'était pour lui la seule possibilité, de combattre sa solitude, les persécutions de ses camarades, ses échecs auprès des filles, et en quelque sorte, devenir un chevalier blanc, redresseur de torts et d'injustices. Ce sont les sentiments de tous les échecs de son adolescence qui vont lui servir d'aiguillons et entre douze et quinze ans à écrire ses premiers textes. Enfance difficile, puisqu'elle fit naître deux ruptures : la première avec l'enfant-roi, détrôné par son beau-père, puis la deuxième, l'adolescent découvrant sa laideur (son strabisme), comme il l'écrit dans « les Mots » : « Je raconterai plus tard quels acides ont rongé les transparences déformantes qui m'enveloppaient, quand et comment j'ai fait l'apprentissage de la violence, découvert ma laideur, qui fut pendant longtemps mon principe négatif, la chaux vive où l'enfant merveilleux s'est dissous... », et l'échec de ses désirs de séduction. Sartre écrira dans « Les Mots » : « Et puis le lecteur aura compris que je déteste mon enfance et tout ce qui en survit ». Sartre va abandonner toute sentimentalité et même tout sentiment, et ces ruptures marqueront toute sa vie. Jean Cau, qui fut son secrétaire, dira : « Il n'a aucune sensibilité. Pas l'ombre d'une. Pas une once. Il en est, par une sorte d'hypertrophie intellectuelle ou de je ne sais quoi, complètement récuré. Cet homme qui vous

paraît si avenant, si simple, si généreux d'idées lorsqu'on a réussi à accéder jusqu'à lui, a banni de sa vie toute sensibilité et sentimentalité apparente, toute affectivité abandonnée ».

Puis, il fut interne au lycée Henri IV où il fit la connaissance de Nizan, qui eût une grande influence sur lui, et enfin la Khâgne du Lycée Louis-le-Grand. En 1924, Sartre rentre dans la troupe de l'élite de la nation, comme le Directeur le disait à cette époque, c'est-à-dire l'Ecole Normale Supérieure. Il va développer pendant ses années d'étude, une incroyable capacité de lecture, environ trois cents ouvrages par an, Platon, Schopenhauer, Kant, et Spinoza, Chrétien de Troyes et Mallarmé, Nerval et Cervantès, Aristote, Bergson, Shakespeare et Tolstoï, Maine de Biran, Erasme et Giraudoux, Sénèque et Cicéron. Dans la même année 1926 en plus de ses lectures, il écrivit dans la foulée, chansons, poèmes, nouvelles, romans, des essais littéraires, des essais philosophiques. Ses camarades reconnaîtront en lui : « l'homme à la fameuse puissance de travail », et d'une très grande rigueur intellectuelle. Pourtant, dans ce lieu prestigieux, Sartre et Nizan furent les plus terribles organisateurs de canulars, et particulièrement de « revues », où le directeur en faisait les frais. Si je cite cette anecdote, c'est pour souligner non seulement le caractère boute-en-train, ou provocateur de Sartre, contrairement à cette image d'intellectuel rigide qu'on lui colle, c'est aussi pour souligner un trait anti-conformiste, irrespectueux, anti-bourgeois, qu'il le caractérisera, en réaction avec son milieu d'origine. Le directeur de cette institution, n'était-il pas à l'image de son grand-père ? Sartre s'est toujours défini comme le traître à sa classe d'origine. Annie Cohen-Solal, écrira : « Ni l'âge, ni les succès, ni les honneurs, rien ne viendra jamais à bout de l'humeur irrévérencieuse que Sartre secrète en lui comme un antidote ». Ce petit bonhomme d'un mètre cinquante-sept s'était constitué une solide musculature et une solide réputation de boxeur ou de lutteur à main plate. Il y a du batailleur chez Sartre, jusque dans ses écrits et particulièrement ses pamphlets qui font mal. A la publication d'un article de Sartre sur lui, François Mauriac reconnu qu'il fût comme sonné et qu'il mit longtemps avant de s'en remettre. Raymond Aron fut également son condisciple à l'EN, mais tout à l'opposé de Sartre. Aron fut très jeune engagé dans les combats politiques de son temps, manifestant dans les rues et

combattant les étudiants de l'Action française. Sartre ne fut que très tardivement engagé dans l'action politique. Annie Cohen-Solal écrit : « Sartre, pour sa part, ne connu, durant les années de ses vingt ans, ni le romantisme révolté de son ami Nizan, ni la réflexion réaliste de son ami Aron. Spontanément anarchisant, Sartre ne s'intéressa ni aux partis politiques institutionnels, ni aux débats parlementaires. Ne manifesta pas dans les rues, ne lut pas les journaux, ne s'enflamma pour aucune cause, ne perdit aucune illusion, puisqu'il n'en n'avait pas(...). Ces quatre années d'Ecole normale, qu'il se rappellera plus tard comme « quatre années de bonheur », il les mit à profit, pour sa part, dans un long travail d'auto-analyse ».

Je passerai rapidement sur ses années de professeur de 1931 à 1945, (moins les années de guerre de 39 à 41), dans lesquelles il écrivit, ce qui sera publié à titre posthume : « Les carnets de la drôle de guerre » ; remarquables écrits où se dessine toute l'œuvre à venir. Pour faire vite : Je trouve assez juste la formule extraite d'un entretien de Sartre en 1973, : « Un écrivain qui résistait et non pas un résistant qui écrivait ». Sartre ne fut pas un résistant, comme le fut le philosophe Jean Cavaillès, mort en déportation, ou comme le poète René Char, appelé le Capitaine Alexandre dans le maquis. Il apporta à quelques revues et journaux clandestins sa contribution anonyme. Dans les années 40, Sartre ce n'est pas Malraux. Pendant cette période de l'occupation, Sartre, fut un professeur remarquable, en cela qu'il fut toujours très proche de ses élèves. C'était un peu le prof-copain, s'ouvrant à ses élèves sur tous les plans intellectuels, cinéma, littérature, et philo, dans d'interminables discussions, finissant parfois devant un demi au café. Il protégea le petit juif Robert Misrahi, futur universitaire, lui payant même ses années de préparation à l'agrégation. Dans « Situations 3 » Sartre écrit dans une formule paradoxale, forme dans laquelle excelle sa pensée, « Nous n'avons jamais été aussi libres que sous l'occupation allemande (...) ; Puisqu'une police toute puissante cherchait à nous contraindre au silence, chaque parole devenait précieuse comme une déclaration de principe ; puisque nous étions traqués, chacun de nos gestes avait le poids d'un engagement. » Il avait déjà publié la nouvelle « Le mur », le roman « La Nausée », l'essai philosophique, « L'imagination », et en 43, la pièce de théâtre, « les Mouches », pièce jouée dans ces années

d'occupation, elle fut un pavé dans la mare du régime de Vichy et de son esprit d'auto-flagellation. Il n'aimait pas les organisations politiques et toutes les tentatives dans cette direction ont échouées. Sartre n'est pas un homme de parti, et il se contentera d'un certain compagnonnage avec la PC.

Il y eu, la même année 1943, la publication de « L'Être et le Néant ». Dans sa forme même, ce gros livre (d'un kilo, disait-on en 1943), est d'une grande originalité. Il conjoint, à la fois le genre universitaire, « classique dans la langue, le recours aux textes, les références d'usage, la logique cartésienne », et par contraste, la pensée recours à des exemples les plus triviaux de l'existence ordinaire, mais néanmoins très explicites, très révélateurs. Il résonne du bruissement de la vie, comme le café du « Flore », où Sartre passait des heures à écrire.

Concernant « La Nausée », je voudrais souligner aussi cette bâtardise de l'œuvre, Sartre se définissant lui-même comme un bâtard. « La Nausée », a fait descendre la philosophie dans les cafés, non par goût de la vulgarisation, mais par ce qu'il s'agit d'une nouvelle manière de penser et de vivre. Maurice Blanchot écrira, à propos du roman de Sartre dans « la part du feu », en 1949, « Il peut arriver que la philosophie, renonçant à se tirer d'affaire par des systèmes, renvoyant les concepts préalables et les constructions implicites, se retourne vers les choses mêmes, vers le monde et les hommes et, cherche à les ressaisir dans leur sens non obscurci. Cette philosophie décrit ce qui apparaît... Elle s'intéresse à des situations réelles, elle s'y enfonce pour se trouver au niveau de profondeur où se joue le drame de l'existence. » Ce roman, peut se lire aussi comme une parodie d'un texte de philo, voir par exemple, le célèbre passage de la racine de marronnier, qui va donner lieu à toute une série de réflexions métaphysiques : « Voilà : tout d'un coup, c'était là, c'était clair comme le jour : l'existence s'était soudain dévoilée. Elle avait perdu son allure inoffensive de catégorie abstraite : c'était la pâte même des choses, cette racine était pétrie dans l'existence. », plus loin : « Le mot d'absurdité naît à présent sous ma plume ; tout à l'heure au jardin, je ne l'ai pas trouvé, mais je ne la cherchais pas non plus, je n'en avais pas besoin : je pensais sans mot, sur les choses, avec les choses. L'absurdité, ce n'était pas une idée dans ma tête, ni un souffle de voix, mais ce long serpent à mes pieds,

ce serpent de bois. Serpent ou griffe ou racine ou serre de vautour, peu importe. Et sans rien formuler nettement, je comprenais que j'avais trouvé la clef de l'Existence, la clef de mes nausées, de ma propre vie. » Roquentin, n'est-il pas cet homme seul, sans illusion, un peu Sartre lui-même, par autodérision, dans ces années de jeune prof débarqué en province. Ne va-t-il pas, comme son personnage découvrir la seule voie possible qui lui reste : écrire un livre ? Dans « Les mots », Sartre écrit : « Longtemps j'ai pris ma plume pour une épée, à présent je connais notre impuissance. N'importe : je fais et je ferai des livres (...) Avec « la Nausée », Sartre confirme que le chemin à suivre c'est celui de la vie individuelle, comme création de tous les jours. Projet radical qui rend compte de l'individu comme pure créativité, comme jaillissement, comme émergence. S'il rencontre l'histoire, l'homme reste au centre de celle-ci. Même si Sartre a une compréhension marxiste de l'histoire, « le marxisme est la philosophie indépassable de notre temps » dirait-il, jamais il n'enlisera l'individu dans un déterminisme mécanique. Certes Flaubert, par exemple, est bien un bourgeois de son temps, dont les conditions sociales et économiques sont celles de sa classe, mais cet écrivain qu'il devient est le projet inséparable d'une existence libre, que l'écrivain s'est forgée, tout comme celle de Sartre, depuis son enfance. Lisons ce qu'il écrit dans « Combat » dès 1944 pour définir l'existentialisme, contre ses détracteurs (passons sur ce terme d'existentialisme, lancé par la presse, un peu comme celui d'impressionnisme au 19^{ième} siècle) : « Je parlerai seulement de l'existence : (...) L'homme doit se créer sa propre essence ; c'est en se jetant dans le monde, en y souffrant, en y luttant, qu'il se définit peu à peu (...) l'homme ne peut vouloir que s'il a compris qu'il ne peut compter sur rien d'autre que sur lui-même, qu'il est seul, délaissé sur la terre au milieu de ses responsabilités infinies, sans aide ni secours, sans autre but que celui qu'il se donnera à lui-même, sans autre destin que celui qu'il se forgera sur cette terre. » Nous reviendrons sur ce concept d'existence, mais retenons l'orientation générale de sa pensée dans « La Nausée » : Une conscience délivrée, de toute vision déjà donnée, de tout jugement déjà formulé sur les choses et le monde, dégonflant tout idéalisme, il ne reste plus alors qu'une existence injustifiée, mais totalement libre pour tout projet.

Je tiens dès à présent à critiquer cette idée courante concernant son œuvre littéraire, que celle-ci formerait en quelque sorte la concrétisation des thèses philosophiques. Je dirai deux choses concernant leur rapport de l'une à l'autre. Soit l'œuvre littéraire développe une véritable expérience phénoménologique où une conscience se reflète dans une existence particulière, une situation donnée, soit l'œuvre littéraire est l'occasion pour son auteur de montrer qu'il ne croit pas complètement aux thèses philosophiques qu'il défend. Il sait qu'il n'existe pas de point de vue unique sur le monde, que la vie est tragique. Ainsi dans « La Nausée », Roquentin, au terme d'une ascèse d'un nihilisme radical, dans l'impossibilité de donner à la vie le sens qui semble lui manquer, un air de jazz remet ce constat d'échec en question : Peut-être, se demande t-il dans les dernières lignes du texte, la solution est-elle d'écrire un livre. Une victoire sur l'absurde, ou la manière de se sauver en proclamant l'impossibilité du salut. Nous savons aussi que Sartre avoue, je le cite « penser contre lui-même au point de mesurer l'évidence d'une idée au déplaisir qu'elle lui causait ». En somme il n'adhère jamais complètement aux mythes qu'il s'impose de défendre.

Après la guerre, le monde intellectuel est bouleversé ; rentrent de nouveaux grands auteurs, comme Camus et Sartre, des philosophes comme Gilles Deleuze, ou Maurice Merleau-Ponty, qui rentrera aux « Temps Modernes ». Dans le comité de rédaction il y a bien sûr : Simone de Beauvoir, André Gorz (mort en octobre l'an passé), J B Pontalis, Lanzman le directeur, puis Blandine Kriegel, Roger Dadoun et Alexandre Adler, tous deux aujourd'hui sur France Culture, et bien d'autres qui formeront derrière l'influence sartrienne la nouvelle génération intellectuelle.... On pourrait aussi retenir la création de « Libération », par Sartre en 1971, publié en 1973. Sur tous les fronts, Sartre écrit, publie, sur des thèmes les plus variés : Esthétique, littérature, éthique, politique, philosophique, voyages, arts plastiques, musique, cinéma, reportages...

Mais comment fait-il ? Annie Cohen-Solal titre un chapitre de sa biographie : « Dans la salle des machines ». La machine Sartre, qui ne l'oublions pas, fonctionne avec la cheville ouvrière qu'est l'indispensable Simone, dit « le Castor », « un véritable chef d'œuvre d'organisation »(...)

« une admiratrice, une créatrice, une fonceuse, une interlocutrice active et infatigable ». « Elle a lu, relu, secondé les premiers écrits de Sartre, qui s'effondrait entre ses dépressions et ses systèmes beaucoup trop lourds, beaucoup trop maladroits pour un roman. », la machine Sartre, disais-je, est lancée comme un gigantesque paquebot vers une seule direction : faire une œuvre. Cette aspiration régit son éthique personnelle au même titre que son mépris pour la santé. Pour Sartre, la santé n'est strictement d'aucune utilité, si on ne l'exploite pas jusqu'à sa destruction à fin de réaliser l'œuvre. On sait aussi avec quel carburant fonctionnait la machine Sartre : alcool, beaucoup de thé, de tabac et d'amphétamines.

Je voudrais relever entre autres ouvrages de cette époque, le courageux, généreux et indispensable « Réflexions sur la question juive », écrit deux années après la fin de la guerre. Devant la lâcheté de beaucoup de français, Sartre écrira : « Pas un Français ne sera libre tant que les juifs ne jouiront pas de la plénitude de leurs droits. Pas un français ne sera en sécurité, tant qu'un juif, en France et dans le monde entier, pourra craindre pour sa vie ». Tout est dit : je ne puis être libre que si tous les hommes le sont. Et quelle thèse superbe, car le titre est ironique : il n'y a pas de question juive, ou de problème juif comme le pensent les antisémites, mais bien un problème antisémite. Sartre propose une forte analyse de la conscience de l'antisémite, (conscience de mauvaise foi, concept sur lequel je reviendrai jeudi prochain), il démonte toutes ses manies, tous ses phantasmes. La thèse est brillante : « Si le juif n'existait pas, l'antisémite l'inventerait ». Mais il y a encore plus fort, car pour Sartre, le démocrate, s'il protège la vie du juif, ne veut le sauver qu'à la condition de nier en lui toute judaïté, tout ce qui fait de lui un juif. On veut bien des juifs, des noirs ou des arabes, à condition qu'ils disparaissent comme juif, comme noir ou comme arabe. Au nom des droits universels de l'homme faut-il faire disparaître l'identité profonde des diversités humaines ? Faut-il, en somme une assimilation, comme elle fut tentée dans la période coloniale ? Sa thèse pourrait se résumer par cette formule : un racisme antiraciste.

J'en terminerai avant la projection de quelques documents vidéo, par les engagements politiques de Sartre dans cette deuxième moitié du vingtième siècle. Je trouve non seulement admirable son antiracisme, comme je viens de

le dire, mais également son anticolonialisme. Que ce soit contre la guerre d'Indochine (« L'affaire Henri Martin »), ou la préface des « Damnés de la terre », de Franz Fanon. Pour ses analyses plus approfondies, je vous renvoie à « Situations 3 », ouvrage sous-titré « colonialisme et néo-colonialisme ». Reste ses positions à l'égard du socialisme historique, l'URSS, la Chine, Cuba... Pour faire court, disons que d'un côté il y a l'anticommunisme primaire de la droite réactionnaire qu'il a toujours combattu, ce qui donnera la pièce « Nekrassov », un théâtre burlesque, drôle qui fait rire, dit Régis Debray. Il y aura ses voyages à Moscou, à Cuba, reçu par Castro et le Che , dont il en reviendra très ébloui et deviendra un supporter complaisant du régime castriste ; même chose en Chine, reçu par Mao lui-même. Il faut voir comment Sartre et Simone sont reçus comme des stars par des foules immenses à Cuba ou en Amérique latine ! Ses louanges sur le régime maoïste ont un goût détestables aujourd'hui. Je comprends qu'Ismail Kadaré, ce grand écrivain albanais, pays écrasé par une dictature de type maoïste, ne trouve pas à son goût les éloges sartriens. Cependant il faut comprendre que ses positions à l'égard des régimes socialistes rejoignaient en quelque sorte le combat que mena Sartre pour l'indépendance des pays colonisés, en voie de décolonisation, ou sous la tutelle américaine, et c'est ainsi que Sartre pensa, par exemple, un parallèle possible entre Cuba et l'Algérie.

En ce qui concerne son compagnonnage de route critique du PCF, il va s'arrêter en octobre 1956, lors de l'invasion par les chars russes de Budapest. De même Sartre va reconnaître plus tard qu'il avait manqué d'esprit critique, à son retour d'URSS. André Gide fut nettement plus critique que lui et avec raison.

Une philosophie de la liberté et de l'existence. (1^{ère} partie)



Je disais en introduction que la philosophie de Sartre est une philosophie de la liberté et de la conscience. Et pour comprendre cela, il faut faire référence à Descartes, philosophe sur lequel Sartre écrira un article : « la liberté cartésienne » que l'on peut lire dans « Situations 1 ». En quoi consiste pour un Descartes la liberté ?

Dans une lettre au Père Mesland, Descartes précise sa conception de la liberté et affirme qu'elle est une « puissance de choisir l'un ou l'autre des deux contraires ». La liberté c'est la libre volonté, qui a le pouvoir de se déterminer elle-même, indépendamment de toute contrainte extérieure. C'est ce que Descartes appelle le libre-arbitre. Quelle est la conséquence de ce principe ? Une indépendance absolue de la volonté à l'égard de tout ce qui la sollicite (pas plus des passions que des motifs intellectuels). La volonté est cette force

supplémentaire qui permet de nous déterminer aux choses auxquelles nous sommes indifférents. Prenons un exemple : Je suis perdu dans la forêt, et à un carrefour entre deux chemins, et je ne sais pas lequel me mène vers l'orée de cette forêt. Je vais faire un choix, que je dirai d'indifférence, puisque aucune raison positive me fait pencher d'un côté plutôt que d'un autre. Mais allons plus loin, et voyons si la connaissance du meilleur chemin contredirait mon libre-arbitre. Car on pourrait dire que la connaissance du vrai (du bon chemin) s'impose à moi, indépendamment de mon choix. De fait il n'en est rien : je peux très bien vouloir, tout en connaissant le bon chemin, choisir l'autre. Peut-être sans raison. Je peux toujours choisir sans raison de choisir. Mieux encore, je peux connaissant le vrai, ou le meilleur choisir le pire ou le faux. Cette puissance du choix, ce libre-arbitre dira Descartes, est une puissance infinie. Et même dans la quatrième Méditation des « Méditations Métaphysiques », Descartes ira même jusqu'à dire que cette puissance de choix, (en ce qui concerne sa forme même et non ses résultats) est aussi grande en l'homme qu'en Dieu. Il ajoutera même que c'est par cette puissance infinie, semblable en l'homme comme en Dieu, qu'elle me fait voir en quoi, l'homme est à l'image de Dieu ! **Lisons ce passage** des « Méditations » : « Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie ; et de cela seul que je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon, si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelque autre puissance, je n'en trouve aucune qui ne soit en moi très petite et bornée, et qui en Dieu est immense et infinie. Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçoit point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. »

Cependant Descartes prend bien soin de montrer que je puis être entièrement libre sans jamais être indifférent, quand mon choix se trouve déterminé par la connaissance. Au contraire nous pouvons être entièrement libres lorsque nous choisissons ce qui est conforme à notre raison, ou à notre entendement,

puisque le choix contraire reste toujours possible. Cette puissance de refus, même devant la vérité, cette liberté d'indifférence, comme l'appelle Descartes, cette puissance négative, en quelque sorte c'est celle-ci que Sartre retiendra. Cette puissance négative est à l'œuvre dans l'apparition du cogito. En effet, l'affirmation d'un « Je pense donc je suis », et le résultat d'un processus méthodique et volontaire que Descartes appelle le doute. Ce doute devant toute chose, devant le donné de mes sens, devant le monde, et même devant les évidences mathématiques, devant toute réalité, la mienne propre, ce doute radical comme le dit Descartes, sera en même temps, et au sein même de cette volonté négative, productrice d'une affirmation inaliénable : je doute, je pense. La pensée n'étant rien d'autre que ce dont je suis conscient, sitôt que je pense, il s'ensuit nécessairement que je suis. Dans son article intitulé : « La liberté cartésienne », Sartre écrit : « (...) cet individualiste, dont la personne même joue un tel rôle dans sa philosophie, soit qu'il retrace l'histoire de ses pensées dans le « Discours de la Méthode », soit qu'il se rencontre lui-même comme un fait inébranlable, sur le chemin de son doute, a conçu une liberté désincarnante et désindividualisante : car le sujet pensant, s'il faut l'en croire, n'est d'abord rien que négation pure, ce néant, ce petit tremblement d'air qui échappe seul à l'entreprise de douter et qui n'est rien d'autre que le doute lui-même, et quand il sort de ce rien, c'est pour devenir une pure assomption de l'Être. » En somme, Sartre fait remarquer que Descartes a en quelque sorte vassalisé sa liberté devant celle de Dieu. C'est ce qu'il écrit dans ce même article : « S'il a conçu la liberté divine comme toute semblable à sa propre liberté, c'est donc de sa propre liberté, telle qu'il l'aurait conçue sans les entraves du catholicisme et du dogmatisme, qu'il parle lorsqu'il décrit la liberté de Dieu . » (...) « Il faudra deux siècles de crise, crise de la foi, crise de la science, pour que l'homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu et pour qu'on soupçonne enfin cette vérité, base essentielle de l'humanisme : l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe. »

Rentrons maintenant plus avant dans cette liberté sartrienne.

Comme celle de Descartes, la philosophie de Sartre, est une philosophie de la subjectivité et part du fait de la conscience.

Qu'est-ce que la conscience ? Pour Sartre, la conscience n'a rien de substantiel, ce n'est pas une substance, ou si vous préférez, elle n'a pas de contenu, elle n'est que « la visée de quelque chose ». Elle n'a pas de dedans ; elle n'est rien d'autre que le dehors d'elle-même et le refus d'être substance. Sartre caractérise la conscience par l'intentionnalité, la « visée de quelque chose ». Elle n'a rien d'une connaissance, d'une appropriation par dédoublement sujet-objet. Elle ne s'atteint pas par une réflexion. Elle est seulement un pur rapport à quelque chose dont elle se fait conscience. En cela Sartre reprend le concept de Husserl, Philosophe qu'il va étudier à Berlin en 29, « Toute conscience est conscience de quelque chose » dira Husserl. C'est-à-dire qu'elle s'apparaît comme pure activité à elle-même.

Sartre récuse tout naturalisme psychologique qui confond la conscience avec une certaine réalité psychique. Sartre écrit : (« Situations 1 » p.32,33) « si, par impossible vous « entriez » dans une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience ». La conscience est une liberté inconditionnée, qui ne dépend de rien. Prenons un exemple : Supposons que j'observe dans une vitrine de magasin un objet qui me plaît, que je désire posséder. L'objet, lui, est ce qu'il est, il n'entretient de rapport ni avec lui-même, ni avec moi, et mon désir ne l'affecte pas. Alors que ma conscience, pour exister comme conscience désireuse, use de cet objet, implique en elle-même cet objet pourtant extérieur à elle. Sartre dira qu'elle est hantée par cet objet désirable qu'elle n'est pas, et c'est seulement par ce mouvement qui la porte au-delà d'elle-même qu'elle peut exister. Tirons quelques conséquences de cette intentionnalité de la conscience : La conscience est une condition d'apparition de tout phénomène, mais elle n'a en elle-même aucune suffisance d'être. Elle « naît portée sur un être qui n'est pas elle », mais sans laquelle rien ne pourrait apparaître. *Si la conscience ne peut exister que par ce mouvement vers ce qu'elle n'est pas, qu'il la porte au-delà d'elle-même (cet objet qui me hante), il est donc impossible à la conscience d'être ce qu'elle est.* Et par conséquent, Sartre dira que : « La réalité humaine du fait qu'elle est

conscience est ce qu'elle n'est pas, et n'est pas ce qu'elle est ». A tout moment, elle vise et se représente ce qu'elle n'est pas, mais elle est toujours au-delà de ses moments par le mouvement même de visée et de saisie qui la constitue.

Nous verrons, lors d'un prochain chapitre, que cette non-coïncidence de la conscience avec elle-même est « angoissante », et par le fait, celle-ci tente de se rassurer, en se donnant la consistance et la permanence d'une chose, être une essence. C'est le rêve de toute conscience de mauvaise foi. Nous verrons donc, sur des exemples, en quoi consiste cette mauvaise foi.

Sartre appelle transcendance ce « mouvement de néantisation de la conscience ». En somme, la conscience transcende le monde, puisque sa présence au monde se constitue sur le mode de n'être pas ce monde.

Nous verrons aussi, lors d'un prochain chapitre, comment cette conscience est aussi traquée par les autres consciences. Toute conscience est une transcendance transcendée par la conscience d'autrui. Et nous verrons comment, pour Sartre, la transcendance n'est donc possible pour la conscience humaine qu'accompagnée des dimensions du conflit et de l'échec. Nous illustrerons cette thèse par l'étude du célèbre « Huis Clos ».

Précisons la nature de cette conscience et le sens qu'elle donne à notre existence. *Ce n'être pas, ce néant, comme le dit Sartre, c'est précisément la liberté.*

Expliquons cette définition. Considérons les choses, cette table, par exemple, elle a été conçue et construite par un artisan. C'est-à-dire que son essence de table, qui se définit comme mobilier, servant à disposer des choses sur un plan horizontal fixe, est donnée d'avance ? L'existence de cette table-ci n'est que la réalisation particulière de son essence. L'essence de la chose précède et commande son existence. Ainsi les choses sont ce qu'elles sont, massivement, pleines d'elles-mêmes, en-soi, selon ce concept que Sartre emprunte à Hegel, et comme tel, elles sont inaccessibles au doute et à l'angoisse. Tandis que la conscience peut se projeter au-delà de tout être donné. Il n'y a donc aucun déterminisme dans la conscience elle-même, aucune essence qui par avance déterminerait cette conscience d'être ou d'exister (« ex-sistere ») d'être au-delà d'elle-même, d'être pour-soi. Si les choses sont en-soi, l'existence est

pour-soi. Ainsi Sartre dira, selon une formule devenue célèbre, « l'existence précède l'essence ». Tout le contraire d'une chose, qui est, par essence tout ce qu'elle est. Il n'y a aucun déterminisme qui fonde cette conscience, disais-je. Expliquons par un exemple cela : Ma colère, qui est un état de conscience, une conscience coléreuse contre quelqu'un, n'a pas pour cause son comportement, mais seulement le fait que j'estime ce comportement inacceptable. Ce même comportement pourrait ne produire aucune colère à d'autres moments, si par exemple, je comprenais mieux les causes de son comportement.

Ce qui fait dire à Sartre, qu'aucune situation n'est en elle-même inacceptable. Mesurons l'importance de cette idée. L'esclavage n'est pas en soi inacceptable.

L'esclavage est inacceptable pour Spartacus ou pour Toussaint Louverture, l'un se levant contre Rome, et l'autre contre Napoléon. Ils ont choisi de vivre, et aussi de mourir debout, plutôt que de vivre à genoux. C'est donc bien le choix conscient de leur projet d'exister comme être libres, qui fait de leur situation une inacceptable condition. Mais elle ne l'est pas par nature, et ne détermine en aucun cas, par avance, une attitude de révolte. Cette notion de projet, définie chez Sartre, cette fuite en avant, vers l'avenir, le possible, de la conscience qui doit à tout moment exister au-delà d'elle-même. Nous comprenons alors pourquoi cette liberté est angoisse, puisqu'elle me condamne à choisir le sens de ma situation. Je peux comme esclave choisir ma passivité : Je me sais trop faible pour me révolter, et j'ai peur de la mort, ou bien, je tire quelques profits de ma situation d'esclave, etc... J'ai donc choisi ma passivité. Je puis bien ne pas choisir, ce qui est aussi un choix : choisir de ne pas choisir. D'où la forte pensée paradoxale de Sartre ; « nous sommes condamnés à être libres ».

Toutefois, il est vrai que la conscience est aussi un fait du monde : sa condition de fait, sa facticité. Expliquons le sens de ce concept de facticité. Je suis né dans une certaine société. J'ai un corps que je n'ai pas choisi ; j'ai un passé ; le monde est déjà construit ; autrui que je n'ai pas choisi, s'impose à moi ; ma mort, etc... D'où la passivité possible de la conscience devant la facticité, qui choisie cette facticité comme détermination naturelle, en disant par exemple, je suis faible. C'est aussi de mauvaise foi que la conscience peut choisir la

passivité. Il est vrai que cette facticité peut être d'un poids très lourd, comme par exemple, naître fortement handicapé, mais ce handicap, ne détermine pas à l'avance le sens de mon existence. Je peux être privé de mes jambes et choisir de m'entraîner pour devenir un champion aux jeux olympiques des personnes handicapées. Le sens de mon existence lui sera donné par le choix libre que je fais de moi-même. Sartre nous donne un exemple, concernant un de ses élèves, qui sous l'occupation allemande, vint le voir, alors qu'il était prof au Havre. Cet élève lui demande ce qu'il doit faire, entre rejoindre son frère dans la résistance, ou bien resté au près de sa mère malade et sans ressource. Bien évidemment la réponse de Sartre fut simple, car elle renvoyait au choix que ce jeune homme allait faire. S'il choisit de rester auprès de sa mère c'est que l'amour pour sa mère compte plus que la résistance, si au contraire il choisit de rejoindre son frère dans les forces armées libres, alors le combat pour la libération de la France est plus important que de rester auprès de sa mère. De fait dira Sartre, nous sommes prisonniers de notre liberté (autre paradoxe), car on ne peut pas ne pas choisir et ce serait de mauvaise foi que la conscience se réfugierait dans une nature, par exemple la faiblesse.

Venons en à cette mauvaise foi et demandons nous qu'elle est donc cette conscience pour être de mauvaise foi, et en quoi consiste ce processus de mauvaise foi.

Nous avons vu que ce qui caractérise la conscience, c'est d'être poussée vers une responsabilité totale, puisque la conscience ne peut pas se réfugier derrière un sujet constitué, un être déjà donné, une nature. D'où il découle que cette liberté de l'homme qui, je le rappelle, n'est pas un être, mais un néant, c'est-à-dire qu'elle est toujours à faire, est désormais sans excuse, puisque rien ne s'impose d'en haut à elle, et qu'elle est le seul auteur des valeurs et du sens de son existence. Je fais remarquer, avant d'aller plus avant dans cette thèse, que la métaphysique sartrienne commence par l'affirmation d'une existence sans dieu. Dieu n'étant pas, il ne saurait être l'auteur de mon être, il n'y a pas d'arrière monde, il n'y a que cet être-là du monde auquel mon existence seule doit lui donner du sens. L'homme est l'avenir de l'homme, l'homme est ce qu'il se fait. D'où cette angoisse de la conscience qui est à tout

moment, engagée dans un choix parfois très difficile et dont les conséquences ne peuvent pas toujours être connues à l'avance.

Cette angoisse fut également décrite par Freud, comme étant l'effet d'une conversion de la libido, lorsque celle-ci, du fait de l'histoire du sujet, ne parvient pas à se fixer sur un sujet conscient. Par un processus inconscient, l'intériorisation des interdits (le surmoi) et le refoulement, (qui refoule les représentations du ça), seront la cause de cette agressivité contre soi-même, et d'angoisse devant des situations normalement maîtrisables. L'idée centrale de Freud est que certaines représentations (désirs, obsessions, rêves, phobies...) se manifestent à la conscience sans être des manifestations de la conscience. L'origine de ces représentations ou tendances serait en dehors d'elle, dans la vie inconsciente du psychisme. La conscience se tromperait elle-même en se posant comme cause de ce qui lui arrive : la vérité de ses conduites est en dehors d'elle, et la signification qu'elle leur donne est donc incomplète, erronée. Ainsi, ne pouvant être au fait de ses intentions inconscientes (qui par définition est inaccessible au conscient), la conscience adhère à ses justifications tronquées qui la trompent.

Prenons un exemple: L'épouse d'un homme a reçu une lettre privée, qu'il intercepte, car elle lui paraît suspecte: si c'était la lettre d'un amant ? Il l'ouvre. Quelles sont ses motivations conscientes ? Il tient à elle, il est jaloux, il ne veut pas la perdre, il doit donc s'assurer de sa fidélité. Mais la lettre ouverte s'avère totalement anodine, ses craintes n'étaient pas fondées. Mais voilà qu'au lieu d'être soulagé et satisfait, il est déçu. Pourquoi ? Aucune motivation consciente ne peut expliquer sa déception. Mais s'il tient compte de son intention inconsciente qui est : « je ne l'aime plus, je veux la quitter », il cherche désespérément un prétexte pour justifier de la quitter, alors sa déception consciente, reliée à l'intention inconsciente, retrouve une raison d'être. Est il de mauvaise foi ? Non, dit la psychanalyse: puisqu'il n'est pas au fait de ses intentions inconscientes, c'est de bonne foi que sa conscience se justifie comme elle peut, avec les moyens du bord. Il y a un mécanisme de censure interne, qui lui cache ses propres intentions (le mécanisme de refoulement), et cela excuse son argumentation embrouillée et misérable. Mais réponds Sartre, ce sont bien ses intentions, pourquoi se les cacherait-il,

qu'aurait-il à en craindre ? Sa censure doit donc les connaître pour les lui cacher. Evidemment, puisque ce mécanisme de censure ne censure pas toutes les représentations de la libido, il doit donc être conscient de ce qu'il censure. L'on peut prendre comme comparaison, celle que Freud donne lui-même, celle de la censure politique. La censure est consciente de ce qu'elle censure et l'écrivain connaît également les limites qu'il ne peut franchir, et parce qu'il est grand écrivain, comme Voltaire par exemple, il va berner la censure, par des procédés dont il a l'art, la pleine maîtrise. Tout cela est parfaitement clair. Mais, si revenant au mécanisme psychique décrit par Freud, la censure est inconsciente, elle ne pourrait avoir la conscience de ce qu'elle censure. La seule solution : c'est que la censure elle-même est consciente de ce qu'elle censure. Mais selon une autre hypothèse, si le moi conscient refoule certaines intentions, parce qu'il est conscient il ne peut les ignorer, ou bien il est de mauvaise foi. Donc la censure qui prétend ne pas saisir ses intentions, alors qu'elle les masque consciemment, est de mauvaise foi. Il n'y a donc plus d'inconscient derrière la conscience, mais une conscience en porte-à-faux sur ses propres contenus, qui ne les connaît que pour se les masquer. La censure freudienne n'est donc pour Sartre qu'un autre nom donné à la mauvaise foi : mais de la censure, la conscience est irresponsable, alors que de sa mauvaise foi, la conscience est responsable. Mais alors, comment masquer ce que l'on connaît ? En ayant foi dans sa mauvaise foi. Cet homme qui veut quitter sa femme croit en sa jalousie, qui masque sa véritable intention. C'est un lâche, et l'angoisse qu'il éprouve devant sa propre intention fait qu'il lui substitue une croyance plus rassurante : sa jalousie. Mais comme nous l'avons vu, cela ne fonctionne pas, puisqu'il est déçu, et la référence à l'inconscient, n'est que l'alibi de la conscience de mauvaise foi. En somme pour Sartre, cette référence à un inconscient, est volonté non avouée de fuir ses responsabilités.

La mauvaise foi apparaît dès que l'on prétend être ceci ou cela, avoir telle ou telle qualité objective, se réduire à quelque chose en soi, même en quoi on pourra avoir foi. Par exemple, Sartre montrera dans ses « Réflexions sur la question juive », comment l'anti-sémite se veut un être totalement pur, imperméable, une pure essence, une francité, ou une germanité arienne par exemple. Etre une pure essence, serait le moyen de tout justifier, comme sa

haine du juif. Il est de mauvaise foi, et sa foi terrifiante dans sa pureté menacée par la souillure, cherche à le protéger de ce qui au fond l'angoisse: il n'est qu'un être médiocre, et il veut donner à sa passion antisémite la puissance d'une nature. C'est par le sol et le sang qu'il tient sa justification, son essence, contre laquelle, même le plus cultivé, et le plus intégré des juifs ne pourra parvenir à cet état donné par nature.

Portons notre intérêt sur l'exemple de « L'Etre et le néant », celui connu sous le nom de « la jeune coquette ».

SARTRE : L'ÊTRE ET LE NÉANT

II

Les conduites de mauvaise foi

Si nous voulons nous tirer d'embarras, il convient d'examiner de plus près les conduites de mauvaise foi et d'en essayer une description. Cette description nous permettra peut-être de fixer avec plus de netteté les conditions de possibilité de la mauvaise foi, c'est-à-dire de répondre à notre question de départ : « Que doit être l'homme en son être, s'il doit pouvoir être de mauvaise foi ? »

Voici, par exemple, une femme qui s'est rendue à un premier rendez-vous. Elle sait fort bien les intentions que l'homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu'il lui faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n'en veut pas sentir l'urgence : elle s'attache seulement à ce qu'elle offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire. Elle ne saisit pas cette conduite comme une tentative pour réaliser ce qu'on nomme « les premières approches », c'est-à-dire qu'elle ne veut pas voir les possibilités de développement temporel que présente cette conduite : elle borne ce comportement à ce qu'il est dans le présent, elle ne veut pas lire dans les phrases qu'on lui adresse autre chose que leur sens explicite, si on lui dit : « Je vous admire tant », elle désarme cette phrase de son arrière-fond sexuel, elle attache aux discours et à la conduite de son interlocuteur des significations immédiates qu'elle envisage comme des qualités objectives. L'homme qui lui parle lui semble sincère et respectueux comme la table est ronde ou carrée, comme la tenture murale est bleue ou grise. Et les qualités ainsi attachées à la personne qu'elle écoute se sont ainsi figées dans une permanence chosiste qui n'est autre que la projection dans l'écoulement temporel de leur strict présent. C'est qu'elle n'est pas au fait de ce qu'elle souhaite : elle est profondément sensible au désir qu'elle inspire, mais le désir cru et nu l'humilierait et lui ferait horreur. Pourtant, elle ne trouverait aucun charme à un respect qui serait uniquement du respect. Il faut, pour la satisfaire, un sentiment qui s'adresse tout entier à sa *personne*, c'est-à-dire à sa liberté plénière, et qui soit une reconnaissance de sa liberté. Mais il faut

en même temps que ce sentiment soit tout entier désir, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son corps en tant qu'objet. Cette fois donc, elle refuse de saisir le désir pour ce qu'il est, elle ne lui donne même pas de nom, elle ne le reconnaît que dans la mesure où il se transcende vers l'admiration, l'estime, le respect et où il s'absorbe tout entier dans les formes plus élevées qu'il produit, au point de n'y figurer plus que comme une sorte de chaleur et de densité. Mais voici qu'on lui prend la main. Cet acte de son interlocuteur risque de changer la situation en appelant une décision immédiate : abandonner cette main, c'est consentir de soi-même au flirt, c'est s'engager. La retirer, c'est rompre cette harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure. Il s'agit de reculer le plus loin possible l'instant de la décision. On sait ce qui se produit alors : la jeune femme abandonne sa main, mais ne s'aperçoit pas qu'elle l'abandonne. Elle ne s'en aperçoit pas parce qu'il se trouve par hasard qu'elle est, à ce moment, tout esprit. Elle entraîne son interlocuteur jusqu'aux régions les plus élevées de la spéculation sentimentale, elle parle de la vie, de sa vie, elle se montre sous son aspect essentiel : une personne, une conscience. Et pendant ce temps, le divorce du corps et de l'âme est accompli ; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante - une chose.

Nous dirons que cette femme est de mauvaise foi. Mais nous voyons aussitôt qu'elle use de différents procédés pour se maintenir dans cette mauvaise foi. Elle a désarmé les conduites de son partenaire en les réduisant à n'être que ce qu'elles sont, c'est-à-dire à exister sur le mode de l'en-soi. Mais elle se permet de jouir de son désir, dans la mesure où elle le saisira comme n'étant pas ce qu'il est, c'est-à-dire où elle en reconnaîtra la transcendance. Enfin, tout en sentant profondément la présence de son propre corps - au point d'être troublée peut-être - elle se réalise comme *n'étant pas* son propre corps et elle le contemple de son haut comme un objet passif auquel des événements peuvent arriver, mais qui ne saurait ni les provoquer ni les éviter, parce que tous ses possibles sont hors de lui. Quelle unité trouvons-nous dans ces différents aspects de la mauvaise foi ? C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept de base qui est ainsi engendré utilise la double propriété de l'être humain, d'être une *facticité* et une *transcendance*.

1^{ère} PARTIE CHAP. II

Nous comprenons bien, que cette jeune femme se veut la séduction même, par nature, une pure essence de séduction, sans avoir à faire un pas vers l'autre. Elle a foi en cette illusion, puisqu'elle va jusqu'à oublier sa main dans celle de son partenaire. Nous savons bien que l'on ne peut pas être séduisant par nature. On ne peut l'être que par le regard d'autrui. D'ailleurs, elle le sait bien, lorsque l'homme lui fait des compliments, elle les apprécie beaucoup, mais elle ne veut pas saisir ceux-ci comme une invitation, au flirt par exemple, mais comme une pure admiration. Cette illusion propre à la mauvaise foi, repousse plus loin l'angoissante décision. Consentir au flirt, c'est s'engager, la retirer c'est rompre le charme de l'instant. Il ne lui reste plus qu'à ignorer son propre corps, « sa main inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante, ni résistante, une chose. » dit Sartre. Une chose,

un être en-soi, une pure essence. Mais nous comprenons bien que loin de s'éloigner de ce qui l'angoisse, c'est-à-dire d'être engagé à choisir, à faire des choix, elle ne fait que se rapprocher de ce qu'elle veut fuir. Pour fuir l'angoisse, la conscience doit se masquer efficacement à elle-même cette liberté angoissée qu'elle est. Mais ce faisant elle s'approche de son angoisse pour la fuir, ne pas la fuir pour la fuir. Attitude d'échec et sans issue. Tels seront aussi les échecs de ces trois êtres de mauvaise foi, que sont les personnages du « Huis Clos », dont nous parlerons par la suite. Cependant il ne faut pas croire que le contraire de la mauvaise foi, c'est l'authenticité. Si l'on appelle authenticité, la coïncidence parfaite avec un soi immuable et transparent, ou bien si l'on peut croire qu'il est possible de se réaliser dans la bonne conscience, l'authenticité apparaîtrait alors tout à fait fallacieuse. La seule authenticité possible, c'est d'accepter notre fondamentale inauthenticité. En fait l'authenticité est vouée à l'écartèlement, et l'on comprend aussi, qu'il est peut être difficile d'échapper à toute mauvaise foi. Est-il si aisé d'échapper à l'imposture ? Ne sommes-nous pas tentés par une fonction, par exemple ? Ne cherchons nous pas à nous cacher derrière cette fonction, comme derrière un masque. Le garçon de café (exemple de Sartre), joue au garçon de café, dans ses gestes trop pressés, mais que font, le prof ou le médecin, le prêtre ou le gendarme ?

Avant d'en venir à cette notion importante pour la philosophie sartrienne: autrui, que nous verrons la prochaine fois, je voudrais maintenant, en quelques mots, situer la position de Sartre, par rapport à la psychanalyse.

La première chose, c'est que l'existence ne s'explique pas. Dans « La Nausée », Antoine Roquentin dit : « Devant cette grosse patte rugueuse, ni l'ignorance, ni le savoir n'avait d'importance : le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence ». Il faut aussi voir que la perspective sartrienne est toujours morale, et que, les explications causales des actes ruinent leur spécificité. « La condition première de l'action, c'est la liberté », dit-il dans « L'Être et le Néant ». L'homme est condamné à être libre avons-nous dit; par conséquent, dire le contraire c'est vouloir fuir le poids de son

existence, qui est pure responsabilité. L'inconscient n'excuse rien. Ce serait trop facile. Nous avons vu aussi que d'un point de vue conceptuel, les définitions que Freud donne du conscient de l'inconscient, du refoulement et de la censure, ouvrent de fortes contradictions. En effet, nous pouvons nous demander, comment imaginer une censure qui ne sait pas qu'elle refoule, ce qu'elle refoule et pourquoi ? Dans « L'Etre et le Néant », Sartre écrit: « La psychanalyse ne nous a fait rien gagner puisque, pour supprimer la mauvaise foi, elle a établi entre l'inconscient et la conscience une conscience autonome et de mauvaise foi », et d'ajouter: « Si nous renonçons...à toutes les métaphores représentant le refoulement comme un choc de forces aveugles, force est bien d'admettre que la censure doit choisir, et pour choisir, se représenter ».

Sartre va donc proposer une psychanalyse existentielle que nous verrons à l'oeuvre à propos des artistes que Sartre a aimé, comme Baudelaire, ou le peintre Le Tintoret. Pourquoi, analyse existentielle ? Parce qu'il refuse de considérer l'homme comme analysable et comme réductible à des données premières, à des désirs déterminés, supportés par le sujet comme les propriétés d'un objet. Ajoutons à ces critiques, celle du pouvoir répressif, exercé par la psychanalyse, par sa tendance dangereuse à assurer un point de vue normatif sur les comportements humains, tendance liée à la volonté de savoir. Titre d'une oeuvre de Michel Foucault, qui n'est peut-être, sur ce point pas très éloigné du projet sartrien, et ce également, avec les critiques que Deleuze et Guattari ont développées aussi contre ce caractère normatif de la psychanalyse. Je passe sur l'influence qu'il a eu aussi pour le courant anti-psychiatrique de Laing, Cooper et Thomas Szasz. Ajoutons aussi que Sartre était très au fait de l'aventure freudienne, puisqu'il a écrit pour Le cinéaste américain Henri Ford, un scénario sur Freud et la découverte de la psychanalyse, film qui n'a pas été réalisé.

Une philosophie de la liberté et de l'existence



1- Autrui.

Voyons aujourd'hui l'autre volet de cette conscience perpétuellement en danger, « jetée dans le monde », comme le dit Sartre, et qui n'est autre que la conscience d'autrui.

Précisons la nature de ce concept: il ne s'agit pas de cette notion plus vague, l'autre, les autres, comme lorsque l'on dit l'autre ville ou les autres voisins. Autrui est un concept de la philosophie moderne, que l'on voit naître déjà chez Hegel, comme cette conscience qui me constitue. Dans la « Dialectique du Maître et de l'Esclave », la conscience de soi passe par la reconnaissance par une autre conscience. Cherchant à se faire reconnaître comme sujet, chaque conscience de soi doit en effet prendre le risque de disparaître comme objet, c'est-à-dire de mourir. Si le maître est celui qui a pris le risque de mourir, il doit aussi sa reconnaissance par la conscience de l'esclave. En somme il s'agit d'une mutuelle reconnaissance. Le conflit pur et dur doit être dépassé au profit de cette mutuelle reconnaissance. Toute l'importance de cette thèse de Hegel, dira Sartre, réside dans le fait de faire dépendre la conscience de soi, de celle d'autrui. « Je dépends d'autrui en mon être ».

Autrui n'est donc pas cette pure extériorité des choses ou des êtres autres que l'homme, mais bien cette conscience qui me constitue, sur un mode d'être nouveau, le pour soi renvoyant au pour autrui. Ce qui caractérise cette altérité d'autrui, ce n'est pas seulement le fait d'être autre, mais bien d'être cet « alter ego », c'est-à-dire ce moi qui n'est pas moi, tout en étant comme moi, et qui me constitue en mon être propre. (Voir texte « L'Être et le Néant » p.310 NRF).

Sartre fera d'autrui, « le médiateur indispensable entre moi et moi-même » et nous allons le voir dans sa pièce de théâtre « Huis Clos », la source d'un conflit indépassable, car autrui est une liberté qui menace la mienne en m'objectivant. Son « regard » est négateur de ma liberté de sujet, car l'image que l'autre me renvoie est figée et réductrice. Mais de l'autre, j'acquière aussi des aspects de moi-même que je ne serai pas sans autrui. L'on n'est pas beau ou laid par nature, mais par le regard d'autrui. Je ne suis pas intelligent par

nature mais par la reconnaissance d'autrui. Cependant cette reconnaissance reste toujours instable et précaire. Le jeu des regards, c'est-à-dire de ces consciences qui m'objectivent, est dramatique, au sens théâtral, et c'est la raison pour laquelle le « **Huis Clos** » joue habilement de cette dramatisation, et du conflit inhérent à ce jeu.

Cette pièce de théâtre écrite et jouée en 1944, est d'un certain point de vue un jeu littéraire sur ses idées développées en philosophie. Mais il ne faudrait pourtant pas réduire le théâtre de Sartre à n'être qu'un théâtre à thèse, sans idée de théâtre. Jacques Audiberti, grand dramaturge, écrit, non sans humour, à propos du théâtre de Sartre : « Sartre fit son propre humanisme doctoral et le jeta dans la soupe de la vie. Ce fut aussi sensationnel que si Bergson avait couru, en personne, dans le tour de France cycliste ». C'est exactement comme cela qu'il faut voir son théâtre : La soupe de la vie, avec ce petit goût de théâtre de boulevard, sauf que dans le « Huis Clos », on fait à l'économie, un seul tableau, un seul décor, et ça tourne fort, comme un manège à trois personnes. Qui sont ces trois personnages ?

Dans un lieu clos, un huis clos par conséquent, trois personnages vont s'affronter, tour à tour l'un contre l'autre, ou bien deux contre un, selon un processus triangulaire: un homme qui aime les femmes, une femme qui aime les hommes, et l'autre femme qui préfère ses consoeurs. Ces personnages ont un passé, mais il colle à eux sans avoir la possibilité d'y changer quoique ce soit, puisqu'ils sont morts. La mort change la vie en destin. Garcin, Inès et Estelle, sont responsables et coupables d'actes lourds et inexcusables. Ils sont donc les uns après les autres enfermés dans une unique pièce, perpétuellement éclairée, sans aucune échappatoire, puisqu'ils ne peuvent pas dormir, ni s'enfuir, ni se tuer, puisqu'ils sont déjà morts. Ce sont des morts vivants. Toute la pièce de théâtre sera construite sur ce regard sans fin, des uns et des autres et formant ainsi toute une série de relations concrètes avec autrui. Figés dans leur destin et cherchant vainement à se justifier, ces personnages sont de mauvaise foi, et parce qu'ils ne peuvent plus faire d'autres choix puisqu'ils sont morts, ils sont définitivement voués à un éternel conflit. Si « l'enfer c'est les autres » comme il est dit dans la pièce, c'est par ce qu'ils sont figés dans leur mauvaise foi. Sartre n'a pas voulu dire que nous

sommes tous voués à cet enfer, mais que nos conflits, (le conflit étant pour Sartre le sens originel de notre être-pour-autrui), ne peuvent pas être dépassés si nous nous enfermons dans une position sociale (une essence) par exemple, qui ne permettrait pas un dépassement de ce conflit. Rappelez-vous ce que nous disions à propos de la « Dialectique du Maître et de l'Esclave » selon Hegel, que ce conflit entre les consciences, pouvait aboutir à une mutuelle reconnaissance, c'est-à-dire à un dépassement. Sartre prend en exemple, une lutte de classe stérile qui ne produirait aucune reconnaissance. Par exemple, la bourgeoisie refusant de voir dans le prolétariat une classe montante, et incapable de se transformer, figée dans ses valeurs et ses intérêts. Bref, tout conflit peut-être soit stérile, soit porteur d'un dépassement régénérateur.

Ainsi ce trio infernal, si je puis dire, va expérimenter toutes les relations concrètes envers autrui, et toutes vont échouées, par ce qu'ils sont de mauvaise foi et cherchent, comme Garcin, à être justifié dans leurs actes. S'ils se jouent la comédie de l'amour, ce n'est que par une tentative de récupération de leur être: dis-moi que je ne suis pas un lâche; dis-moi que je suis belle, demandera Estelle à Inès, qui saura jouer de cette position, de ce regard objectivant pour s'approprier la petite Estelle, (**scène 5**). En fait Sartre montrera que l'échec de l'amour réside dans ce désir d'appropriation, dans ce désir de fusion, d'unification, qui nie l'existence d'autrui. En cela l'amour est conflit. Si autrui se rebiffe, n'acceptant pas cette objectivation, c'est l'échec, mais s'il se soumet, dans un rapport masochiste, par exemple, c'est aussi l'échec, car ce qui est possédé, ce n'est plus une liberté, mais une chose, en quelque sorte. Comment demander à une chose de me dire que je suis un héros, et non un lâche? Enfin l'amour est aussi fragilisé par le regard, toujours possible, d'un tiers. Dis-moi que tu m'aimes, que tu m'as toujours aimé, et que tu n'en n'aimes aucun autre. Le réveil d'un autre est toujours possible, d'où l'insécurité permanente de l'amant (Ce qui est le thème majeur de « La prisonnière » de Proust).

Ainsi ces morts-vivants, parce qu'ils sont de mauvaise foi, refusent les conditions réelles de l'existence, et sont donc condamnés à tourner en rond éternellement. Une certaine façon de vivre la vie, transforme la vie en

destin. « Huis Clos » serait le drame de tous ceux qui vivent une vie close, repliée sur soi, tout entière préoccupée de soi et retournée contre soi, une vie toujours sur la défensive à l'égard d'autrui et par là totalement livrée au regard d'autrui.

2-La liberté : conflit tragique.

Nous allons commencer avec une réflexion sur le sens de cette liberté sartrienne, au travers d'une pièce de théâtre, écrite et jouée en 1943 par Dullin et son théâtre, sous l'occupation allemande.

Cette pièce: « **les Mouches** » constitue en quelque sorte une parodie de tragédie grecque. Quel est le propos ?

Oreste, fils d'Agamemnon et de Clytemnestre, a 20 ans et revient à Argos sa ville natale d'où il a été chassé à la suite de l'assassinat de son père par Egiste, l'amant de sa mère. Il fût recueilli par de riches bourgeois d'Athènes. « Il a lu tous les livres, sait que c'est chose variable que les moeurs des hommes », entraîné à « l'ironie sceptique », « jeune, riche et beau et avisé comme un vieillard, affranchi de toutes les servitudes et de toutes les croyances, sans famille, sans patrie, sans religion, sans métier, libre de tous les engagements et sachant qu'il ne faut jamais s'engager, un homme supérieur enfin... », comme le dit le précepteur d'Oreste. (**P.120** Gallimard Folio) ;

Mais il se rend compte que rien n'est à lui, qu'il n'est de nulle part et qu'enfin il n'est rien. (**P.120-121**)

Oreste se sent exclu: il veut conquérir sa place (**p.123-124**). Mais ce n'est encore qu'une simple façon de parler. Il semble décidé à partir.

Electre (sa soeur), va surgir à point nommé. Elle n'accepte pas l'occupation étrangère. Il s'agit d'une allusion assez directe à la collaboration vichysoise. Electre est venue à la rencontre de son propre rêve. Reste Jupiter, qui représente le conformisme social et la résignation à l'ordre établi. C'est l'ordre de la nature, comme justification de cet ordre moral.

Mais Jupiter a perdu tout pouvoir sur Oreste (**p.191...201**). « Quand une fois la liberté a explosé dans une âme d'homme les Dieux ne peuvent plus rien

contre cet homme-là... C'est aux autres hommes, à eux seuls, qu'il appartient de le laisser courir ou de l'étrangler. »

De plus Jupiter a gaffé en demandant à Oreste de se résigner et de partir. Oreste: « Alors... c'est ça le bien ? filer doux. Tout doux. Dire toujours pardon et merci...C'est ça ? Le bien. Leur bien... »

Alors tout à changé: le monde s'est réorganisé autour d'Oreste. Il y a un chemin qui est le sien. C'est le chemin d'un acte irréparable, par lequel Oreste, prenant sur lui tous les remords de la ville, acquerra enfin droit de cité dans Argos.

Oreste tua l'usurpateur et tua sa propre mère. Cependant Electre, le désavouant se précipite dans le plus abject repentir. Après quoi Oreste s'adressera à son peuple, qui le cherchait pour le lapider, lui révéla qu'il venait de lui rendre la vie, et finalement, disparut à jamais.

Comment expliquer cette rupture qui est à proprement parler le tragique entre la première décision d'Oreste, celle d'accomplir un acte qui lui donnerait droit de cité dans Argos et sa seconde décision: celle de quitter Argos pour toujours ? Contre la démission de sa soeur, contre son choix de la culpabilité, Oreste proclame bien haut qu'il assume pleinement la responsabilité de son acte. **(p.208)**

Contre Jupiter qui n'est plus le maître dès lors qu'Oreste a pris conscience de sa liberté **(p.234)**

Désormais Oreste est condamné à la liberté. **(p.235)** Oreste est seul comme un lépreux, ce fils dénaturé, hors nature, contre nature.

C'est là un thème très sartrien, celui de l'anti-physis comme définition du règne humain : l'homme ne peut parvenir à lui-même qu'au prix de se conquérir sur la nature, de nier en soi toute nature, de s'affirmer comme anti-naturel.

Pour Sartre, l'homme n'a pas à proprement parler de nature. Cette table, a une nature, elle est ce qu'elle est. Elle est en-soi. Leur réalité est massive. Pour eux il n'y pas de dedans ni de possibles. Mais l'homme a conscience d'exister, il existe pour-soi (ce qu'il a à être, ce qu'il n'est pas encore). « Exister », c'est sortir de. Son existence se réfléchit dans sa conscience. Dès lors il ne peut s'attribuer aucune nature a priori. Tandis que les choses, construites

selon un modèle et pour un usage, ont été des idées, des concepts, autrement dit une essence, avant d'être une existence.

Mais moi, homme, j'existe avant d'être ceci ou cela: « l'existence précède l'essence ».

Toute la thèse de Simone de Beauvoir, dans « Le deuxième sexe » tient dans cette idée: la femme est l'avenir de la femme. En quelque sorte il n'y pas de nature féminine. Toute les luttes des femmes dans les années 60 et 70, consistaient dans cette dénonciation d'un essentialisme féminin. Ce qui est aussi la même chose pour le masculin. C'est la thèse d' Elisabeth Badinter dans « XY ».

Certes l'homme est toujours en situation, il a un corps, un passé, des amis ou des ennemis, des obstacles devant lui, mais c'est lui qui confère à la situation un sens.

Souvenez vous de ce que nous disions: il n'y a pas de situation intolérable en soi, elle le devient parce qu'un projet de révolte lui a conféré ce sens.

« Nous n'avons jamais été aussi libres que sous l'occupation allemande ». Plus la situation est tragique, plus urgent est le choix. Et ne pas choisir c'est encore choisir.

Ainsi dans le théâtre de situation, « les héros sont des libertés prises au piège, comme nous tous. Quelles sont les issues ? Chaque personnage ne sera rien que le choix d'une issue et ne vaudra pas plus que l'issue choisie. En un sens, chaque situation est une souricière, des murs partout; je m'exprimais mal, il n'y a pas d'issue à choisir. Une issue, ça s'invente soi-même. L'homme est à inventer chaque jour. » Qu'est-ce que la littérature ?

Il n'y a pas d'issue à choisir, nous sommes condamnés à être libres, c'est ce que comprend Oreste quand il parle de son désespoir. C'est sa rupture tragique avec la Nature. Le désespoir est dans cet exil hors de la totalité enveloppante et protectrice, dans cette insaisissable distance soudainement introduite entre soi et soi-même : un rien sépare Oreste de lui-même, mais ce rien c'est sa liberté. **(P.234)**

(P.236) «La vie humaine commence de l'autre côté du désespoir ». « Le destin que je porte est trop lourd pour ma jeunesse, il l'a brisé. »

Ainsi en s'arrachant hors du monde, Oreste se retrouve dans l'angoissante dérégulation de l'homme responsable. « Celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'être jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement, il n'a plus ni remords, ni regret, ni excuse; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside dans cette découverte même ». (« L'Être et le Néant » P.642 NRF)

Etre engagé dans le monde et cependant séparé de soi par toute l'épaisseur du monde voilà ce qui constitue le conflit tragique de la liberté.

Encore une fois, ce conflit ne peut se résoudre que négativement. Les hommes d'Argos n'accéderont pas à cette conscience politique. Oreste éprouve à la fois le besoin de faire échapper son propre destin au sort commun, de n'agir qu'en fonction de soi, et celui de justifier ses actes pour le salut collectif. Mais ces deux projets sont violemment incompatibles. Il s'est choisi injustifiable. Sa liberté n'a pas de sens pour les hommes d'Argos. Oreste a choisi sa liberté contre celle d'Argos (**P.179**). C'est le langage du viol. Il n'a pas vu que la prise de conscience est le fruit d'un travail qui doit s'accomplir patiemment dans l'histoire.

Oreste se sert d'eux pour se sentir exister. Par son acte, il viole Argos et se met lui-même en situation d'être violé par le regard des gens d'Argos. (**P.244**). Tout le piège est là : les violer pour les séduire à ce viol en retour et posséder leur vie en se donnant l'illusion d'être posséder par eux. Il vient de s'offrir une fête. Il devient un héros mythique pour échapper aux hommes réels. (**P.244-245**).

La liberté d'Oreste est une liberté pour soi et qui considère comme inessentielle son existence pour autrui : son acte s'y est changé en geste et son auteur en acteur et les autres hommes en spectateurs. C'est bien une liberté radicale qui s'incarne dans un acte mais reste inconditionnée par une méconnaissance des conditions concrètes de l'action.

Concluons sur cette question, avant d'aborder le problème qui reste à poser: celui de rapports de cette liberté avec l'histoire.

Nous avons vu avec Sartre comment la liberté est projet d'être, mais en n'étant pas cet être vers lequel nous tendons. La liberté n'est que la

condamnation de la réalité humaine à ne jamais coïncider avec soi. En ce sens, notre liberté apparaît comme une sorte de fatale impuissance, voire même à un échec absolu et fait de nous, comme le dit Sartre à la fin de « L'Être et le Néant », « une grande passion inutile ».

Et parce qu'elle n'est jamais, mais cherche à être, la liberté est angoisse de ce qui est absence radicale d'essence, fuite absolue de toute prise et de tout fondement. Seule l'angoisse semble définir l'expérience de notre liberté. La liberté ne peut être qu'une expérience d'échappement, expérience qui par définition ne peut se posséder. Selon Sartre, ma liberté qui est mon rapport à moi-même, m'échappe comme je m'échappe à moi-même. Je ne peux jamais la posséder par mon être et ma pensée, à moins de tomber, comme nous l'avons vu, dans la mauvaise foi.

Ainsi la liberté semblerait contradictoire et tragique, et sans réalisation possible puisqu'elle n'est qu'en étant pas. Tout le tragique de la liberté consiste bien pour l'homme, selon Sartre, à engager librement son existence, à « faire être la liberté; ainsi l'homme serait libre mais comme une passion inutile ». Toutefois il faut reconnaître la valeur d'une telle conception de la liberté. Pour Sartre, la liberté n'est pas un donné, il n'y a pas de liberté sans volonté de liberté. Ce n'est pas parce qu'il est écrit sur notre passeport, liberté, que nous sommes libres. La liberté est une conquête indéfinie. Comment pourrions-nous être libres si tous les hommes ne le sont pas ? C'est nous qui décidons si nous sommes libres ou pas. L'on voit bien que la liberté est donc avant tout une affaire éthique. Comme la morale, la liberté est une de nos plus hautes exigences.

On comprend alors pourquoi chez Sartre, la liberté n'est qu'une expérience liée aux chemins propres à chacun (voir « Les chemins de la liberté » une trilogie romanesque), qui sont souvent des expériences limites (des situations) et comme Sartre le dit dans un texte de 1947 : « Pour un théâtre de situations », « la situation est un appel; elle nous cerne; elle nous propose des solutions, à nous de décider. Et pour que la décision soit profondément humaine, pour qu'elle mette en jeu la totalité de l'homme, à chaque fois il faut porter sur la scène des situations limites, c'est-à-dire qui présentent des altérations dont la

mort est un des termes. Ainsi, la liberté se découvre à son plus haut degré puisqu'elle accepte de se perdre pour pouvoir s'affirmer.

3- Histoire et liberté.

Nous avons vu en quoi le conflit est fondement de nos rapports avec autrui. Comment les hommes peuvent-ils vivre ensemble ? Peut-on échapper au conflit ?

Comment comprendre la liberté dans l'histoire, ou pour dire d'une autre manière, comment comprendre l'histoire comme action de la liberté humaine ?

Nous pouvons partir de ce que Sartre écrit dans la préface de « L'idiote de la famille », oeuvre considérable qu'il réalise sur Flaubert : « C'est qu'un homme n'est jamais un individu; il vaudrait mieux l'appeler un universel singulier, totalisé et, par là même, universalisé par son époque, il la re-totalise en se reproduisant en elle comme singularité ».

Quel est l'enjeu ? Selon le point de vue d'Engels, ami de Marx, « Les hommes font leur histoire eux-mêmes mais dans un milieu donné qui les conditionne ».

Le problème se pose alors, de savoir comment l'homme fait l'histoire, si par ailleurs, c'est l'histoire qui le fait ? L'homme est-il un produit passif ?

Sartre ne nie pas la thèse de Marx, selon laquelle, les forces productives et les rapports de production sont déterminants dans la matrice de l'histoire, mais ce qu'il refuse c'est de réduire la compréhension de l'histoire à n'être qu'un « économisme ». Sartre veut affirmer la spécificité de l'action humaine dans l'histoire. Reprenant la thèse de Engels et la corrigeant, il écrit : « Les hommes font leur histoire sur la base de conditions réelles antérieures (au nombre desquelles il faut compter les caractères acquis, les déformations imposées par le mode de travail et de vie, l'aliénation...) mais ce sont eux qui la font, et non sur des conditions antérieures. »

D'où une critique des thèses marxistes :

1- Contre l'expulsion de l'homme, son exclusion de l'anthropologie.

Un exemple cité par Sartre: Le parti communiste polonais dans les années 50, affichait des slogans: « la tuberculose freine la production ». Nous constatons que le travailleur est aliéné à la production. Il n'existe plus comme tel, il n'y a plus que l'économie.

2- Contre la constitution a priori du réel.

Les évènements ont le devoir de vérifier les analyses à priori de la situation pour prouver que ce qui s'est passé devait se passer ainsi.

Un exemple: « L'explication » de l'intervention soviétique en Hongrie par le P.C.F. « Des ouvriers ont pu être trompés, ont pu s'engager dans une voie qu'ils ne croyaient pas être celle dans laquelle la contre-révolution les entraînait, mais, par la suite, ils ne pouvaient pas ne pas réfléchir aux conséquences de cette politique... Il est tout naturel que dans de telles conditions, la formation de l'actuel gouvernement hongrois ait répondu aux vœux et à l'attente de la classe ouvrière ».

Contre la réduction des hommes à de simples véhicules de forces humaines qui réagiraient à travers eux le monde historique. En somme l'homme est un produit passif de l'histoire selon les marxistes.

Au contraire l'existentialisme veut affirmer, dit Sartre, la spécificité de l'action humaine dans leur histoire. Ainsi, comme nous l'avons déjà cité: « les hommes font leur histoire sur la base de conditions réelles antérieures, mais ce sont eux qui la font et non les conditions antérieures ». Même si les hommes ne mesurent pas la portée réelle de ce qu'ils font, cela ne vient pas de ce que je ne la fais pas: cela vient de ce que l'autre la fait aussi. Ainsi l'homme fait l'histoire et se définit dans son projet. « Nous affirmons la spécificité de l'acte humain, qui traverse le milieu social tout en conservant les déterminations, et qui transforme le monde sur la base de conditions données. Il faut aller plus loin et considérer en chaque cas le rôle de l'individu dans l'événement historique. »

L'histoire doit envelopper les actes, les passions, le travail tout autant que les concepts économiques politiques ou idéologiques, elle doit à la fois replacer l'homme dans l'ensemble historique et déterminer le sens du présent en tant que tel.

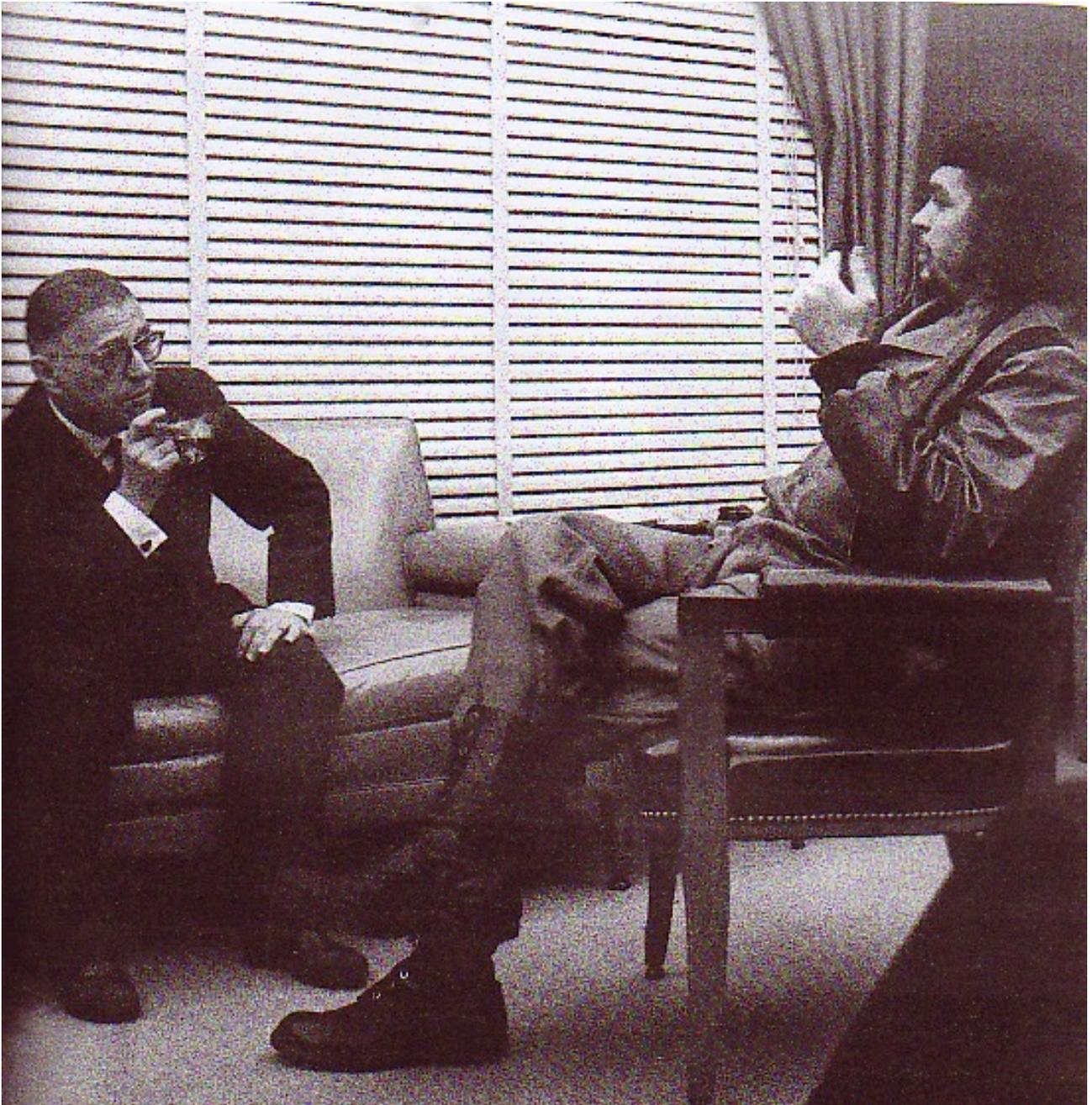
C'est ce que Sartre proposera dans ses études de Baudelaire, de Genet, du Tintoret ou de Flaubert, c'est-à-dire un va-et-vient entre la biographie et l'époque.

L'homme ne se réduit pas à des catégories abstraites (culturelles ou autres), c'est lui au contraire qui leur donne vie en y imprimant sa singularité.

« L'individu est toujours entier : son comportement vital, son conditionnement matériel se retrouve comme une opacité particulière, comme une finitude et tout à la fois comme un levain dans sa pensée abstraite; mais réciproquement, au niveau de sa vie immédiate, sa pensée, contractée, implicite, existe déjà comme le sens de ses conduites. »

Exemple : Robespierre. « Le mode de vie réel de Robespierre (frugalité, économie, habitation modeste, logeur petit-bourgeois et patriote), son vêtement, sa toilette, son refus de tutoyer, son « incorruptibilité » ne peuvent donner leur sens total que dans une certaine politique qui s'inspirera de certaines vues théoriques, et qui les conditionnera à son tour. » Il faut donc remettre l'homme, l'individu, son existence concrète au sein d'une anthropologie philosophique ou scientifique.

LA MORALE DE SARTRE : UNE MORALE DE LA LIBERTÉ



« Che Guevara fait partie des grands mythes de ce siècle ; sa vie est l'histoire de l'homme le plus parfait de notre époque »

A la fin de **l'Être et le Néant**, publié en 1943, Sartre prévoyait une suite qui devait poser la question de la morale, à savoir, comme il le dit : « une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation ». Seulement Sartre n'a jamais publié cette morale et ce n'est qu'au travers de conférences comme celle de Rome en 1964, et plus particulièrement avec la publication posthume des « Cahiers pour une morale », composé d'une suite de cahiers que, Arlette El Kaïm-Sartre, la fille adoptive de Sartre, a fait paraître en 1983, que nous pouvons établir la pensée de Sartre à propos de la morale.

Nous allons donc aujourd'hui rendre compte de cette morale que nous définirons comme morale de la liberté. Pour comprendre cette philosophie morale de Sartre, il faut la situer par rapport à celle de Kant. Ces deux morales ont quelques points communs, et différent aussi sur beaucoup d'autres.

A- L'exigence morale selon Kant.

La morale de Kant comme celle de Sartre, postule comme principe la liberté de l'homme. Pour Kant, en effet, un homme qui obéirait, ou qui se conformerait totalement aux valeurs ambiantes de son temps, bon père, bon mari, bon citoyen, bon croyant...etc, parce qu'il est un conformiste, c'est-à-dire un homme conditionné par la morale, les mœurs de son temps, bref, parce qu'il n'est pas libre, ne peut conférer aucune valeur morale à ses actions. Kant propose une morale sans morale, sans valeurs morales. Comme pour la morale sartrienne que nous préciserons après, c'est même au cœur d'une hésitation que se joue l'authenticité morale. C'est lorsque tous les repères s'écroulent ? Lorsqu' à la question : que dois-je faire ? les poteaux indicateurs sociaux, culturels, religieux ou moraux me laissent en plan, seul avec moi-même, face à mon libre choix.

L'impératif catégorique de Kant ne demande qu'une chose, en premier lieu : « sois libre ». Un impératif c'est un commandement de la raison à la volonté. Tu dois dis le commandement. Catégorique veut dire sans condition (à la différence de l'hypothétique). C'est-à-dire que mon action doit relever de ma seule volonté, indépendamment de toutes les déterminations internes ou externes qui se produisent. Par conséquent mon action doit avoir une exigence

d'universalité et non mon intérêt propre, ni la conformité à quelques opinions, coutumes, mœurs, ou traits culturels particuliers. Je dois agir de telle sorte que, dit Kant, tout homme de bonne volonté puisse le vouloir, c'est-à-dire que j'introduis dans mon action une dimension universelle. Un des impératifs catégoriques de Kant dit : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité et toi-même jamais seulement comme un moyen, mais toujours comme une fin ». Traiter la personne humaine comme une fin, c'est le respecter, c'est introduire dans mon action une dimension universelle, car être une fin en soi, comme l'est la personne humaine, c'est un absolu, et la respecter c'est un principe universel. Même le grand criminel doit être respecté, on lui doit justice. La justice, qui refuse par principe de raison, toute forme de vengeance. Toutes les valeurs sont relatives, culturellement, par exemple, mais seule la personne humaine, au-delà de toute individualité, reste inaliénable.

Deux exemples :

- Je dois payer mes impôts sur mes revenus. Je sais que cet impôt est équitable, juste, et quoique je n'éprouve aucun plaisir à redonner cet argent durement gagné, indépendamment de mon désir, j'ai la volonté de m'y soumettre. Même si, par hypothèse, je pouvais tricher, ou si beaucoup d'autres contribuables ne déclarent pas tous leurs revenus, j'agis de telle sorte que mon action puisse devenir universelle.

- Des sociologues ont parlé de seuil de tolérance en matière de cohabitation, de population à forte densité exogène. Supposons que j'habite dans un quartier où il y a des étrangers. Si la densité de cette population est inférieure au seuil de tolérance, alors il n'y aurait guère de conflits racistes, il n'y aurait peu de violence. Si au contraire ce seuil est franchi alors mes actions seraient déterminées, et deviendraient xénophobes. Je deviendrais raciste sous l'influence de déterminations sociologiques. Mes comportements seraient à l'image de ceux des rats de laboratoire, c'est-à-dire totalement déterminés par leur nature (des rats noirs et des rats blancs. Voir les travaux du neurobiologiste Laborit). Pour Kant, ma liberté reste indépendante de toutes déterminations, qu'elles soient internes, mon désir, ou externes, les conditions sociologiques. En somme, pour Kant, la personne humaine transcende sa réalité empirique et choisit d'être universelle, dans l'intention même, qui

gouverne toutes ses actions. C'est donc bien une morale de liberté, dont le socle repose sur ma seule volonté et sur cette intention d'introduire de l'universel dans mes actes.

B- Cependant, les difficultés sont grandes, lorsque la réalité sociale et historique créent des situations complexes.

Exemple : Supposons que j'hérite d'une mine d'argent en Afrique où travaillent des enfants exploités et misérables. Si je me contente de l'impératif catégorique qui veut que je ne puisse pas réduire une personne à n'être qu'un pur moyen, que dois-je faire ? Si j'accepte, je me rends complice de l'aliénation de ces enfants. Si je refuse, un autre acceptera et sans scrupule probablement.

C'est sur ce point que la morale de Sartre diffère de celle de Kant. Car, si la liberté, le choix que les hommes font reste le point d'appui de cette morale, elle ne se situe pas dans la seule réalité subjective impersonnelle, certes universelle, mais avant tout, elle doit rencontrer « la pluralité des hommes concrets singuliers, se projetant vers leurs fins propres à partir de situations dont la particularité est aussi radicale, aussi irréductible que la subjectivité elle-même », comme le dit Simone de Beauvoir, dans « **Pour une morale de l'ambiguïté** ». En fait, ce que Kant ignore concernant la morale, c'est que le devoir rencontre ceux des autres, et ignore par le fait, l'histoire. La morale doit être historique, c'est-à-dire trouver l'universel dans l'histoire et le ressaisir dans l'histoire. Certes Kant a raison lorsqu'il comprend que le « tu dois donc tu peux » est une obligation qui implique qu'elle ne soit pas dans les maillons du déterminisme. Seule une liberté peut concevoir l'exigence morale. Mais il faut encore que la situation le rende possible et que je sache. En effet suis-je toujours capable de savoir ce qui est le plus universel ? Je ne dois pas mentir, par exemple, mais dois-je dire la vérité aux nazis qui recherchent un résistant caché chez moi ? En somme ce n'est pas la loi morale qui inspire mon action, mais la situation qui exige une compréhension des buts à atteindre. Et cette situation est toujours historique et existentielle. Les situations ne me situent pas dans l'universalité abstraite des fins, mais dans la réalité des moyens. « J'apprends mes fins dans le monde, c'est-à-dire que j'apprends mes fins par

les moyens » dira Sartre dans les « **Cahiers pour une morale** ». La critique principale que Sartre adresse à la morale de Kant, c'est le formalisme abstrait de l'impératif catégorique pour décider de la mise en œuvre d'une action singulière et complexe qui peut donner lieu à des conflits de valeurs, comme par exemple : dans le cas du mensonge, qui chez Kant ne souffre aucune exception. En somme le jugement moral exige discernement, réflexion, prise en compte et articulation de l'universel et du particulier, anticipations et conséquences de l'acte. Dans mon exemple de cet héritage d'une mine où travaillent des gosses exploités, ne faut-il pas mieux me coller aux problèmes que pose le travail des enfants dans ces pays du tiers-monde, plutôt que de m'en laver les mains par pureté morale ? Le problème est complexe, car la scolarisation des enfants suppose un niveau de vie que les parents n'ont pas, voir même le sentiment du devoir que les enfants éprouvent pour aider leur famille...etc Il faut assumer ses choix, et les cas de conscience ne peuvent pas être tranchés par des règles a priori, ils doivent être pleinement vécus et tranchés dans un acte qui engage pleinement le sujet. L'on ne décrète pas la liberté, car en ce cas, elle n'est qu'une intention vide. Ce qui est à rechercher, pour Sartre, c'est une morale concrète de l'être en situation. Ce qui ne veut pas dire une morale utilitariste ou opportuniste, car si elle doit composer avec la situation historique par exemple, elle ne doit pas sombrer dans les facilités de la soumission aux faits. C'est donc une morale de l'authenticité qui réside dans l'attitude d'un être libre qui se veut libre, qui assume l'angoisse et revendique sa responsabilité jusqu'au bout. C'est une morale du risque, une morale de la responsabilité, au sens où elle peut exiger le courage de la rupture et de l'infidélité, de la contestation, de la mise en question perpétuelle, bref, paradoxalement, dans l'impossibilité de s'installer dans la moralité.

C'est en cela que Sartre, dans « **L'Existentialisme est un Humanisme** », fait un rapprochement entre la morale et l'art : « Ce qu'il y a de commun entre la morale et l'art, c'est que, dans les deux cas, nous avons création et invention ». Seulement, l'on pourrait faire remarquer que, la destruction de toute valeur esthétique ne porte guère à conséquence, en va-t-il de même pour l'action morale ? S'il n'y a plus aucune référence à des valeurs transcendantes ou porteuses d'universalité, ne peut-on pas dire comme le fait

dire Dostoïevski à l'un de ses personnages : « si Dieu n'existe pas, tout est permis ». N'y a-t-il pas des valeurs porteuses d'universalité, comme par exemple, le respect de la personne, sur lequel repose l'idée même des droits universels de l'homme ? En fait, Sartre réponds à cette difficulté, en soulignant que la liberté, qui se distingue de la simple expression spontanée du désir, implique d'une part de refuser les justifications de mauvaise foi, qui servent l'asservissement, ou l'aliénation d'autrui, et d'autre part, cette liberté, rencontre en même temps celle des autres. « Je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but » dit Sartre dans « L'Existentialisme est un humanisme ». Je ne puis être libre tout seul. Ce n'est qu'à l'intérieur d'une intersubjectivité que le problème moral se pose. Ce n'est donc pas un « tu dois » qui commande l'action morale, mais un « nous devons ». Et c'est dans une entreprise collective de libération que la liberté doit s'engager. C'est une fraternité dans l'action, que porte en soi mon engagement. Mais ce n'est qu'à partir de mon choix que j'assume, dans la solitude, que mes actes peuvent prétendre à l'authenticité morale, et qui seul, me permet d'échapper à la soumission aveugle pour une idéologie, serait elle même, une idéologie de la libération.

C'est en cela que Sartre s'oppose aux marxistes. Dans « **Pour une Morale de l'Ambiguïté** », Simone de Beauvoir traduit bien cette opposition, en écrivant : « Les marxistes avaient pourtant toujours la tendance à condamner une philosophie de la liberté au nom de l'action. Ils déclarent avec autorité que l'existence de la liberté rendait impossible toute entreprise concertée selon eux, si l'individu n'était pas contraint par le monde extérieur à vouloir ceci plutôt que cela, rien ne le défendrait contre ses caprices... Admettre la possibilité ontologique d'un choix, c'est trahir la cause ». La cause, c'est celle du parti. L'on sait ce que Lénine pensait de l'action morale : « J'appelle action morale, toute action utile au parti ; et immorale toute action qui lui est nuisible » et, « comme le parti a toujours raison », la morale est vidée de sa substance. En opposition à la thèse marxiste, Simone de Beauvoir souligne : « Ni le mépris, ni l'estime n'auraient de sens si l'on regardait les actes d'un homme comme une pure résultante mécanique, pour s'indigner, pour admirer ; il faut que les hommes aient conscience de la liberté des autres et de leur propre liberté ».

Puis elle précise : « la liberté est la source d'où surgissent toutes les significations et toutes les valeurs ; elle est la condition originelle de toute justification de l'existence ; (...) la liberté s'exige universellement ». Nous l'avons vu aussi avec Kant, tout mécanisme renvoi à la nature, (les phénomènes physiques, ou les comportements des animaux) et précisément, la morale est notre passage hors de la nature, par un acte libre. Car la liberté n'est pas une donnée de la nature, une qualité naturelle, mais elle est, comme l'existence elle-même, en se faisant être. C'est ainsi que pour l'auteur du « Deuxième sexe », les femmes ne réalisent leur existence de femme, que dans le libre choix qu'elles font de leur féminité. Mais il est vrai que cette liberté ne peut se vouloir que comme mouvement indéfini, et elle doit refuser les contraintes qui arrêtent son élan. La liberté apparaît toujours comme un mouvement de libération sans fin.

En fait l'authenticité reste inaccessible, et ne peut jamais être un état permanent. D'une part, la conscience est toujours menacée d'être de mauvaise foi, du fait de la non-coïncidence avec soi, et d'autre part la liberté est ambiguë puisqu'elle a à se libérer, et qu'aucune libération n'est définitive. Oreste dans « Les mouches » doit lui aussi porter le fardeau de son initiative, de sa liberté, jusqu'au bout et dans l'angoisse.

C- Morale et violence.

Nous allons maintenant réfléchir à un problème majeur, concernant la violence et son rapport avec la morale. Ce problème est d'importance puisqu'il pose la question de la légitimité de la violence révolutionnaire. Toute violence est-elle immorale ? La violence contre l'oppression : du maître sur son esclave, du féodal sur les masses populaires, du colonialiste sur les colonisés ? Si Sartre ne s'est guère engagé pendant la période de l'occupation, (après l'échec du réseau « Socialisme et liberté »), il s'est par contre totalement engagé dès l'après guerre, pour les luttes anticolonialistes. Et ces luttes nous le savons furent d'une extrême violence. Voyez par exemple sa solidarité pour le Front de Libération National algérien. Sartre écrira une préface à ce livre très rude de Frantz Fanon : « **Les damnés de la terre** », Psychiatre martiniquais, ayant

rejoint les rangs du FLN. Frantz Fanon y analyse les ressorts psychologiques de la violence du colonisé et y voit un moment essentiel de sa prise de conscience : « La violence du colonisé unifie le peuple » (...) « Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées ». Et Sartre d'écrire dans sa préface, à propos de cette guerre d'Algérie : « Ils ont bonne mine les non-violents. Ni victime, ni bourreau » et plus loin : « Mais si le régime tout entier et jusqu'à nos non-violentes pensées, sont conditionnés par une oppression millénaire, votre passivité ne sert qu'à vous ranger du côté des oppresseurs ». « La France autrefois, c'était un nom de pays ; prenons garde que ce ne soit, en 1961, le nom d'une névrose ». Sartre n'est donc pas du côté de la non-violence, mais il n'est pas non plus un apologiste de la violence. Ce que nous allons voir.

Dans les « **Cahiers pour une morale** », Sartre analyse comment la violence apparaît dans le monde, et comme type de rapport avec l'autre. Il y a en premier lieu la violence la plus brutale, la violence pure, qu'il avait déjà analysée dans ses « Réflexions sur la question juive ». Comme la violence de l'antisémite, cette violence refuse de s'appuyer sur le monde, de faire avec lui, préfère la destruction du but. Il se compare à une force de la nature, l'essence même de la haine, imperméable à toute communication, et niant cette altérité qu'il juge impure. L'antisémite se veut impitoyable. Puis Sartre distingue différentes attitudes existentielles qui maintiennent la violence au principe des relations interhumaines.

J'en prendrai un exemple intéressant dans un autre texte : Dans sa **Conférence de Rome**, de 1964, Sartre prend l'exemple des mères infanticides de Liège, en 1962, qui avaient décidés de tuer leur bébé après la naissance au lieu de les élever comme handicapés à vie. Graves malformations de ces enfants, suite à l'absorption de la Talidomide, médicament insuffisamment testé par l'industrie pharmaceutique. Que dit Sartre : premièrement il note que le contrôle de la natalité peu développé à cette époque, ainsi qu'une condamnation de l'avortement par l'Eglise, ne pouvaient que produire une telle attitude. L'attitude de ces mères se situe au cœur du conflit, entre la conviction des uns, que la possibilité de vivre doit être

inconditionnelle, et celle des autres pensant qu'il est interdit de prolonger la vie d'un homme si on ne lui donne pas les chances de vivre une vie vraiment humaine. Ainsi, pour Sartre, cette violence résulte de ce conflit entre des normes morales en opposition, et l'attitude courageuse de ces femmes, qui est avant tout « manifestation de l'avenir », signe d'une révolte et d'un désespoir humain tout à fait compréhensible, voire comme signe d'une « lutte entreprise contre un état de choses au nom d'un sens à venir de l'homme ». L'acquiescement de ces femmes par le tribunal de Liège, souligne le caractère parfois progressiste, puisqu'il anticipe le débat contemporain sur le droit de vivre et de mourir dignement, voir sur l'euthanasie, d'un acte violent et contraire à la moralité ambiante. Nous savons aujourd'hui le chemin parcouru dans ce domaine des mœurs depuis 1962.

Sartre pense que la situation historique produit d'elle-même des transformations qui ne peuvent se développer que dans la violence. En cela il reste proche de la conception hégélienne de l'histoire. La prise des armes reste un moment essentiel dans le développement de l'histoire. La prise de la Bastille est la manière dont le peuple français se donne une identité, celle de citoyens libres. L'action révolutionnaire a rendu irréversible ce passage de l'histoire. Même Kant qui n'approuve pas la violence révolutionnaire reconnaît, à propos de la RF, qu'un soleil s'est levé, éclairant l'horizon de l'histoire. Pour Sartre la violence est légitime, ou pour le moins nous pouvons en comprendre le sens, lorsque l'oppression ne permet plus aucun autre partage, aucune autre médiation que la contre-violence. Pendant la colonisation de l'Algérie, quel sens pouvait avoir cette assimilation, entre un dominant qui a pour lui la puissance policière, militaire et économique, et un dominé, exploité et réduit au statut de sous-citoyen, parfois affamé. L'oppression crée la violence et nous savons bien que si l'on veut la libération des peuples, on n'évitera pas des prises d'armes. C'est ainsi que Sartre soutiendra, la révolution cubaine, celle d'Algérie, celle du Vietnam, puis la cause des palestiniens, même s'il reste très attaché à son amitié pour Israël. Il servira la cause révolutionnaire par sa notoriété internationale. Cela ne veut pas dire qu'il appelait à cette violence. Il constate que ses peuples ont pris les armes et que dans cette condition, il pense que son nom peut servir à quelque chose, peut être en abrégant cette

violence, en montrant que la France poursuit une mauvaise route en Algérie. Mais cela ne veut pas dire que Sartre pense la violence comme porteuse de sens ou de vérité en elle-même. La fin ne justifie aucunement les moyens. N'importe quel moyen ne peut produire la fin recherchée. Dans les « Cahiers pour une morale », Sartre prend l'exemple du viol. Si la fin est de séduire une personne, quel que soit le mode de séduction, si la séduction ne se fait pas sous la forme du consentement réciproque et mutuel, alors l'illusion d'atteindre au but, produit en réalité la destruction de la fin. La violence est une action par défaut, faute de penser les médiations. Ces médiations passent par la lucidité, la conscience de soi et la capacité à se relier à autrui dans la communication. La valeur suprême est finalement la générosité, c'est-à-dire la capacité à se sacrifier soi-même, pour que quelque chose puisse arriver. Il n'y a pas chez Sartre de morale de la violence, même s'il saisit le conflit au cœur des rapports avec autrui, et dans l'histoire. Il décrit le monde tel qu'il est. Ni angélisme ni apologie de la violence, mais il soutient indéfectiblement les peuples dans leur lutte pour la libération. « Contre l'oppression il y a toujours une possibilité d'affirmer par la résistance et par la révolte, une praxis autre, qui sera celle de l'homme libre prêt à mettre sa vie en jeu ». C'est sur ce point que Sartre s'opposera à Camus, qui condamne la contre-violence légitime des opprimés au même titre que la violence des oppresseurs. Ce qui a conduit Camus à refuser aux Algériens le droit à l'insurrection violente (armée) contre la puissance coloniale. Pour Sartre au contraire « l'activité guerrière (du combattant algérien) est restitutive, puisqu'elle vise à rétablir la structure brisée par le colonialisme ». Révolte qui est autant celle du défi que celle du désespoir. En somme le colonisé est doublement aliéné, d'une part, par la violence qui lui est faite et par celle qui le condamne à se sacrifier. Il sera intéressant de comparer à ce sujet, « les justes » de Camus et « Les mains sales » de Sartre.

Pour éclairer ce problème si important de la violence, je voudrais faire quelques remarques sur cette pièce de théâtre de Sartre : « **Les Mains sales** ».

Cette pièce, parue en 1948 et qui met en scène des révolutionnaires d'un parti communiste, prolétarien, est dirigée, dans sa cellule combattante et clandestine, par Hoederer, un militant aguerri. Sa politique semble toutefois contestée par les dirigeants du Comité Central, et qu'il fut décidé de le liquider. Cette tâche va incomber à Hugo, nouveau membre de ce parti, dont l'origine sociale tranche avec les prolétaires qui l'entourent. Hugo est en effet un jeune bourgeois en rupture avec sa classe d'origine, et apparaît en porte-à-faux par rapport à ceux dont il prétend servir la cause. Les autres camarades du Parti jugent son engagement comme celui d'un adolescent en crise contre sa famille. Son engagement n'est pour eux qu'un geste. Lui-même éprouve le sentiment de n'appartenir à aucune réalité sociale, en rupture avec sa classe d'origine et sans être rattachée au prolétariat, pour lequel il est prêt à tuer et à mourir. Et c'est lui qui est chargé de tuer Hoederer. Mais ce qui sépare aussi Hugo de Hoederer, c'est aussi sa conception du combat politique. Hoederer connaît toutes les ficelles de l'action politique et sait utiliser tous les moyens pour parvenir à ses fins. Il faut combattre sur le même terrain que ses adversaires et comme le mensonge, la violence sont de mise dans cette société, il faut pour combattre, user de ces moyens. C'est le souci de l'efficacité politique au service des hommes : voilà ce que symbolise les mains sales. Hoederer l'exprime brutalement à Hugo : « Comme tu tiens à ta pureté mon petit gars ! Comme tu as peur de te salir les mains. Eh bien, reste pur ! A quoi cela servira-t-il, et pourquoi viens tu parmi nous ? La pureté, c'est une idée de fakir et de moine. Vous autres, les intellectuels, les anarchistes bourgeois, vous en tirez prétexte pour ne rien faire. Ne rien faire, rester immobile, serrer les coudes contre le corps, porter des gants. Moi j'ai les mains sales. Jusqu'aux coudes. Je les ai plongées dans la merde et le sang. »

Hugo, face au réalisme de Roederer et à son expérience, comprend qu'il a encore à conquérir son âge d'homme. Hugo fait aussi penser à Oreste dans « Les Mouches », car lui aussi va rechercher cet âge d'homme en s'attachant à un crime, en tuant Hoederer, comme Oreste avait tué sa mère et le tyran. C'est d'autant plus accablant pour Hugo, que Roederer le saisi pleinement : « (...) Tu es un môme qui a de la peine à passer à l'âge d'homme mais tu feras un homme très acceptable si quelqu'un te facilite le passage ». Cependant

cette confiance qui semblait naître entre eux deux ne tiendra pas devant la jalousie qu'Hugo éprouvera en voyant sa femme dans les bras de Roederer. Il tirera sur Roederer. Cette femme est là comme un piège car elle aussi est fascinée par Roederer. Tuer Roederer par jalousie, et non pour des raisons politiques, c'est faire de son crime un acte absurde, d'autant plus absurde que depuis le meurtre, Roederer va devenir, en fin de compte, pour sa ligne politique reconnue par le Bureau central, le grand homme du Parti. C'est un échec total, qui conduira Hugo au suicide, lequel suicide fera aussi la preuve de son « irrécupérabilité » pour le Parti.

Il va de soi que Sartre a une préférence pour Roederer, mais il a aussi une certaine compréhension pour Hugo, qui comme ses élèves, dira-t-il, n'arrivent pas à rejoindre le Parti communiste à cause de la culture libérale qu'ils ont reçue. Je pense aussi à ces jeunes gens, qui ont préféré au travail de l'ombre pour la résistance organisée et officielle, des actions d'éclat, sans lendemain et qu'ils payèrent de leur vie, eux et parfois celle aussi des otages. Mais c'est aussi la situation de Sartre, intellectuel d'origine bourgeoise, qui n'est pas non plus rentré au Parti. Hugo est aussi un intellectuel, qui ne cesse de réfléchir, de contester ses projets ou de nuancer sans fin ses sentiments. Il recherche dans l'action une objectivité dure qui le justifiera ; se prendre au sérieux par un acte héroïque, un acte d'une extrême violence. C'est ce que lui dit Roederer : « Tous les intellectuels rêvent de faire de l'action » ; « Quelle rage avez-vous tous, de jouer aux tueurs ? » ; « Un intellectuel, ça n'est pas un vrai révolutionnaire ; c'est tout juste bon à faire un assassin ».

Je pense que la question du rôle de l'individu dans le choix qu'il fait de sa situation est essentielle. Car, ce n'est pas la situation, si juste soit-elle, sa juste cause, qui la définit, mais l'action que les hommes vont choisir de faire. Leur choix n'est certes pas arbitraire, mais il n'est pas non plus réductible à un mécanisme, ou à des nécessités purement objectives. Mais peut-on vraiment faire d'un intellectuel un révolutionnaire ? Enfin, on peut voir aussi dans cette pièce, les deux morales s'affronter : l'une qui se préoccupe de sa justification personnelle, de sa valeur propre, de son salut, de ses mérites, de la pureté de ses intentions, une morale bourgeoise ; et l'autre, une morale de l'efficacité,

une morale des résultats, où c'est la cause qui commande et non le désir héroïque d'être mis à l'épreuve.

J'ajouterai cependant, une autre interprétation de cette pièce, qui nous fera comprendre que Sartre n'a peut-être pas tranché entre le parti d'Hugo ou celui de Roederer. En effet ne peut-on pas voir cette pièce comme une dénonciation du stalinisme, de sa mécanique implacable qui fait d'un traître, un héros, par le coup de baguette magique du Parti. Même si dans ses années 50, Sartre ne s'est pas encore éloigné du Parti Communiste, il nous présente ce militant, comme une brute stalinienne, cynique, contre le romantique Hugo et ses états d'âme. Sartre a-t-il vraiment choisi ?

On ne peut pas ne pas rendre compte de la pièce de Camus : « **Les Justes** », et de la comparer avec celle de Sartre « **Les Mains sales** ».

Quel est le propos ? En 1905, un petit groupe de terroristes russes ont décidés de tuer le Grand Duc Serge dont la calèche emprunte un itinéraire soigneusement étudié. L'un d'eux, Kaliayev, le poète, se désigne pour lancer la bombe. Encore un intellectuel, « qui se pose trop de question, il discerne trop sensiblement la différence des êtres, et par là rend malgré lui justice à une part de l'ennemi » pense Fédorov, le chef. Mais au moment de lancer sa bombe, Le poète perçoit deux occupants imprévus ; les enfants du Grand-Duc. Il ne lance pas la bombe. Assassiner des enfants n'entre pas dans sa mission. Devant la colère du chef, le poète dira : « j'ai accepter de tuer pour renverser le despotisme. Mais derrière ce que tu dis, je vois s'avancer un despotisme qui, s'il s'installe jamais, fera de moi un assassin alors que j'essaie d'être un justicier ». L'attentat aura lieu quand même et Kaliayev le mènera jusqu'au bout. Il ne cherchera pas à s'échapper et sera arrêté. Dans sa prison il recevra la visite de la veuve du Grand-Duc, et, pardonnant au meurtrier de son mari, elle viendra demander la grâce de Kaliayev. Quelle ambiguïté que cette révolte ! Jamais tout à fait innocente, jamais tout à fait coupable. Le Poète refuse sa grâce et trouve son salut dans le choix qu'il fait de sa propre mort. C'est un juste qui accepte de tuer pour une cause qu'à la condition de mourir à son tour.

Camus pose bien le problème de la responsabilité du révolté dont la cause est juste, mais les moyens ne peuvent être élevés comme valeur humaine à venir. Camus dira à leur propos : (« Leurs cœurs extrêmes n'oubliaient rien... Une vie est payée par une autre vie et, de ces deux holocaustes, surgit la promesse d'une valeur.(...) Ils ne mettent donc aucune idée au-dessus de la vie humaine, bien qu'ils tuent pour l'idée. Exactement, ils vivent à la hauteur de l'idée. Ils la justifient, pour finir, en l'incarnant jusque dans la mort... D'autres hommes viendront après ceux-là qui, animés de la même foi dévorante jugeront pourtant ces méthodes sentimentales et refuseront d'admettre que n'importe quelle vie soit équivalente à n'importe quelle autre. Ils mettront alors au-dessus de la vie humaine une idée abstraite, même s'ils l'appellent l'Histoire, à laquelle soumis d'avance, ils décideront, en plein arbitraire, de soumettre aussi les autres.

Nous voyons bien tout ce qui sépare Sartre et Camus dans leur conception de l'action morale et de la révolte. A partir de la publication de « L'homme révolté » et en pleine guerre d'Algérie, le différend entre Camus et Sartre va se creuser. Pour Camus, la révolte légitime des Algériens ne rend pas légitime leur revendication, à savoir : l'indépendance nationale et l'exclusion des Français d'Algérie. On sait pourtant ce qui se passa en Algérie. Même ceux qui eurent à subir les tortures de la Gestapo, la firent subir à leur tour. Les deux camps oeuvrèrent dans la guerre, c'est-à-dire dans un vide moral absolu.

Pour conclure je relèverai seulement une dernière étape dans la vision que Sartre a eu de la morale et de l'Histoire. Dans « L'espoir maintenant » écrit avec Benny Lévy, je note le passage suivant : » Cette idée de l'éthique comme fin dernière de révolution, c'est par une sorte de messianisme qu'on peut la penser vraiment. Bien sûr, il y aura des problèmes économiques immenses, mais précisément, à l'opposé de Marx et des marxistes, ces problèmes ne se présentent pas comme l'essentiel. Leur solution est un moyen, dans certain cas, d'obtenir un véritable rapport des hommes entre eux. » Et Sartre de conclure : « Il faut essayer d'expliquer pourquoi le monde de maintenant qui est horrible, n'est qu'un moment dans le long

développement historique, que l'espoir a toujours été une des forces déterminantes des révolutions et des insurrections et comment je ressens encore l'espoir comme ma conception de l'avenir. »

L'AMOUR DE L'ART ET DE LA LITTÉRATURE : LA GÉNÉROSITÉ DU CRÉATEUR



Saint Georges terrassant le dragon – Le Tintorêt

Ce qui caractérise l'œuvre de Sartre, c'est son inachèvement. Inachèvement reconnu et assumé par l'auteur lui-même. Sartre avait eu l'idée, à la suite de « L'Être et le Néant », d'écrire et de publier une morale. Les « Cahiers pour une Morale » ne sont que des notes éparses, posthumes. Il a eu l'idée de poursuivre un troisième et quatrième tome de son Flaubert. De la même manière, il a eu l'idée d'une esthétique, et nous n'avons à lire aujourd'hui que de remarquables textes, sur un nombre d'artistes, d'œuvres, qui nous permettent néanmoins de reconnaître le regard d'esthète de Sartre, sur un ensemble très varié de domaines artistiques. Il s'agit parfois de simples notes de quelques pages, aux mille deux cent pages de son Flaubert.

Mais ce qui frappe aussi, c'est la grande diversité des domaines d'intérêt : il y a en premier lieu son amour de la littérature. Nous connaissons ses propres œuvres littéraires : romans, nouvelles, et pièces de théâtre, mais aussi le texte théorique sur la littérature : « Qu'est-ce que la littérature ? ». Puis viennent tous les textes critiques publiés sur des poètes comme Francis Ponge, ou Baudelaire, Jean Genet, (œuvre magistrale qui constitue une introduction, de 600 pages, de l'œuvre complète de Genet). J'ai dit à propos de son Flaubert l'importante étude qui lui a consacré, qui est son auteur fétiche, et auquel il a pensé toute sa vie. Il est aussi un des premiers grands lecteurs des américains, comme Dos Passos ou William Faulkner. Il fut aussi un des premiers à reconnaître le génie littéraire de Camus, et a lui consacré de belles pages sur « L'étranger » ou « La peste ».

Il s'est aussi intéressé au cinéma, comme cinéphile (il aimait surtout le cinéma américain), comme scénariste (il est l'auteur du scénario du film d'Astruc : « Les jeux sont faits »), et de cet incroyable scénario sur Freud de 3000 pages, que John Huston lui commanda et qui ne vit jamais le jour. Enfin, il fut aussi un théoricien du cinéma (au travers de quelques notes éparses).

Puis, il y a le théâtre, indépendamment de son écrit théorique : « Pour un théâtre de situations », avec un certain nombre de pièces étonnantes : son « Huis Clos », je l'ai déjà dit, recèle toujours une force troublante, particulièrement auprès de nos jeunes gens. Il y a dans cette pièce une sensualité brutale, une lutte des corps fragilisés par le regard des autres. Dans un numéro des « Temps modernes » de 2005, pour le centenaire de sa naissance, il y a un bon article de Régis Debray sur « Nekrassov », où il écrit : « il y a dans « Nekrassov » une grivoiserie presque rabelaisienne. » (...) « Nekrassov pète encore le feu ». N'en déplaise à nos censeurs qui se pincent les narines devant le grossier pro-communisme de la pièce, cette une bonne farce n'a pas pris une ride, d'autant moins que sa cible, la grande presse, a trouvé depuis dans la télévision l'outil de sa puissance. A côté de TF1, le « France Soir » de Lazaref fait un peu artisanal ». Je tiens « Les séquestrés d'Altona » pour une bonne pièce, loin d'être comme une mauvaise critique l'a dite, sans avoir lu la pièce, un théâtre d'idées, sans idée de théâtre. Dans « Les Séquestrés », Sartre fait œuvre de modernité en intégrant radio, et

cinéma dans la pièce, en faisant imaginer à son personnage principal, Frantz, une vitre noire où se graveraient les moindres actes des hommes, un enregistrement de l'histoire, en quelque sorte. Voir aussi le rôle imparti au magnétophone dans cette pièce, qui sert à enregistrer les traces d'un dialogue intérieur. Cette pièce est saisissante aussi par son caractère éminemment funèbre, ce qui fait dire à Jean Genet : « Nous pressentons que la scène est un lieu voisin de la mort ». Enfin son théâtre a bâti des rôles masculins très forts, comme celui de Frantz, de Garcin, de Hugo, de Goetz, dans « Le diable et le Bon dieu ». Peut-être manque-t-il au théâtre de Sartre, des personnages féminins plus denses, plus charnelles, plus proches de la sensibilité, et qui auraient pu alléger le poids des idées.

Enfin, ses goûts esthétiques l'ont porté aussi vers les arts plastiques. En peinture, je retiendrai ses écrits sur : André Masson, Lapoujade, Paul Rebeyrolle, Wols et bien sûr Robusti, dit Le Tintoret, peintre vénitien de la Renaissance, dont je vous parlerai ensuite, en projetant des reproductions. En sculpture, on connaît ses intérêts pour Calder et surtout Giacometti. Mais voyons maintenant ce qui caractérise le regard de Sartre sur l'art. (La littérature ou les beaux Arts).

« **Qu'est-ce que la littérature ?** » (NRF Idées p.55 et 70).

Première partie : Sartre écrit dans ce texte, l.5 : « Il n'y a d'art que pour et par autrui ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

Loin de penser que l'œuvre advient au monde par la seule puissance du génie créateur, Sartre redéfinit l'art, dans sa relation à son public et en premier lieu avec autrui. Par exemple, l'acte d'écrire en lui-même, suppose ce rapport à cet alter ego. Ecrire pour l'écrivain, suppose qu'il pose les questions : pour qui écrit-on ? Pourquoi écrire ? Si écrire consistait en une impression de signes, et si lire ce n'était que le déchiffrement de ces signes, il n'y aurait pas de littérature. La lecture est une création dirigée, écrit Sartre dans « Qu'est-ce que la littérature ? ». Il y a un appel de l'œuvre à être regardée : pure extériorité, elle est vouée à la contemplation. La représentation appelle une contemplation. Cette spiritualité de l'œuvre est action commune : « il n'y a

d'art que pour et par autrui ». Cette spiritualité, Hegel l'avait déjà conceptualisée dans sa vision de l'art, « comme manifestation de l'esprit ». Seulement Hegel donnait à l'œuvre en elle-même, cette spiritualité ; cette manifestation de l'esprit était l'effet même de la représentation. Dans la représentation, objectivité et subjectivité s'unissent indissolublement. Pour Sartre au contraire, et la littérature le prouve selon lui, l'écrit n'aurait aucune vérité spirituelle sans un lecteur. En somme, pour Sartre, il en est de l'art comme de la conscience. Elle ne se réalise comme conscience de soi, que dans une dialectique des consciences. L'art doit sa reconnaissance à la contemplation de son public. Mais ne doit-on pas à l'art cette constitution même du public ? Car autrui n'est pas déjà un public. Montaigne a des lecteurs, il n'a pas de public. Il faut attendre le développement de l'Instruction Publique, celui de l'édition et de la fréquentation des musées, pour voir naître un public. Il se constituera un public grâce à l'art, qui va élever les consciences, les fusionner, les retotaliser. Je cite : « L'essentiel pour moi est que la vie de l'art marque toujours un passage de l'individu détotalisé à l'œuvre comme totalisation ». Un exemple : prenons le temps d'un concert. Jusqu'au début du concert, les spectateurs ne sont alors que des individus, isolés dans leurs désirs, leurs intérêts privés, d'où la possibilité de conflits (voir la dure épreuve du parking avant d'entrer). Sitôt le concert, les passions s'apaisent, et seule la contemplation les réunit sous une forme nouvelle : Un public.

La deuxième partie, L.6, le texte commence par : « Ainsi la lecture est un pacte de générosité entre l'auteur et le lecteur » ; Un pacte de générosité dit Sartre. Nous pouvons retenir la définition de La générosité chez Descartes : une action libre de la raison dont la passion serait le moteur. En effet, il s'agit bien de comprendre le texte, d'en saisir la forme, la construction... Mais comme pour tout jugement esthétique, la sensibilité (perception et imagination) du lecteur ou d'un contemplateur est essentielle. Le vrai plaisir esthétique est dans cette fusion, par sympathie de l'œuvre et de ses spectateurs. Fusion qui élève chaque lecteur, chaque spectateur à ce niveau de l'humanité, faisant de l'œuvre, notre monde commun. Mais rien n'est acquis par avance. Dans l'objet

technique, la fin et les moyens sont donnés. Il suffit d'en faire usage. L'œuvre d'art suppose une disponibilité, une liberté, un détachement, et par une ruse propre à l'art, sans qu'il s'en aperçoive, le lecteur ou le spectateur s'ouvrira librement vers un nouveau monde, dévoilé par l'art. Ce dévoilement a besoin d'être transcendé par le regard d'autrui, obligeant le lecteur, « à créer ce qu'il dévoile ».

Dans la dernière partie du texte, Sartre semble reprendre l'idée d'une exigence, d'un devoir, une exigence non pas morale, mais une exigence sur le plan de la relation lecture écriture. Quelle exigence ? Ici, comme pour l'exigence morale, c'est l'exigence d'être libre. Premièrement on ne saurait écrire pour des esclaves. « L'art de la prose est solidaire du seul régime où la prose garde un sens : La démocratie » (idem). Il n'y pas de grands écrivains pour un public asservit, ou bien il fuit (Les dissidents d'URSS, de Chine, ou de Cuba). Deuxièmement, ce « va et vient dialectique » dans le cas de la lecture, c'est autre chose que la simple réception d'une information. Il y a dans cette lecture une exigence critique. D'abord le sens n'est jamais donné, il faut interpréter. L'art de l'écrivain, c'est tout le contraire d'un texte de propagande. Toutes les œuvres ne sont pas symboliques, mais on pourrait dire que toutes les lectures forment en quelque sorte une herméneutique. Au bout du compte, il s'agit d'une exigence de liberté dévoilante dévoilée. Par cette générosité de lecture, le sens et la portée du roman que je lis se dévoile en même temps que je m'ouvre à sa protestation. Par exemple, en lisant « Lumière d'août », de William Faulkner, je ne suis pas noir, mais je peux m'identifier avec ces pauvres noirs que les blancs terrorisent. Et c'est même, contre ma race blanche que je réclame toutes les libertés et la libération des peuples de couleur. Par le fait, il n'y a pas d'œuvre d'art qui ferait les louanges du racisme, de l'antisémitisme ou de l'esclavage. Le seul horizon de l'œuvre, c'est de vouloir la liberté des autres, au risque d'ailleurs d'y être critiqué, censuré par l'oppression religieuse ou politique. C'est en cela que l'art ne peut pas être limité par aucune borne morale, religieuse ou politique. L'art n'a qu'un sujet : la liberté (« Les chemins de la liberté »). (Voir l'exemple de cette tentative

d'obstruction de cathos intégristes pour le « je vous salue Marie » de Godard, film projeté à Angers Aux « 400 Coups »).

L'intérêt que Sartre porte aux artistes, ne se tient pas seulement dans la contemplation de leurs œuvres, mais dans un regard plus aigu, perçant le miroir en quelque sorte, pour aller de l'oeuvre vers l'artiste, puis de l'artiste vers l'oeuvre. Dans un entretien avec Michel Sicard, Sartre dit : « L'individuel ma paraît la chose la plus importante en art, et quand on veut s'occuper d'un artiste, le retrouver dans son oeuvre, la seule méthode possible est celle que j'ai utilisé dans le « Flaubert » : la méthode progressive-régressive, qui va au tableau, à l'écrit, par une analyse de l'individu qui l'a produit ; puis qui va à l'individu qui a écrit ou peint, à partir d'une analyse progressive de l'objet produit. Le peintre ou l'écrivain comme entièrement à la base de l'oeuvre d'art, se met à exister comme une intention originelle de sa liberté : c'est sur ce plan aussi que j'aurais montré, dans mon esthétique, comment la liberté humaine est la seule possibilité de peindre ou d'écrire ». C'est donc par un « va et vient », qui va de l'artiste à son milieu, et de son milieu à l'oeuvre qu'il faut tenter de revivre de l'intérieur ce que fut l'expérience de cet artiste.

Pour illustrer cette méthode, ce « va et vient », biographie et époque, je vais vous faire part de sa petite étude de Baudelaire, intitulée simplement « **Baudelaire** », beaucoup plus aisée à reprendre que l'énorme étude du Flaubert.

Écrit en 1947, ce petit texte qui n'était à l'origine qu'une introduction à un recueil d'« Écrits intimes ». Dans une petite note sur ce texte, Michel Leiris saisit bien le projet original de Sartre : « tenter (...) de revivre par l'intérieur, au lieu de n'en considérer que les dehors (c'est-à-dire : soi-même l'examinant du dehors), ce que fut l'expérience de Baudelaire, prototype quasi légendaire du « poète maudit », et agréer pour ce faire, comme base essentielle, les confidences qu'il nous a livrées sur lui-même, en marge de son oeuvre proprement dit, ainsi que les données fournies par la correspondance avec ses proches, telle est la tâche que s'est assignée en philosophe qu'il est, l'auteur

du présent ouvrage (...) ». J'ajouterai aussi à cette base de lecture, les renvois aux poèmes eux-mêmes, que Sartre nous présente dans ses analyses.

Le premier trait remarquable que Sartre saisit, c'est le narcissisme de Baudelaire. Un homme « penché sur soi », et d'ajouter : « Baudelaire est l'homme qui ne s'oublie jamais ». Et de citer l'auteur des « Fleurs du Mal » : « Qu'importe, ce que peut être la réalité placée hors de moi, si elle m'a aidé à vivre, à sentir que je suis et ce que je suis ». Et dans « L'Art philosophique », Baudelaire dira : « Qu'est-ce que l'art pur suivant la conception moderne ? C'est créer une magie suggestive contenant à la fois l'objet et le sujet, le monde extérieur à l'artiste, et l'artiste lui-même ». Et Sartre d'ajouter, que le monde n'est en fait que « l'occasion de se contempler pendant qu'il le voit ». Toute la tentative de Baudelaire réside dit Sartre, dans cette récupération de lui-même par lui-même. Mais voilà, pour se saisir, il faudrait être à distance de soi. C'est ce qu'écrit Baudelaire dans « Les Fleurs du Mal » :

*« Tête-à-tête sombre et limpide
Qu'un cœur devenu son miroir ! »*

Tout l'effort de Baudelaire dira Sartre « va être pour pousser à l'extrême cette esquisse avortée de dualité qu'est la conscience réflexive ». Il va donc se fouiller lui-même comme le couteau et la plaie :

*« Je suis la plaie et le couteau
Et la victime et le bourreau »*

Mais c'est aussi dans ce désir d'autopunition que Baudelaire va chercher à se sentir vivre et lui-même écrit dans « Fusées », passage cité par Sartre : « Quand j'aurais inspiré le dégoût et l'horreur universels, j'aurai conquis la solitude. » Et nous savons combien Baudelaire va rechercher sa destruction, et jusqu'à sa syphilis, dont il est, dira Sartre, l'artisan presque volontaire. Nous savons aussi, comme il est clairement dit dans sa poésie, le goût de Baudelaire pour les prostituées les plus misérables. La crasse, la

misère physique, la maladie, l'hôpital, voilà ce qui le séduit, voilà ce qu'il aime en Sarah « l'affreuse Juive ».

*« Vice beaucoup plus grave, elle porte perruque,
Tous ses beaux cheveux noirs ont fui sa blanche nuque ;
(...) Elle n'a que vingt ans ; la gorge déjà basse
Pend de chaque côté comme une calebasse
Et pourtant, me traînant chaque nuit sur son corps
Ainsi qu'un nouveau-né, je la tête et la mords.
(...) Et je devine, au bruit de son souffle brutal,
Qu'elle a souvent mordu le pain de l'hôpital. »*

En conclusion de son texte, Sartre relève encore une fois le choix que Baudelaire a fait librement de lui-même. « Il a choisi d'exister pour lui-même, comme il était pour les autres, il a voulu que sa liberté lui apparût comme une « nature » et que la « nature » que les autres découvraient en lui leur sembla l'émanation même de sa liberté », écrit Sartre. Et c'est ainsi que l'on comprend en quoi ce que nous appelons le poète maudit, n'est en fait que le libre choix de Baudelaire : « Cette vie misérable qui nous paraissait aller à vau-l'eau, nous comprenons à présent qu'il l'a tissé avec soin ». et enfin dernière ligne de son « Baudelaire », il écrit à propos de cette singularité qui est la vie même du Poète : « Le libre choix que l'homme fait de soi-même s'identifie absolument avec ce qu'on appelle sa destinée ».

Je voudrais maintenant me tourner vers un autre grand artiste que Sartre a particulièrement aimé et à qui il a consacré, non seulement une belle étude « **Le Séquestré de Venise** », un texte plein d'esprit et d'humour, mais aussi de nombreuses visites à Venise, et particulièrement de la « Scuola Grande San Rocco » ; c'est le grand peintre du seizième siècle, Jacopo Robusti, dit : **Le Tintoret.**

En 1957, Sartre a fait paraître dans « Situations 4 », un fragment d'une étude qu'il n'a pas achevé, (évidemment, j'allais dire), sous le titre : « **Le Séquestré de Venise** ». Là encore, comme pour Baudelaire, Flaubert ou Jean

Genet, Sartre va conduire avec une « maestria » remarquable, une enquête sur ce peintre et son œuvre et y dénicher là aussi, le libre choix que cette homme a fait de lui-même, au travers de son œuvre et des traces que nous connaissons de sa vie.

Pour éclairer mes réflexions sur cette analyse de Sartre, je vais m'appuyer sur des reproductions de l'œuvre du Tintoret, et particulièrement sur le tableau le plus saisissant : « Saint Georges et le Dragon ».

Comme il l'a fait dans son Baudelaire, Sartre va mener une enquête sur Le Tintoret, en déplaçant ses analyses, selon un va-et-vient constant, entre l'œuvre et la biographie.

Sartre rappelle un point important de la biographie de Jacopo. Il naît en 1518, et autour de 1530, « le jeune garçon entre dans l'atelier du Titien en qualité d'apprenti, mais au bout de quelques jours, l'illustre quinquagénaire lui découvre du génie et le fout à la porte ». Cette anecdote est rapporté en 1567 par Le grand Vasari, peintre architecte et historien d'art de la Renaissance. Ce maître jaloux a fait peser très lourd cette malédiction : ce pauvre Jacopo dès douze ans, est inscrit sur une liste noire. « C'est la profession elle-même qui lui est interdite ». Mais Jacopo rebondit comme l'on dit aujourd'hui, il devient dès 1539 son propre patron. Il embauche des ouvriers et à son tour il se fait une clientèle. N'oublions pas que dans ce siècle les artistes sont des artisans, et il faut penser à eux comme les patrons de petites et moyennes entreprises. Cependant rien n'est facile dans cette route du succès. S'il est admiré pour son génie précoce, il ne fait pas toujours l'unanimité pour des œuvres jugées trop audacieuses, comme son ***Saint Marc sauvant l'esclave***.

Du coup Jacopo, va devenir, dit Sartre « ce hors la loi frénétique et traqué ». Et c'est avec acharnement qu'il veut produire, vendre et écraser ses rivaux, non seulement en proposant des œuvres de grandes dimensions, parfois gigantesques, mais aussi en faisant du « forcing » financier. Il fait du « dumping » notre Jacopo, ; il baisse les prix pour arracher le marché. Sartre a des formules très saisissantes, mais aussi très drôles, pour situer notre homme : « Tintoret-la-Foudre navigue sous pavillon noir ; pour ce pirate véloce, tous les moyens sont bons ». Les peintres avaient coutume de faire

copier leur toile. Un deuxième marché en quelque sorte, comme le cinéma avec la télé ! Or, Le Tintoret invente un autre procédé : on peut s'inspirer de ses toiles mais jamais les imiter. Il suffira d'inverser la composition et voilà du neuf, au prix d'une copie. Voyons ce qu'il fait à la Scuola San Rocco : Il propose même de donner une œuvre. Mais cette donation pieuse n'a pour but que de décourager ses concurrents. Au palais des Doges, il donne une toile, la bataille de Lèpantes, mais quelques temps après il envoie sa note. C'est un roublard dira Sartre, en ajoutant que le siècle l'est tout autant que lui. Ses contemporains trouvaient cependant qu'il exagérait, et il se fit les pires ennemis parmi ses confrères. Et Sartre d'écrire : « Tout le monde est d'accord : c'est un confrère déloyal, un peintre marron, il faut qu'il y est quelque chose de pourri pour qu'on ne lui connaisse pas un ami ». « Plus je les considère ces combines dérisoires, et plus je me persuade qu'elles ont pris naissance dans un cœur ulcéré ». Ce fils de teinturier, artisan petit-bourgeois, en rage de n'être pas bien aimé. Aimé comme ce vieillard qui n'en finit pas de vieillir : Le Titien, qui mourra à cent ans et à qui Venise construira le plus énorme tombeau baroque que l'on puisse imaginer. « Pendant plus d'un demi siècle, Tintoret-La-Taupé détaille dans un labyrinthe aux murs éclaboussé de gloire ; jusqu'à cinquante-huit ans, cette bête nocturne est traquée par les sunlights, aveuglée par l'implacable célébrité d'un Autre ». Sa roublardise et sa rage de couvrir les murs de sa ville ne se comprennent que dans ce combat qu'il mène pour sa reconnaissance. Il aime, dit Sartre : « les scénarios imbéciles pour les charger en douce de ses obsessions. Il faut duper l'acheteur, lui en donner pour son argent : il aura sa Catherine, sa Thérèse ou son Sébastien ; pour le même prix, on le mettra sur la toile, avec sa femme ou ses frères, s'il y tient. Mais par en dessous, derrière la façade somptueuse et banale de cette réalisation, il poursuit ses expériences ; toutes ses grandes œuvres sont à double sens (...) Enfin Sartre dévoile l'hypothèse d'une influence protestante qui gagne toutes les « grandes cités capitalistes ». Peut-être y a-t-il, en plus de son ressentiment, un côté réformiste dans la manière même de cet artiste, prêt à détourner, en douce, la symbolique religieuse.

Venons-en aux travaux pratiques : Suivons notre Sartre-Enquêteur, sur les traces de Tintoret-Le-Roublard. C'est à la National Gallery, que Sartre nous emmène, pour voir le « **Saint Georges et le dragon** » de Robusti.

Pour comprendre dans l'œuvre elle-même, l'intention du peintre, il faut comparer son tableau avec celui de Carpaccio (peintre du quattrocento). Le « Saint Georges » de son très pieux prédécesseur est une gloire nationale, comme l'artiste lui-même. Et, en prenant exemple sur Carpaccio, Le Tintoret est certain de l'encouragement des clients. De fait, il va s'inspirer de ce tableau, « lui empruntant les traits généraux de sa composition ».

Voyons cette œuvre, qui se trouve dans la Basilique de San Giorgio Maggiore. C'est aussi clair que la foi qui anime ce tableau. Il est clair en effet qu'ici le Bien triomphe du Mal, par la dextre imparable de ce beau cavalier cuirassé. Le dragon, signe du Mal, est terrassé par une lance bien tenue, par un expert en joute guerrière. Le Saint George est un bon cavalier, bien assis sur sa selle, légèrement penché pour recevoir le choc. Quant au dragon, on ne rigole pas en voyant éparpillé les restes des pauvres cadavres. Pour le reste, c'est tout aussi clair, comme le ciel de Venise, que les rayons du soleil éclairent et chassent les derniers nuages. La ville elle-même semble reposer dans la sécurité de cet ange céleste. L'armée veille, la ville repose en paix et tout semble le mieux dans le meilleur des mondes. Enfin, derrière son arbre la douce pucelle, fille du Roi, prie en contemplant le spectacle rassurant de l'autorité divine incarnée dans ce soldat. Que peut-elle craindre sous la protection de Dieu, et des Princes ? L'ordre est respecté et Venise vaincra tous ceux qui chercheront sa perte.

Cependant, Tintoret-le-Roublard, va pousser les traits de cette œuvre jusqu'à sa limite, c'est-à-dire jusqu'au point de bascule de l'œuvre. Mais bien sûr, sans que le client ne s'offusque : il faut bien vendre.

Premier détournement : rejeter le militaire et l'animal dans la pénombre du troisième plan. Comme le dit Sartre : « Nul n'ira se donner la peine de fouiller le demi-jour pour y découvrir cette bagarre miteuse et d'ailleurs indistincte. »

Deuxième astuce : en pleine clarté, Robusti nous propulse, en une contre-plongée cinématographique, cette pulpeuse pucelle, « cette belle chair

blonde » au premier plan. Impossible d'y échapper. Mais regardons y de plus près : c'est une fuite, mais c'est aussi un enlèvement, voir une défaillance, « sous la jupe, les belles jambes se dérobent, un genou va heurter la terre ». Dans une seconde, elle va choir. Notre regard se trouve comme suspendu devant l'instant de cette rupture d'équilibre. Suspense : La Belle va-t-elle s'en sortir ?

Troisième mouvement : « Au bord d'une langue pourrie, sur la gauche, nous découvrons une considérable chenille aux ailes ligneuses et déchiquetées. Si l'on compare encore ce tableau avec celui du Carpaccio, nous voyons bien que le monstre de celui-ci est un être surnaturel. D'un côté, l'émissaire de Dieu, de l'autre, celui de Satan. Mais celui de Robusti a l'allure, dit Sartre, « d'un produit de nature, le monstre du Loch Ness ». Le Tintoret « s'acharne à naturaliser le Surnaturel ». De plus, entre cette vermine et la fugitive, le regard établit un lien ; il suffit d'une reptation, d'un envol ou d'un saut et c'est fini : la bête croquera la Belle. » Nous voyons bien que la bête n'est pas terrassée comme l'on dit. Loin de là ! « il n'a pas eu le temps de crever, tout juste celui de souffrir ». Et ce n'est pas tout.

Quatrième subterfuge : Notre cavalier n'est guère visible. Approchons-nous. Il charge de droite à gauche, mais « il est plus roué, moins téméraire. Plutôt que d'affronter candidement le monstre, il le bute en vache, par derrière, c'est plus sûr. Le fer de lance en témoigne, qui vient frapper la bête au-dessus de l'œil ». Enfin, voyons le style de ce cavalier. Si on le compare avec celui de Carpaccio, il a l'air d'un bricoleur. De fait, c'est un artisan qui peine contre une matière intraitable. « Il fera de son militaire, sans même y penser, un bon ouvrier qui s'applique et qui transpire ». Mais ce n'est pas tout. « Observez la position de la lance ». « Il fait tout le contraire de Carpaccio. Robusti cachera la lance ; Là où la puissance se trouvait exprimée par le trait continu qui va de la main au corps du monstre, il fait passer cette lance de l'autre côté de l'encolure du cheval. Tout l'effet de pénétration est arrêté, comme celui de son efficacité pratique. Ce duel n'en finit pas. Enfin, est-il nécessaire d'être bon cavalier, pour se rendre compte que, dans la position de biais du Saint Georges, le choc en retour va provoquer son possible désarçonnement.

Cinquième effet de mise en scène : la ville que nous voyons au fond du tableau. Autant cette ville dans le tableau du Carpaccio était rayonnante de sa victoire sur le mal, autant ici, elle s'enlise sous une cataracte d'eau. C'est le déluge. Cette forteresse n'est plus un abri rassurant. « L'eau morte et les nues se perdent, les uns au-dessus de l'autre, d'un même mouvement ». Nous sommes loin de « la ville lumière » ! Trahisons de sa ville, dira Sartre, et d'ajouter : « le ne peux m'empêcher d'y voir l'effet d'une secrète rancune, d'un ressentiment qui ne dit pas son nom ».

CONCLUSION : Une vie réfléchie pour les autres : de l'usage contemporain de Sartre .

Le Forum annuel de la SAP (La Société Angevine de Philosophie), qui aura lieu au mois de mai portera sur : « La peur de l'Autre ». Ce thème : « La peur de l'Autre » est exactement le fil rouge qui traverse toute l'oeuvre de Sartre. Nous allons donc définir ce concept de peur, préciser l'analyse de cette peur de l'Autre, et la décliner au travers de ses romans, pièces de théâtre ou textes philosophiques, et voir comment Sartre nous instruit à ce sujet. Peut-être allons nous trouver une issue à cette malédiction qui plombe nos rapports avec autrui, et nous irons la chercher dans les derniers écrits de Sartre, en collaboration avec Benny Lévy.

1/ En tout premier, commençons par relever l'importance des « **Réflexions sur la Question Juive** ».

A- Bernard-Henri Lévy dans son ouvrage sur Sartre : « Le siècle de Sartre », ouvre un chapitre sur « Sartre, maintenant », et reconnaît que les « Réflexions sur la Question Juive », livre écrit en 1944, fut d'un grand courage. Je le cite : « Il ne faut pas se lasser de saluer l'audace extrême d'un livre qui, à l'heure où nul ne voulait entendre parler des aspects spécifiques de la déportation des juifs, à l'heure où l'on trouvait plus commode pour tout le monde, ou plus flatteur, de confondre leur destin avec celui des autres victimes du nazisme, mêlées dans la même catégorie, scandaleusement vague, des « morts pour la France » ou des « patriotes », à l'heure où leur nom était devenu imprononçable, (alors que dire de leur martyr ! et des raisons de ce martyr !), et où les meilleurs, les mieux intentionnés des chrétiens, ne parvenaient à envisager la Shoah que comme un nouveau Golgotha, une

réplique de la Passion, une sorte de mystère juif, terrible et rédempteur, sacrificiel, et au fond, consolateur, il faut saluer le premier livre à avoir osé lever le tabou et, une fois de plus, regardé en face l'horreur ». De même, BHL note la parution avant « Les Réflexions », d'un article de Sartre, intitulé « La République du silence », où il écrit : « **nous** fûmes massivement déportés comme travailleurs, comme juifs ou comme prisonniers politiques ». Enfin, dans ce silence de la France de ce temps là, citons ce remerciement de Claude Lanzmann : « Il y avait au moins un homme proche de nous, qui nous avait compris ».

Je retiendrai, parmi les réflexions les plus fortes des « Réflexions », celle où Sartre montre que l'antisémitisme n'est pas une opinion. Il faut en rabattre avec cette ineptie qui consiste à dire que toutes les opinions se valent, et qu'en démocratie, au nom de la liberté des opinions, les avis sont équivalents. Sartre reconnaît qu'en ce qui concerne l'administration des choses, les opinions puissent être opposées et variables. Par exemple : en ce qui concerne l'extension de l'Europe, nous pouvons admettre la diversité des opinions, mais non en ce qui regarde les personnes. Evidemment, il n'y a pas de problème juif mais un problème antisémite. De même par extension, nous pouvons dire qu'il n'y pas de problème noir, mais il n'y a qu'un problème blanc ; problème à l'œuvre, dans l'esclavage, dans la ségrégation et dans le colonialisme.

Car enfin, la grande thèse de Sartre, qui vaut pour tous les racismes : si les juifs n'existaient pas, l'antisémite l'inventerait. Il en va ainsi des noirs, des arabes, des jaunes... qui ne sont définis comme tels, que par le regard d'autrui. Et ce regard c'est celui du raciste. Je cite Sartre : « C'est donc l'idée qu'on se fait du juif qui semble déterminer l'histoire, non la « donnée » historique qui fait naître l'idée ». L'on a souvent dit que le racisme naissait de la peur de l'autre, mais entendons nous bien, cet autre n'apparaît pas dans une brutale altérité, mais souvent dans une imperceptible différence, mais c'est la haine qui la nourrit. Haine qui vient de cette peur de la liberté, peur de la solitude, peur d'être déclassé, déclassé comme ces petits blancs pauvres du sud des Etats-Unis, si bien décrit par Faulkner, qui verront dans le nègre humilié et lynché la preuve de leur nature supérieure d'homme blanc. C'est aussi l'origine de l'antisémitisme allemand de la petite bourgeoisie, qui déclassée et ruinée,

n'a plus comme horizon, que le mythe d'une pureté raciale. Mais n'est-ce pas aussi aux yeux des petits colons blancs, que les nègres paraîtront comme des sauvages hors de toute humanité, que l'on peut traiter comme des bêtes. Relisons dans le formidable roman de Céline, « Voyage au bout de la nuit », la description du regard halluciné des blancs en Afrique noire.

Mais ce qui est peut-être encore plus vif dans les « Réflexions », c'est sa critique de l'assimilation-dissolution, que proposent les « démocrates » comme le dit Sartre. La France veut bien des juifs, des arabes, des noirs ou des asiatiques, à condition qu'ils ne soient plus juif, arabe, noir ou asiatique. En sommes, au nom d'une universalité abstraite, nous nions la réalité des hommes. L'homme en soi n'existe pas, comme il n'existe pas de français en soi. D'un côté, les antisémites avaient naturalisé le juif, pour en faire une essence négative et donc impure, de l'autre les démocrates ignorent cette positivité juive, sa réalité culturelle et historique.

B- De la même manière, il est impossible de souhaiter une intégration des étrangers, si nous ignorons la spécificité de leur culture, de leur religion, de leur histoire, de leur souffrance que le colonialisme a perpétré, et si nous les avons souvent laissés pour compte, depuis plusieurs générations, dans leurs lointaines banlieues. Reprenons cette analyse du regard chez Sartre. Ce regard qui « choséfie » l'autre, qui fige l'autre dans une objectivité parfois insoutenable. Nous avons vu comment la honte pouvait être la reconnaissance de cette objectivité par le regard de l'autre. Stigmatisé dans son « arabité », comme le juif l'était dans sa « judaïté », nous pouvons comprendre cette susceptibilité du regard en réponse, qui nourrit la haine et la violence. L'arabe des cités, que « l'on ne peut pas voir », au double sens du terme, puisqu'il cache son visage sous un capuchon, est bien la figure de l'immigré non intégré descendant du colonisé. Jeu de regard violent qui témoigne d'une société incapable de coexistence entre les différentes communautés. Cette violence, contrairement à ce que l'on peut entendre, a un sens. Paradoxalement, si je puis dire, -l'arabe est à sa manière, un juif.

2/Ceci nous amène tout naturellement à penser cette « peur de l'autre », dans son mécanisme même ,celui que Sartre à développé dans « L'Être et le Néant », et dans sa pièce « Huis Clos », et nous allons voir comment l'analyse sartrienne s'inscrit dans notre monde contemporain, avec une profonde vérité.

Nous avons vu comment l'enfer du « Huis Clos » serait le drame de tous ceux qui vivent une vie close, repliée sur soi, tout entière préoccupée de soi et retournée contre soi, une vie toujours sur la défensive à l'égard d'autrui et par là totalement livrée au regard d'autrui. A ce propos, j'ai lu avec intérêt le petit ouvrage d'Etienne Naveau, (qui a donné des cours ici à l'Institut municipal), intitulé « L'enfer c'est les autres », et qui, à propos de cet antagonisme, ce conflit, cette lutte pour la vie, au sens darwinien, reportera cette analyse sur une situation actuelle que connaissent l'ultralibéralisme et la mondialisation.

Ainsi, écrit-il : « un jeu télévisé comme « loft story » (pour ne rien dire d'émissions comme « le maillon faible » ou « Les aventuriers de Koh-Lanta ») constitue une production idéologique qui paraît bien refléter ce genre de situation et correspond à cette vision du monde ». Dans ce genre d'émissions, nous voyons bien, comme dans le « Huis Clos », cette idéologie de la destruction de l'autre puisque pour survivre, il faut « supprimer la liberté étrangère comme force ennemie, c'est-à-dire comme cette force qui peut le repousser du champ pratique et faire de lui un homme en trop, condamné à mourir », comme le dit Sartre, dans « La Critique de la Raison dialectique ».

Dans le « Loft story », les candidats exposent leur intimité devant les caméras de la télévision et ils sont soumis aux jugements des téléspectateurs. Spectateurs posés en voyeurs et représentants une masse impersonnelle, qui évoque évidemment le totalitarisme moderne. En effet, le totalitarisme se caractérise comme dans « Le meilleur des mondes » de Aldous Huxley, par ce slogan : « Chacun appartient à tous les autres ». Ce slogan pourrait être celui du « Huis Clos ».

Le mécanisme du « Loft », que l'on peut appeler « panoptique », converti tous les lieux qui y sont connectés (les spectateurs inclus), en miradors. Ainsi le dispositif, à la fois technique et psychique scrute la vie privée de la conscience. C'est un dispositif totalitaire, en ce qu'il anesthésie toute pensée et

toute réflexion, et les « lofters » n'ont droit à aucune vie privée, où chacun est « toujours exposés aux yeux des autres ». Comme dans le « Huis Clos », je ne puis échapper au regard d'autrui. Je suis dénudé par le regard sadique comme dans le « Loft », puisque je ne peux jamais me confier à l'autre, ou bien pour y être masochistement piégé. L'enfer c'est, paradoxalement, la volonté exacerbée de créer un paradis sur terre, qui consiste dans un contrôle inlassable de l'Autre.

Dans un article paru dans « Le Monde » du 19 Mai 2001, Jean-Jacques Delfour écrit : « Loft Story fait écho à la pornographie des camps de concentrations : le sadisme permanent de la situation est analogue au sadisme infini des pratiques concentrationnaires ».

Ce que Sartre veut dire lorsqu'il fait dire à Garcin : « l'enfer, c'est les autres », ce n'est rien d'autre que cette peur de l'autre, qui naît de l'absence d'issue, de l'impossibilité de dépasser le conflit. Ces êtres sont figés dans leur mauvaise foi, et c'est le cas, dira Sartre, de toutes les sociétés qui, entre des classes sociales, ou des groupes d'intérêts divergents, sont incapables de changer. Ces individus sont alors « encroûtés dans une série d'habitudes, de coutumes, qu'ils ont sur eux des jugements dont ils souffrent mais qu'ils ne cherchent même pas à changer », dira Sartre. Ces individus sont figés par le jugement d'autrui, qui alimente leur mauvaise foi, se réfugiant dans un être de pure essence, dont ils se croient le propriétaire. Ainsi, nous comprenons que cette pièce « démontre par l'absurde, l'importance de la liberté, c'est-à-dire l'importance de changer les actes par d'autres actes ».

Le problème qui se pose porte sur la nature du conflit avec l'autre. Ce conflit constitue-t-il l'essence de nos rapports avec autrui ? Est-il au fondement de tout rapport avec autrui, ou n'est-il que l'échec de ces rapports ?

Pour Hegel, par exemple, toute conscience ne se réalise que par une lutte avec une autre conscience. Mais cette réalisation de la conscience comme conscience de soi suppose une mutuelle reconnaissance, et donc un dépassement de ce conflit. Tandis que pour Sartre, la relation s'établit sur un désir d'appropriation de l'autre, comme nous le voyons dans l'amour, par exemple, où il s'agit de posséder autrui, pour ainsi récupérer en somme mon « être-pour-autrui ». Autrui me constitue objectivement (je ne puis être

méchant, ou spirituel ou vulgaire, tout seul), mais dans l'amour, par exemple, je tenterai de récupérer cet être que je suis par autrui. Récupération qui ne peut conduire qu'à l'échec. Echec de l'amour, échec de la reconnaissance, car si je fais d'autrui ma chose, alors ce n'est plus un sujet libre, capable de m'objectiver. Autrui est donc bien, comme Sartre le dit, :« la médiation indispensable entre moi et moi-même », mais le rapport n'étant envisagé que comme désir de possession, d'appropriation, alors il est voué à l'échec. Et dans cette condition, autrui est perpétuellement une menace.

Je reviendrai sur le dialogue que Sartre instaure avec Benny Lévy, dans « L'espoir maintenant », et nous verrons les nouvelles perspectives de sa pensée, mais d'ores et déjà je voudrais vous préciser l'importance de Emmanuel Lévinas, que Sartre a découvert à la fin de sa vie. (Je suis sûr que certains d'entre vous, ont du suivre les conférences que Maria Salmon vous a proposé le mois précédent, sur Lévinas).

Pour faire court, deux choses sont à considérer : une nouvelle conception de l'amour, et un nouveau rapport à autrui. Dans « **Le temps et l'autre** » Lévinas définit sa nouvelle conception de l'amour, qu'il nomme du terme grec « Eros ». Chez Platon déjà, Eros est défini comme un désir sans possession de l'objet du désir. « L'Eros » platonicien est une quête, une ouverture, une tension vers le beau, vers le vrai, mais sans jamais posséder le beau, ni le vrai. Chez Lévinas, c'est un peu la même chose, la relation amoureuse, est une « relation avec ce qui se dérobe à jamais ». Ne faut-il pas voir la différence des sexes, non comme une complémentarité qu'il faudrait fusionner, mais comme « une dualité insurmontable ? C'est ce que Lévinas appelle le « pathétique de l'amour ». En somme c'est cette dualité qui refuse toute tentative de fusion qui au contraire créé ce pathétique de l'amour. « C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais. La relation ne neutralise pas ipso facto l'altérité, mais la conserve. Le pathétique de la volupté est dans le fait d'être deux. L'autre en tant qu'autre n'est pas un objet qui devient notre ou qui devient nous ; il se retire au contraire dans son mystère », écrit Lévinas.

Il prend comme bel exemple la caresse amoureuse : « Ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas la volupté ou la tiédeur de

cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce « ne pas savoir », ce désordonné fondamental en est l'essentiel ».

Voilà la « solution » lévinassienne : ne pas chercher en l'autre à posséder, à saisir, à s'approprier, mais à s'ouvrir à l'autre dans un jeu avec ce qui se dérobe, avec quelque chose d'autre, avec le mystère de l'autre. L'altérité n'est pas faite d'opposition menaçante comme chez Sartre. Ce n'est pas en terme de pouvoir qu'il faut comprendre l'Eros, mais dans sa relation avec l'altérité, avec le mystère, avec l'avenir. Ainsi l'autre, pour Lévinas, se définit dans son visage, c'est-à-dire « ce qui m'arrête, ce qui méduse ma spontanéité, ce n'est pas le regard choséfiant d'autrui, c'est son esseulement, sa nudité sans défense. Par le visage, en me détournant de toute violente tentative d'objectivation, autrui a l'attrait d'une aventure, « d'un beau risque à prendre » dit Lévinas (« **le temps et l'autre** » PUF quadriga p.83).

Sartre a bien vu que tout désir d'appropriation par l'aimant, de son aimée (comme dans « la prisonnière » de Marcel Proust), ne pouvait conduire qu'à l'échec, mais il n'envisage aucune autre solution. Seulement à la fin de sa vie, avec Benny Lévy, Sartre dans « l'espoir maintenant », ouvre de nouvelles perspectives, sur lesquelles je vais vous dire quelques mots.

3/ L'espoir maintenant.

Reprenons cet axe déjà développé de la peur de l'autre. Sartre a pleinement analysé cette peur dans sa « Critique de la Raison Dialectique », et dans un exemple, celui d'un groupe dans un arrêt de bus, il décrit cette pluralité des solitudes, qu'il définit par le concept de sérialité. De fait, ces individus sont complètement seuls, ils tournent le dos à l'autre, parce qu'ils ont peur de l'Autre. Ils ont peur d'être agressés, insultés. Je précise que la peur se distingue de l'angoisse. L'angoisse est angoisse devant moi comme dans le vertige, j'ai peur de me jeter dans le vide. Tandis que la peur est peur des êtres du monde. D'où, par réaction, devant cette violence qui naît de la peur de l'autre, d'une contre-violence qui devient elle-même violence de

domination. Comme, par exemple, le rejet de l'autre hors de l'humanité, ou inférieur dans l'ordre de l'humain. Les sous-hommes selon le nazisme, ou le colonisé pour le colon.

C'est ainsi que Sartre comprendra la nécessaire violence du colonisé, puisque cette violence est la seule issue qui lui est donnée par sa situation. En somme, Sartre ne voit dans l'histoire qu'un processus dialectique, dont la violence est le moteur, mais sans espoir, comme chez Hegel, d'un dépassement, où l'homme réaliserait par la morale et le droit son entière humanité. Sur le plan de l'histoire, Sartre est un pessimiste. Sa conception de l'histoire est refus de toute finalité. En fait, comme il le dira, il n'a pas réussi à déterminer le passage de l'histoire à la morale, dont il voyait bien depuis longtemps, depuis « Les Cahiers pour une morale », l'importance. Intuition qu'il avait aussi dès « La Nausée », d'une issue possible, hors de la solitude et libéré de la peur d'autrui. En effet, dans « La Nausée », le monde devient étrange et menaçant pour celui qui n'y rencontre plus la présence d'autrui, comme dans ce passage dans le jardin public où Roquentin se sent menacé par des racines de marronnier. C'est à ce propos que Sartre fait dire à son personnage : « Le vraisemblable disparaît en même temps que les amis ». On se plaint de la menace que constitue autrui, mais les choses seraient éminemment plus menaçantes sans cette familiarité que leur donne le regard d'autrui (Voir le « Vendredi ou les limbes du Pacifique » de Michel Tournier).

Dans « **L'espoir maintenant** », petit ouvrage portant sur des entretiens, en 1980, édité chez « Verdier », que Sartre a eu avec son ami et nouveau secrétaire, Benny Lévy, Sartre retrouve cette intuition du début.

(**page 37**), Sartre repense sa conception de « l'être-pour-autrui ». Il dit qu'il y a bien une dépendance entre moi et autrui, ce qu'il avait déjà perçu, mais il révolutionne sa pensée en disant que cette dépendance est dans un rapport de fraternité qui est premier. Je le cite : « On forme une seule famille » (bien sûr il ne s'agit pas de famille au sens génétique ou clanique), et il ajoute : « deux hommes qui parlent entre eux, ils ont la même mère ». Cette fraternité essentielle fait que nous sommes « de la même espèce ».

(Page 52) : « Si je prends, au contraire (le contraire de cette violence originelle développée dans la « Critique de la raison dialectique »), la société comme résultant d'un lien entre les hommes plus fondamental que la politique, alors je considère que les gens devraient avoir ou peuvent avoir ou ont un certain rapport premier qui est le rapport de fraternité ».

Mais ce n'est pas tout, car Sartre convient, qu'il y aurait une fin qui apparaîtrait dans l'histoire sans être pour autant une fin de l'histoire. Une fin trans-historique, qui naît de l'intention de fraternité. « Le rapport de l'homme à son voisin, on l'appelle fraternité parce qu'ils se sentent de même origine. Ils ont la même origine et, dans le futur, la fin commune. Origine et fin commune, voilà ce qui constitue leur fraternité ». Origine et fin commune définissent une destination vers laquelle nous réalisons notre humanité. Au pessimisme théorique du début, Sartre conçoit l'espoir maintenant d'une fraternité, et pense que la violence, quoique inévitable dans certaines situations, puisqu'elle brise certains états d'esclavage, ne peut cependant pas nous rapprocher de l'humanité proprement dite. Enfin, Sartre pense que c'est sur cette fraternité que se constitue une morale. Nous sommes effectivement loin de cette violence que Sartre considérerait comme accoucheuse de l'histoire. « Ce qu'il faut pour une morale, c'est étendre l'idée de fraternité jusqu'à ce qu'elle devienne rapport unique et évident entre tous les hommes ». En somme, dans cette nouvelle vision philosophique, nous ne sommes pas loin de l'idée kantienne d'une communauté morale, dont la fin est dans la réalisation d'une humanité unifiée, mais sans pour autant faire disparaître, au nom de l'universalisme abstrait, la réalité des peuples et leur identité. (La critique du démocrate dans « Les réflexions »).

Dans ses entretiens avec Benny Lévy, Sartre va encore plus loin en retenant cette notion de messianisme, notion éminemment religieuse et évidemment juïque. Contrairement à cette finalité « mécanique », conçue par Marx à partir de stades de développement économique, Sartre pense en une fin messianique juive, c'est-à-dire une fin morale, une moralité, « le commencement de l'existence des hommes, les uns pour les autres ».(...) « Le juif dit Sartre, pense que la fin du monde, de ce monde, et le surgissement de

l'autre, c'est l'apparition de l'existence éthique des hommes les uns pour les autres ». Ce surgissement de l'autre nous fait penser à ce que nous avons dit à propos de Lévinas et de sa conception du visage et de l'Eros.

Sartre termine cet échange avec Benny Lévy, en disant : « Cette idée de l'éthique comme fin dernière de la révolution, c'est par une sorte de messianisme qu'on peut la penser vraiment. Bien sûr, il y aura des problèmes économiques immenses ; mais précisément, à l'opposé de Marx et des marxistes, ces problèmes ne représentent pas l'essentiel. Leur solution est un moyen, dans certains cas, d'obtenir un véritable rapport des hommes entre eux ».

Nous comprenons alors, la distance qui sépare Sartre de ses anciens compagnons de route des partis communistes et du sens qu'il donne de l'espoir, de cet espoir de sortir de ce mécanisme de la violence qui traverse l'histoire.

Les dernières paroles publiées de Sartre, à la fin de ses entretiens de 80, quelques mois avant sa mort, sont à l'image de cette richesse intellectuelle que Sartre a su développer jusqu'à la fin de sa vie : « Il faut essayer d'expliquer pourquoi le monde de maintenant qui est horrible, n'est qu'un moment dans le long développement historique, que l'espoir a toujours été une des forces dominantes des révolutions et des insurrections et comment je ressens encore l'espoir comme ma conception de l'avenir ».

4/ Venons en maintenant à cette question que l'on pose toujours concernant la vision politique de Sartre : Sartre et le marxisme.

A- Nous avons vu comment Sartre concevait le rapport de l'homme et de l'histoire. L'individu c'est une « universalité singulière », c'est-à-dire une subjectivité qui donne sens à l'histoire. Sartre a l'opposé des marxistes orthodoxes, n'a cessé de considérer l'individu comme une liberté jetée dans l'histoire, dans des situations non choisies par elle, et de là se dégage une signification universelle. Il est vrai que Sartre a considéré le marxisme « comme la philosophie indépassable de notre temps », mais en procédant à

sa régénérescence. Pour Sartre le marxisme est sclérosé, car il a réduit l'individu à l'état de chose et remplace la rationalité pratique de l'homme faisant l'histoire, par une nécessité mécanique de l'histoire. Le marxisme élimine le sujet du savoir possible de l'histoire. Il faut réintégrer l'homme dans l'histoire. Retrouver l'homme, c'est réintroduire une intériorité dans la dialectique, c'est rappeler la dimension existentielle des processus historiques.

C'est en comprenant cette sclérose du marxisme, que l'on comprend la critique du stalinisme. Dans les procès staliniens, par exemple, ce qui est demandé aux accusés ce n'est pas leur vision personnelle de telle ou telle situation, mais de reconnaître que leurs actions sont contraires à l'intérêt du Parti, donc contraire à sa ligne générale, et donc au sens de l'histoire. Il s'agit de reconnaître le fait objectif. Objectivement, l'accusé doit être éliminé, sans jamais se soucier de sa position subjective. Sartre cite l'exemple de la propagande polonaise dans les années 50, qui incitait à combattre la tuberculose, car elle faisait baisser la production. Jamais, il était question des individus et de leur souffrance.

Enfin, je pense que Sartre s'est encore éloigné du marxisme en récusant toute idée d'une finalité mécanique de l'histoire. Pour lui, toute totalisation est impossible. L'idée d'une issue nécessaire, par le processus de la lutte des classes, il la récuse. De même, à la fin de sa vie, dans ses entretiens avec Benny Levy, Sartre dit garder l'espoir d'un monde où l'économie ne sera pas le seul problème à régler, et où la morale restera l'élément le plus spirituel, de nos rapports humains.

B- Cependant, cette distance critique à l'égard du marxisme, ne l'empêche pas d'être le compagnon de route du Parti communiste, depuis 1952. En 1954, il affirmera que « la liberté de critique est totale en URSS ». Et même en 1956, alors qu'il dénonce la répression de l'insurrection hongroise, il défend encore le stalinisme, qui aurait encore, selon lui, pour fin l'élévation des hommes, même si les moyens employés sont critiquables (« ce monstre sanglant qui se déchire lui-même »). La répression semble déjà loin, qu'il retourne en 1963, avec Simone de Beauvoir en URSS, invités par

Khrouchtchev. On ne peut pas nier les errements politiques de Sartre, errements qu'il reconnaît aussi « dans « Les mots », (livre publié en 64), il dit : « Depuis à peu près dix ans, je suis un homme qui s'éveille, guéri d'une longue, amère et douce folie et qui n'en revient pas et qui ne peut se rappeler sans rire ses anciens errements et qui ne sait plus que faire de sa vie ») mais ne faut-il pas avouer qu'il s'agissait des errements de notre siècle. Face aux guerres coloniales (Algérie, Corée, Vietnam), comment ne pas avoir de sympathie pour une révolution comme celle de Cuba ? En 1960, Sartre est reçu par Castro ; le désenchantement viendra ensuite.

Si aujourd'hui nous connaissons le bilan terrible des expériences socialistes, sommes-nous certains qu'une partie du monde a gagné la guerre froide ? Quel gain et quelle victoire ? Regardons le « tiers-monde », délabré, traversé par des crises effroyables, et laissé pour compte, dans le développement économique mondial. La mondialisation sera-t-elle porteuse d'un espoir plus grand que celui, imaginé par les idéologies du vingtième siècle ?

Enfin, sommes-nous certains que nos démocraties contemporaines restent étrangères à toutes tentations totalitaires ? Voyons aujourd'hui comment la presse, la télévision, deviennent de puissants leviers dans les mains de quelques magnats tentés par le pouvoir (L'Italie sous Berlusconi). Voyons aussi cette terrible crétinisation des esprits que certaines chaînes télévisées nous offrent, (pensons « au temps de cerveau disponible » selon la formule d'un directeur de TF1), avec cette « dysneylandisation » mondialisée, comme substitut à toute vraie culture.

Aucun homme aussi génial soit-il, ne peut penser au-delà de son temps, et Sartre nous a appris mieux que personne, la complexité de nos situations historiques et la nécessité pour chacun de nous, de faire choix de son existence. Et surtout, faire sienne la formule des Lumières : « Ose penser par toi-même ».

Il est vrai que Sartre a été un révolutionnaire et un extrémiste, (non pas un terroriste), et que, dans la situation de la France pendant ses guerres de décolonisation, Sartre a tenu des propos extrêmes, particulièrement pendant la guerre d'Algérie. Mais que fallait-il dire contre la torture, contre la liquidation

des opposants, les « ratonnades », les pillages et les viols ? Il faut relire la préface des « Damnés de la terre » de Frantz Fanon, dans cette optique. Il est facile aujourd'hui de se croire plus sage, ou plus prudent que lui. Dans un article des « Temps modernes » (2005), numéro spécial sur Sartre, Kowalska, une intellectuelle polonaise, se demande, si à force d'être sage, nous ne devenons pas aveugles aux injustices. Cette sagesse n'est-elle pas devenue, se demande-t-elle, une espèce de dogmatisme ? Sommes-nous certains que nos régimes libéraux satisfassent à nos besoins de liberté et de justice ? Ne peut-on penser qu'une société autre reste possible, notre rêve d'un monde meilleur est-il mort ? Revenons à ce que Sartre disait dans son « Plaidoyer pour les intellectuels » : « La seule possibilité réelle de prendre un point de vue distancié sur l'ensemble de l'idéologie décrétée en haut, c'est de se mettre aux côtés de ceux dont l'existence même le contredit ». Le seul moyen de comprendre la société où l'on vit, « c'est de prendre sur elle, le point de vue des plus défavorisés ». Si les plus défavorisés aujourd'hui, (même si ce sont moins des prolétaires, que des chômeurs ou des immigrés, dans notre monde globalisé), ne sont-ils pas le point de vue qu'il faut prendre, si nous voulons garder encore quelque espoir ?

Reste qu'il y a deux Sartre : le premier jusqu'en 1968, qui pense la violence comme inévitable dans le contexte d'oppression que connaît le monde. C'était le temps du colonialisme et des guerres d'indépendance. Puis, vint 1968, qui est en quelque sorte une révolution non-violente. Enfin, en 1980, le deuxième Sartre s'exprime dans « L'espoir maintenant », dont nous avons parlé, et nous retrouvons alors ses propos concernant la dimension éthique et politique de la non-violence.

5/ Pour relever l'importance de son œuvre.

A- Ecrire pour son époque, voilà bien le sens de l'engagement proposé par Sartre. Mais l'engagement ce n'est pas le militantisme, c'est un travail d'analyse continu à faire pour échapper aux pièges de l'idéologie, aux dispositifs de contrôle qui substituent une violence à une autre, faute

d'affronter la question de l'équité. Approfondissons cette notion d'engagement si importante chez Sartre.

L'engagement est à la fois engagement sur le plan individuel et collectif. Individuel d'abord, car pour Sartre, « je n'existe que comme engagé ». Engagé dans le monde, « jeté dans le monde », « embarqué dans le monde », toutes ces expressions définissent le sens de l'engagement existentiel. En fait, l'homme n'est libre que pour s'engager, que s'il s'engage : « L'homme est libre pour s'engager, mais il est libre que s'il s'engage pour être libre ». Oreste, dans « Les Mouches », sent bien que tout ce qui lui est donné : un nom, une éducation, une fortune, tout cela le laisse dans le vide, et il éprouve un sentiment de totale déréliction. Il comprend que c'est en s'engageant sur tel ou tel chemin que son existence aura du sens.

Mais l'engagement est aussi un engagement sur le plan collectif, par exemple sur le plan politique. L'individu revendique sa liberté d'agir et de penser en inscrivant son action dans l'histoire. S'engager pour une cause en espérant changer l'ordre des choses. C'est le sens que va prendre l'engagement de l'intellectuel. Depuis l'affaire Dreyfus, avec le célèbre « j'accuse » de Zola, l'intellectuel se lance sur la scène publique pour défendre des valeurs humanistes. L'engagement de Sartre est riche d'enseignement, aujourd'hui encore. Sartre a été notre conscience pendant cette période de notre histoire. La conscience d'un intellectuel, qui mit sa plume et sa notoriété au service d'une cause qu'il estimait juste.

Ainsi dans son « **Plaidoyer pour les intellectuels** », suite de trois conférences données à Tokyo et Kyoto en 1965, la dernière d'entre elles portera sur le rôle de l'écrivain : « L'écrivain est-il un intellectuel ? ». Il écrira : « L'engagement de l'écrivain vise à communiquer l'incommunicable(...) en exploitant la part de désinformation contenue dans la langue commune (...) ». Dans un monde qui nous écrase l'écrivain doit affirmer la vie comme une valeur absolue et comme une exigence de liberté, qui s'adresse à tous les autres.

B- Aujourd'hui la figure des intellectuels a changé. Il n'y a plus « d'intellectuel total », mais des « intellectuels spécifiques », comme le disait

Michel Foucault. D'une part, il n'y a plus d'intellectuel dont la notoriété est aussi grande que celle de Sartre en son temps, et d'autre part, la situation dans le monde a changé. Nous ne sommes plus dans le temps des guerres d'indépendance, et dans celui de la guerre froide. Pourtant, combien d'intellectuels, écrivains, poètes, cinéastes ou journalistes sont censurés, jetés en prison, torturés ou assassinés partout dans le monde. Nous pouvons cependant citer des noms d'intellectuels engagés, qui ne sont pas tous, fort heureusement, poursuivis par la censure : En France, pour ne citer que quelques uns : l'historien Pierre Vidal-Naquet, grand dénonciateur de la torture en Algérie ; mais je pense aussi aux combats menés par des femmes comme Simone de Beauvoir, Gisèle Halimi, ou Elisabeth Badinter. Nous ne pouvons pas nier l'engagement, des très médiatiques BHL ou Glucksman, dont les reportages sur les « Boat people » (un des derniers engagements de Sartre) en Ex-Yougoslavie, en Tchéquie, en Afrique ou en Afghanistan, ont contribué à l'émergence de certaines vérités. Il faut évidemment mentionner les intellectuels dissidents des ex-pays communistes de l'Est, comme Soljénitsyne, ou ceux d'Orient. Je me souviens du grand romancier indonésien Pramoedya, dont l'œuvre fut entièrement censurée, et fut sa vie durant, en résidence surveillée. Le prix Nobel turque, Orhan Pamuck a fui son pays. A Cuba, les poètes Raul Rivero et Heberto Padilla, furent jetés en prison. C'est à la suite de l'affaire Padilla, que Sartre coupa les ponts avec Castro. D'autres intellectuels, dans le monde journalistique, ont payé de leur vie leur engagement pour la vérité et la justice ; je pense à l'assassinat de Politkovskaia en Russie.

Pour finir, je ne peux que vous dire combien Sartre est aujourd'hui encore, ***le maître que nous pouvons suivre pour nous guider sur les chemins de la liberté.***