



HAL
open science

Agir à l'épreuve de l'insensé : enjeux éthiques de l'introduction de la phénoménologie en France

Mathieu Pams

► **To cite this version:**

Mathieu Pams. Agir à l'épreuve de l'insensé : enjeux éthiques de l'introduction de la phénoménologie en France. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2018. Français. NNT : 2018PA01H210 . tel-02013528

HAL Id: tel-02013528

<https://theses.hal.science/tel-02013528>

Submitted on 11 Feb 2019

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

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

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Thèse pour l'obtention du grade de docteur de l'Université Paris 1

Présentée et soutenue publiquement par :

Mathieu PAMS

AGIR À L'ÉPREUVE DE L'INSENSÉ

Enjeux éthiques de l'introduction de la phénoménologie en France

Directeur de thèse :

Renaud BARBARAS, Professeur des universités, Université Paris 1

Composition du jury :

Frédéric WORMS	Professeur à l'École Normale Supérieure
François SEBBAH	Professeur à l'Université Paris X
Laurent BOVE	Professeur émérite à l'Université d'Amiens
Vincent DE COOREBYTER	Professeur à l'Université libre de Bruxelles
Jean-Luc AMALRIC	Professeur à en CPGE

Date de soutenance : 9 mars 2018

INTRODUCTION GÉNÉRALE – DU PHÉNOMÈNE À L’INSENSÉ	14
Section 1 – L’unité d’un moment : le double patronage de la phénoménologie et de Kierkegaard	14
§1 – Introduire la phénoménologie	14
§2 – Les étapes d’une introduction plurielle	16
I. 1893-1912 : Husserl sans la phénoménologie ?	17
II. 1913-1925 : l’école phénoménologique	17
III. 1926-1937 : diversification et popularisation.....	18
IV. 1938-1950 : la consécration	19
§3 – Kierkegaard, existence et phénoménologie.....	20
Section 2 – L’unité d’un problème : insensé <i>a priori</i> et insensé <i>a posteriori</i>	20
§1 – L’hypothèse d’un moment « jeune heideggerien »	21
§2 – Pourquoi une phénoménologie de l’action ?	22
I. Les présupposés.....	22
II. La démarche	22
III. Les buts	23
§3 – Les obstacles sur la voie d’une phénoménologie de l’action	23
I. Les causes et le déterminisme	24
II. Les fins et le finalisme	24
III. Le rien et le nihilisme.....	25
§4 – Le contenu du renversement opéré par rapport à Heidegger.....	26
§5 – Problème camusien de l’insensé	27
§6 – Des divergences conceptuelles aux contrepoints littéraires	29
I. Trois philosophies de la contingences.....	30
A. Lectures ontologiques de la contingence : Sartre et Ricœur	30
B. Une lecture éthique de la contingence : Levinas.....	34
II. Socle commun	36
III. Une recherche de la subjectivité confrontée à la littérature	37
A. La phénoménologie comme articulation des figures du sujet	37
B. Du problème philosophique au corpus littéraire	39
PARTIE I L’INTRODUCTION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : L’URGENCE ÉTHIQUE	41
Chapitre 1 – Camus et la phénoménologie : réapprendre à voir	41
Section 1 – Camus philosophe ?	41
§1 – Le projet philosophique.....	41
§2 – Les dénégations	42
Section 2 – Le corpus philosophique : deux réceptions contemporaines.....	45
§1 – La réception de Kierkegaard	45

§2 – La réception de Nietzsche	49
Section 3 – Camus et la phénoménologie : la troisième réception.....	53
§1 – L’intuition.....	53
§2 – Les sources	56
I. Une connaissance indirecte de Husserl	56
II. Une lecture certaine de Scheler	63
III. Une lecture peu probable de Heidegger	67
§3 – La problématique.....	75
Chapitre 2 – Levinas et la phénoménologie : de la compréhension de l’être à l’entente d’autrui.....	79
Section 1 – Levinas, initiateur décisif d’un transfert culturel	79
§1 – La découverte de la phénoménologie par Levinas	80
§2 – Les étapes d’une transmission.....	83
Section 2 – Le problème posé par Levinas : la fragilité du sens	86
§1 – La transcendance fait advenir le sens	86
§2 – L’être menace le sens	88
Section 3 – L’usage de la phénoménologie : les tensions dramatiques de l’existant.....	91
§1 – Ne pas emboîter le monde dans la conscience	91
§2 – Ne pas enchaîner la conscience au corps et à l’être	93
§3 – La conscience a pour fonction de donner du sens	95
§4 – L’être est un événement qui s’impose à l’existence.....	97
Section 4 – Le prolongement de la phénoménologie : le second sens de l’intentionnalité	99
§1 – La substantialité du sujet : de l’absolu à l’hypostase	99
I. Origine husserlienne et cartésienne : l’absolu de la conscience.....	99
II. Traduction levinassienne de l’absolu : l’hypostase.....	100
III. Intentionnalité et liberté : Levinas précurseur et critique de Sartre	102
§2 – L’intentionnalité, rapport du fini à l’infini	104
I. Le refus de l’être-pour-la-mort, sujet souverain malgré la finitude	104
II. La radicalisation de l’intersubjectivité en altérité originaire.....	105
III. L’expérience infinie de l’infini : le visage, structure primordiale de l’intentionnalité	106
§3 – Penser une situation non allergique à l’autre.....	108
Chapitre 3 – Sartre et la phénoménologie : ne plus enfermer l’homme dans ce qu’il est	109
Section 1 – L’usage de Husserl contre les illusions d’immanence : le sujet vide de la conscience transcendantale.....	113
§1 – L’héritage permanent : une lecture cartésienne de Husserl.....	115

I.	Deux principes cardinaux : intentionnalité et intuition	115
A.	L'intentionnalité, ou la nécessité anhypothétique de la corrélation	115
B.	L'intuition, source de droit de toute connaissance	118
II.	Le dualisme sartrien, résultat de la radicalisation des deux idées fondamentales de Husserl	120
A.	Le dualisme proprement dit : la conscience et le monde	120
B.	Les trois corollaires sartriens du dualisme	123
1.	Le dualisme traversant le donné : la reprise de l'opposition entre fait et essence	124
2.	Le dualisme traversant la personne : la modification de l'opposition entre Ego transcendantal et moi empirique	126
3.	Le dualisme traversant l'intentionnalité : l'abandon de l'opposition entre l'immanence réelle de la noèse et l'immanence irréalité du noème	129
§2 –	Sartre critique de Husserl : le rejet de l'idéalisme transcendantal	132
I.	La notion de <i>hylè</i> , inutile et nuisible	133
II.	L'inopportunité de la réduction transcendantale	134
III.	La critique de l'instantanéisme husserlien	137
Section 2 –	L'usage de Heidegger contre les illusions de substantialité : le sujet incréé de la temporalité	139
§1 –	De Husserl à Heidegger : la deuxième intervention de Raymond Aron	140
§2 –	Deux principes cardinaux : historicité et authenticité	142
I.	L'historicité, détermination ontologique de la condition humaine	144
A.	L'unité temporelle du drame humain	144
1.	Le caractère synthétique du Souci	145
2.	La neutralité surplombante du Souci	146
B.	Les composantes existentielles du drame humain	147
1.	L'angoisse, ou l'impossibilité de s'extraire de l'histoire	147
2.	Le délaissement, ou le sursis perpétuel	151
II.	L'authenticité, détermination éthique de la condition humaine	154
A.	La transcendance et l'ustensilité	155
B.	Le monde inauthentique du « on »	157
C.	Première conception de l'authenticité comme temporalité consciente d'elle-même	159
§3 –	Sartre critique de Heidegger : le refus de l'être-pour-la-mort	160
I.	L'être-pour-la-mort comme principe d'individuation	161
II.	L'être-pour-la-mort comme signification fondamentale	163
Section 3 –	L'athéisme intérieur, condition préalable à une phénoménologie de l'action	165
§1 –	Aperçu synchronique : pourquoi un second athéisme ?	166

I.	Pour penser l'absolu	166
A.	Une critique inversée.....	166
B.	Origine apparente de l'illusion : le savoir	168
C.	Origine fondamentale de l'illusion : le désir.....	169
II.	Pour ne pas s'épuiser à prouver l'inexistence de Dieu.....	171
A.	La thèse métaphysique : Dieu, existence inutile	172
B.	La thèse ontologique : Dieu, un concept contradictoire.....	173
§2 –	Aperçu diachronique : quatre étapes pour une pensée de l'homme sans Dieu ..	174
I.	La métaphysique (1924-1932)	174
II.	L'eidétique (1932-1940)	179
III.	L'ontologie (1940-1950).....	181
IV.	La dialectique (1950-1972)	183
§3 –	Bilan sur l'introduction sartrienne de la phénoménologie	187
Chapitre 4 –	Ricœur et la phénoménologie : penser plus loin que la finitude	189
Section 1 –	Contexte général : le débat entre les existentialismes	189
Section 2 –	Découverte et transmission de la phénoménologie	191
Section 3 –	Le paradoxe d'une phénoménologie herméneutique.....	192
§1 –	La leçon de Husserl, l'intentionnalité	192
§2 –	La greffe herméneutique	193
§3 –	La teneur heideggerienne de l'herméneutique	195
§4 –	Heidegger sans son ontologie ?.....	197
Section 4 –	Le programme initial d'une philosophie de la liberté sous la forme d'une phénoménologie de la volonté.....	199
PARTIE II	L'APPROPRIATION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : L'HORIZON	
LITTÉRAIRE	204
Chapitre 1 –	Les années quarante : l'homme total	204
Section 1 –	Autour du <i>Mythe de Sisyphe</i> (1942) : les figures de l'homme absurde.....	204
§1 –	La présence engluée, ou le monde préfiguré des « fonctionnaires de l'esprit et du cœur ».....	204
I.	Aspects de la banalité du monde	205
A.	L'habitude de vivre	205
B.	L'habitude de penser	206
II.	Sens philosophique de cette banalité : le décor.....	207
§2 –	La présence lucide, ou le monde configuré des « fonctionnaires sans écran ».	208
III.	Aspects de l'étrangeté du monde	209
A.	Origine.....	209
B.	Modalité	210
IV.	Sens philosophique de cette étrangeté : les murs, le désert, le tragique.....	211

A.	Les murs	211
B.	Le désert	213
C.	Le tragique.....	214
V.	Les figures de l'étrangeté : Sisyphe, Don Juan, le comédien, le conquérant .	215
A.	La condamnation ou les morales de la culpabilité	217
B.	La révolte ou la trahison des dieux.....	219
C.	Le multiple ou la fidélité au monde	221
D.	Le bonheur ou l'orgueil de vivre.....	222
§3 –	La présence hantée, ou l'alternative éthique entre le monde défiguré des fugitifs et le monde refiguré des créateurs	224
I.	Aspects de la fuite	225
A.	L'enquête philosophique : le saut.....	225
B.	L'enquête herméneutique : le suicide.....	227
II.	Aspects de la création.....	229
A.	Le privilège d'une expérience	230
B.	L'expérience d'un privilège	231
§4 –	Mythes et contre-mythes de la condition humaine.....	234
I.	Une phénoménologie du présent : mythe, image, mime	235
A.	La matière de l'image : le présent	235
B.	L'âme de l'image : le mythe	236
1.	Mythe et mystification	236
2.	Mythe, regard, temporalisation	238
i.	Du discours à l'image : la Weltanschauung.....	238
ii.	De l'image inauthentique à l'image authentique : au-delà du mouvement	240
3.	Mythe et contre-mythe	242
C.	La vie de l'image : le mime.....	245
II.	Une métaphysique du phénomène : l'œil chose et la chose œil.....	247
III.	Une physique de la justice : mutilation et narration.....	249
Section 2 –	<i>Les Noyers de l'Altenburg</i> (1943) : l'homme emporté dans l'histoire.....	252
§ 1 –	Situation de Berger, narrateur clandestin	252
I.	L'irruption de la guerre	252
II.	La découverte de Camus	253
III.	L'intersection des questionnements	255
§2 –	La vie intoxiquée	256
I.	Le modèle : « les Possédés »	256
II.	La partition des intoxications dans <i>Les Noyers de l'Altenburg</i>	260
§3 –	La vie désespérée	262

I.	Écrire la défaite : le fléau	262
II.	Penser la défaite : désespoir historique et désespoir métaphysique	264
III.	La mort fascine deux fois	267
§4 –	La vie universelle	268
I.	Au-delà de l’homme fondamental : le temps fondamental, l’immémorial	268
II.	L’Apocalypse et son objet : fin du monde ou fin de l’homme ?	270
III.	L’Apocalypse et sa leçon : catabase insensée ou révélation éthique ?	272
§5 –	Une écriture entre mystique et scepticisme	274
I.	Les images obsédantes : matière et mémoires	275
II.	Le mythe personnel et la figuration d’un homme précaire	277
III.	Au-delà des images et des mythes : l’aporie, écriture désarmée	278
Section 3 –	Autour de <i>L’Être et le Néant</i> (1943) : les figures de l’homme libre	280
§1 –	La liberté comme jeu	281
I.	Structure de la mauvaise foi	282
A.	Structure synchronique : fécondité de l’échec, fécondité de la contradiction	283
B.	Structure diachronique : de l’esquisse à l’incarnation	285
1.	La dégradation des valeurs par l’esprit de sérieux	285
2.	Le théisme intérieur	290
II.	Genèse de la mauvaise foi	294
A.	La mauvaise foi masque l’angoisse	294
1.	Peur irréfléchie et angoisse réflexive : l’angoisse impure	294
2.	L’angoisse pure ou l’évidence de la liberté	296
3.	Angoisse et responsabilité	297
B.	Les origines théoriques de la mauvaise foi	299
1.	La composante imaginaire de l’attitude naturelle	299
2.	La mauvaise foi, une conduite transversale	303
§2 –	La liberté comme martyr	306
I.	Origine et principe de l’épreuve métaphysique : l’ordre du temps et la solitude de la liberté	306
II.	Formes de l’épreuve métaphysique : les dimensions de la néantisation	310
A.	Au contact des pensées : la réflexion, « acte objectivant »	311
B.	Au contact des choses : la transcendance, « conscience du monde »	314
C.	Au contact d’autrui : le regard, « solidification et aliénation de mes propres possibilités »	317
§3 –	La liberté comme conversion	325
I.	Une phénoménologie de la liberté	325

II.	La conversion éthique : de la phénoménologie de l’instant à l’ontologie de l’aliénation.....	330
A.	Possibilité de la conversion : temps discontinu, liberté discontinu	330
B.	Effectivité de la conversion : l’oppression, la révolte, l’appel.....	334
C.	Portée de la conversion : l’authenticité	339
III.	L’horizon de la conversion éthique : politique ou utopie ?.....	341
§4 –	La liberté racontée : de l’ontologie à l’écriture narrative, la quête d’un modèle éthique	347
I.	Le personnage, ou l’idiot du récit.....	348
A.	Du désir au schéma actantiel	349
B.	L’agonistique, moteur de l’intrigue.....	352
C.	Quête, mission, mandat : l’action préfigurée dans le monde du personnage	356
D.	L’esthétique du personnage, subjectivité piégée, subjectivité piègeuse	358
II.	Le narrateur, entre mirage ontologique et narration pure.....	360
III.	L’écriture, paradigme de la création et de la conversion	364
Section 4 –	<i>Le Journal du voleur</i> (1949) : la division humaine	373
§1 –	La vie mystique, ou la nécessité de vivre ailleurs	376
I.	Face à l’aliénation, le choix de l’imaginaire, refus du récit plutôt que récit du refus.....	376
II.	L’ailleurs du baigneur : intériorisation du vécu et de l’aliénation.....	378
III.	L’adresse au lecteur, ré-extériorisation de l’aliénation vécue.....	380
§2 –	La vie héroïque, acquisition méthodique des vertus viriles	383
I.	Les vertus théologales	383
II.	Les vertus adjuvantes	388
III.	La liberté comme sainteté.....	390
§3 –	La vie souveraine, entre consécration de soi et consécration du sens.....	391
I.	La vie légendaire, ou la genèse des saints	392
II.	La fable, ou le jeu du récit.....	394
Chapitre 2 –	Les années cinquante : les métamorphoses du sujet.....	398
Section 1 –	Autour de <i>Le Volontaire et l’Involontaire</i> (1950) : les figures du <i>cogito</i> brisé	398
§1 –	L’involontaire, l’insensé au cœur de l’action humaine	400
I.	L’involontaire absolu et l’insensé originaire.....	402
A.	Le caractère, « matière finie » et l’inconscient, « matière indéfinie »	402
B.	La vie, « fait pur d’exister vivant »	404
II.	L’involontaire relatif et l’insensé dérivé	405
A.	L’incarnation réceptive : le corps propre, « source de motifs »	406

B.	L'incarnation active : le corps propre, « foyer de pouvoirs »	407
§2 –	Le sens de l'action : les modes du volontaire.....	409
I.	Les structures à vide du sens de l'action	410
A.	La corrélation de la décision et du projet	410
B.	La corrélation du mouvement et du pragma.....	411
C.	La corrélation du consentement et de la situation	411
II.	L'intégration de l'involontaire dans les structures intentionnelles	413
A.	La prise intentionnelle	414
1.	Intentionnalité et besoin	414
2.	Intentionnalité et motion corporelle	415
B.	L'imputation personnelle	417
Section 2 –	Autour de <i>L'Homme révolté</i> (1951) : les métamorphoses de Prométhée ...	419
§1 –	De l'insensé <i>a priori</i> à l'insensé <i>a posteriori</i>	419
I.	L'homme révolté : les métamorphoses de Prométhée	419
II.	Philosophie de l'histoire ou philosophie d'une histoire ?	420
III.	Formes et structure du nihilisme	421
IV.	Les fils légitimes de Prométhée	422
V.	Les fils illégitimes de Prométhée	422
§2 –	L'épure de la révolte.....	423
I.	La création artistique ou comment rompre la solitude des révoltés historiques	424
II.	Épurer la passion de l'unité : le privilège du romanesque	424
§3 –	La pensée de midi.....	425
Section 3 –	<i>Un Balcon en forêt</i> (1958) : le sujet piégé par le magnétisme des lieux.....	426
§1 –	Rivage ou navire, les deux figures du sujet.....	427
§2 –	Une volonté défaite	429
§3 –	Le sujet, décentré jusqu'à se perdre	430
Section 4 –	Autour de <i>Finitude et culpabilité</i> (1960) : composantes, symboles et mythes de la fragilité humaine	431
§1 –	Approfondissement de l'incarnation	432
I.	Impact sur la méthode : le tournant herméneutique	433
II.	Impact sur l'objet : la faillibilité.....	434
§2 –	La racine humaine du mal : la finitude, insensé <i>a posteriori</i>	435
I.	La finitude n'est pas première	435
II.	La finitude n'est pas incurable	436
III.	La finitude n'est pas cause du mal	437
§3 –	La phénoménologie de l'aveu : généalogie de l'idée d'un monde absurde	439
§4 –	Le primat herméneutique du symbole sur le mythe	442

Section 5 – Autour de la <i>Critique de la raison dialectique</i> (1960) : les métamorphoses de la liberté.....	445
§1 – Enjeux et démarche de la <i>Critique de la raison dialectique</i>	445
I. Situation du texte.....	445
II. Précisions sur l'état du texte.....	447
III. Le problème de l'insensé et la critique du marxisme par la phénoménologie.....	448
§2 – Le sens d'une fatalité.....	452
I. La production comme aménagement de la rareté génère le contre-homme... ..	452
II. La rareté engendre la contre-finalité	454
III. Rareté et société	455
§3 – L'exaltation d'une volonté	457
I. L'impuissance des classes	457
II. Le groupe et la série : les sens de l'agir collectif	459
A. Origine du groupe : l'impossibilité d'être homme	459
B. Nature du groupe : une praxis commune	460
C. Historicité du groupe : la Fraternité-Terreur	460
III. La contre-finalité politique : l'institution	461
A. Origine de l'institution : la contradiction fondamentale de l'histoire	461
B. Nature de l'institution : l'extéro-conditionnement	461
C. Historicité de l'institution : incarnation et sclérose.....	462
§4 – La liberté dans l'histoire et son intelligibilité philosophique	462
PARTIE III LA CONTINUATION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : LE TOURNANT NARRATIF	465
Chapitre 1 – Les années soixante et soixante-dix : les dislocations de l'humain	465
Section 1 – Autour de <i>Totalité et Infini</i> (1961)	465
§1 – La vie économique	467
I. La conscience n'épuise pas le sens de l'intentionnalité	468
A. La subjectivité comme Même	468
B. La subjectivité comme raison constituante face à une extériorité constituée	469
II. Le travail complète le sens de l'intentionnalité.....	470
A. Description du travail : le sujet se produisant dans son œuvre	470
1. Le travail, condition de la phénoménalisation	470
2. La redéfinition de l'intentionnalité à l'aune du travail	472
3. La fécondité du travail : le moi, la jouissance, l'athéisme.....	473
B. Conséquences de cette description : matière et oubli.....	474
1. L'origine pratique du sens	474
2. La matérialité du sujet.....	475

3. L'oubli de l'être	476
§2 – La vie nocturne.....	478
I. L'insensé <i>a priori</i> : l'il y a	479
II. L'insensé <i>a posteriori</i> : expériences heureuses, expériences malheureuses ..	481
A. L'équivoque de l'élémental : jouissance et scepticisme	481
B. Une expérience heureuse de l'insensé : l'art.....	483
C. Les expériences malheureuses de l'insensé : expériences solitaires, expériences collectives	484
1. L'expérience de l'impossibilité du néant : de l'insomnie à l'horreur	485
2. L'expérience de la totalité dans l'histoire : du commerce à la guerre	486
§3 – La vie sociale.....	491
I. Totalité ou partialité : la bifurcation vers l'éthique.....	492
II. La transcendance métaphysique : autrui et l'infini	494
A. L'attestation de la transcendance d'autrui : le Désir	494
B. Le contenu de la transcendance d'autrui : l'enseignement de l'infini.....	495
1. Un contenu qui m'informe.....	495
2. Deux expériences qui me forment	497
i. L'expérience de l'épiphanie, ultra-matérialité d'autrui.....	497
ii. L'expérience du commandement, autonomie et responsabilité	497
iii. La justice contredit la violence.....	499
3. Le principe de la transcendance d'autrui : le langage.....	500
III. À partir de l'éthique, une autre phénoménologie et une autre ontologie	501
1. Extension de la phénoménologie, réorientation de l'ontologie.....	501
2. De l'orientation sur autrui à l'écueil de la téléologie : l'oubli de la contingence.....	503
Section 2 – <i>Le Vice-consul</i> (1966) : l'enfer de l'immanence	506
§1 – La douleur et ses significations	507
I. Les formes de la douleur	507
II. Le monde de la douleur : une extériorité sans recours	508
A. La présence du monde : une extériorité vidée.....	508
B. La présence d'autrui : une extériorité viciée	509
§2 - Impact de la douleur sur l'intrigue : le bal	509
I. Le mouvement du vide	509
II. L'échec de la parole	510
III. La fuite	511
§3 - Impact de la douleur sur la narration : entre invocation et effacement.....	511
Section 3 – <i>L'Œuvre au noir</i> (1968) : l'effacement dans l'histoire	514
§1 – Le sujet, « précipité noir ».....	514

§2 – La béance du temps humain	515
§3 – La folie du monde	515
Section 4 – Autour d’ <i>Autrement qu’être</i> (1973) : l’intrigue de la responsabilité.....	516
§1 – Le Dire et le Dit.....	517
§2 – L’élucidation de l’immémorial comme douleur traumatique.....	519
§3 – L’intrigue de la responsabilité.....	520
I. La proximité	520
II. L’obsession.....	521
III. La persécution	522
IV. La substitution	523
§4 – La subjectivité au prisme de ses figures traumatiques	524
Chapitre 2 – Les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix : le cogito narratif.....	526
Section 1 – Autour de <i>Temps et Récit</i> (1983-1985) et de <i>Soi-même comme un autre</i> (1990) : les pouvoirs du récit.....	526
§1 – La discordance des temps et le scepticisme du sujet.....	527
§2 – Les pouvoirs narratifs.....	529
§3 – L’identité narrative	532
Section 2 – <i>L’Acacia</i> (1989) : l’impuissance narrative	534
§1 – Figure mnésique	535
§2 – Figure animale.....	536
§3 – Figure léthargique	537
§4 – La récupération de l’impuissance.....	538
CONCLUSION.....	539
1 – La mutation des épreuves de l’insensé	539
2 – Éléments pour une phénoménologie de l’action	541
3 – La redéfinition de la subjectivité par la narrativité	542
4 – Du pouvoir narratif à la voix narrative.....	544
BIBLIOGRAPHIE	546
Corpus primaire de philosophie	546
Commentateurs.....	548
Histoire de la phénoménologie et biographies	549
Autres philosophes	550
Littérature	551
ANNEXES.....	552
1 – Repères chronologiques pour l’introduction de la phénoménologie en France	552
2 – Essai de reconstitution des <i>Cahiers pour une morale</i> à partir du plan annoncé par Sartre	567
INDEX	585

Introduction générale

Du phénomène à l'insensé

Section 1 – L'unité d'un moment : le double patronage de la phénoménologie et de Kierkegaard

À première vue, si l'on cherche un lien entre les œuvres philosophiques de Camus, de Sartre, de Ricœur et de Levinas, leur attention commune à un concept d'existence conduit à le rechercher dans une reprise de la philosophie de Kierkegaard et de son mouvement pour extraire la subjectivité de la dialectique hégélienne. Pourtant, la référence à Kierkegaard ne prend son sens, en tant que ressource philosophique, qu'en tant qu'elle est commandée par les nouvelles coordonnées philosophiques consécutives à l'introduction de la phénoménologie. Levinas, et, à sa suite, Sartre et Ricœur jouent un rôle décisif dans cette introduction. Mais ils s'inscrivent dans un contexte où le sens de cette introduction, bien qu'éclaté entre plusieurs options disparates, était déjà esquissé. C'est ce contexte qu'ils partagent avec Camus, et c'est dans cette perspective qu'il convient de le présenter à grands traits.

§1 – Introduire la phénoménologie

Mais que signifie introduire la phénoménologie ? La phénoménologie est l'étude du phénomène, c'est-à-dire la description de ce qui apparaît, en tant qu'il apparaît. Or, son apparition tend à se dissimuler dans le mouvement même par lequel il apparaît. Faire apparaître l'apparition, élucider la phénoménalisation où se situe le phénomène, telle est l'ambition de la phénoménologie. Cette interrogation sur le fait même de l'apparition entraîne une autre, sur son lieu : où se joue l'apparition ? Par là, la phénoménologie entraîne une enquête sur le sujet ou sur l'homme, comme dépositaires des fonctions ou capacités nécessaires à l'apparition d'une quelque chose. C'est là le terrain d'une bifurcation principielle au sein de la phénoménologie, bifurcation entre la démarche de Husserl qui conçoit le lieu de l'apparaître comme sujet, et celle de Heidegger qui conçoit le lieu de l'apparaître comme réalité humaine, selon les premières traductions françaises du *Dasein* (être-là).

Pour Husserl, l'apparaître renvoie à la pensée comme conscience, c'est-à-dire comme acte autonome qui ne dépend de rien. La sphère de la conscience est accessible par la suspension (*epochè*) de la thèse conférant à l'apparaissant une existence effective, extérieure,

intramondaine. L'apparaître n'est pas dissipé dans cette suspension, mais fait l'objet d'une *réduction*. Cet apparaître réduit, c'est la conscience en tant que telle, la conscience comme pur lieu de l'apparaître. C'est dire que ce lieu n'est ni vide (l'apparaissant se maintient), ni plein (d'un contenu analogue aux êtres matériels) : il est animé par un mouvement, *l'intentionnalité*. Par ce mouvement, un vécu se porte vers un visé. La conscience, sujet pur, n'est rien d'autre que ce mouvement, mais elle ne saurait non plus être rien de moins. C'est que ce mouvement est en même temps une corrélation : on ne peut concevoir un vécu qui ne viserait rien, ni un visé qui ne serait pas vécu. Les deux s'impliquent réciproquement : le vécu est une donation de sens, le visé est ce qui reçoit un sens. Tel est le résultat de la réduction : ce qui se joue dans l'apparaître, c'est le dévoilement d'un être à travers un sens visé : la visée de ce sens est précisément ce qui se dissimule dans le fait même de l'apparaître.

Pour Heidegger, l'apparaître renvoie à la pensée comme *Dasein*, comme existant, c'est-à-dire comme être qui a à être et qui se met en question dans l'être. L'apparaître est un aspect de cet écart entre l'existant et l'être, de cette mise en question dans l'être. Le lieu de l'apparaître suppose autre chose qu'une chose, définie par une essence ou par sa quiddité. Elle suppose un *qui* irréductible à un *quoi* – d'où le refus par Heidegger de la notion de sujet. Plutôt que sujet, encore trop substantif, trop substantiel, l'existant est Souci, manque et défaut de substantialité. Le Souci est mouvement par lequel l'existant se porte vers le monde et se fait être-au-monde. Et ce mouvement, c'est le temps : temps par lequel le *Dasein*, se devançant lui-même, se projette vers l'avenir, temps par lequel le *Dasein*, être-là, se reconnaît comme déjà-là, jeté dans un monde, et déjà-fait, affecté de facticité, temps par lequel le *Dasein*, préoccupé par les choses et en faisant usage, se trouve en présence du monde. Tel est le résultat de l'analytique existentielle : ce qui se joue dans l'apparaître, c'est le dévoilement du monde par-delà les simples choses, dévoilement qui se dissimule lui-même comme temporalisation.

Mais Heidegger n'a d'écho qu'à partir de la publication en 1927 d'*Être et Temps*. Pendant un temps, introduire la phénoménologie a donc signifié se référer à deux sources : non pas Husserl et Heidegger, mais Husserl et Scheler. Pour ce dernier, la pensée est un esprit vivant, caractérisé par sa capacité d'émancipation par rapport au milieu, par son ouverture sur le monde et son pouvoir de dire non. Tandis que Husserl construisait son concept d'intentionnalité pour répondre aux exigences d'une constitution des idées logiques et mathématiques qui ne fût pas une dérivation empirique, Scheler en fait usage à propos d'un autre type d'essences : les essences de valeur. Ce faisant, il étend la notion d'intentionnalité à

la vie affective et émotionnelle, récusant d'emblée la possibilité d'un sujet pur qui ne serait ni incarné ni social.

Se dessine ainsi un corpus à trois entrées, d'emblée marqué par des divergences de principe, qui seront d'autant plus accentués que le penseur qui aurait pu se retrouver en position intermédiaire, c'est Scheler. Or, celui-ci, se tournant vers la philosophie religieuse, sera *in fine* écarté de l'introduction de la phénoménologie. On peut toutefois identifier un socle convergent autour de deux thèses. Premièrement, il y a quelque chose dans le monde qui ne fait pas partie du monde : la conscience, l'esprit, le *Dasein*. C'est la thèse de la différence ontologique : « être » se dit en au moins deux sens radicalement distincts. Deuxièmement, il n'y a de monde que parce que, précisément, quelque chose n'en fait pas partie ; pour qu'un monde soit, il faut qu'il y ait autre chose que des parties et des morceaux de monde. C'est la thèse de la dépendance phénoménologique : le lieu de l'apparaître est la condition de l'apparaître.

§2 – Les étapes d'une introduction plurielle

Levinas, Sartre et Ricœur introduisent une phénoménologie qu'a précédée, en quelque sorte, le débat sur la phénoménologie. Aussi leurs premiers textes ont souvent un but de clarification, notamment vis-à-vis de polémiques déjà engagées mais sur une lecture approximative ou partielle, en particulier des textes de Husserl. Ce qu'on peut retenir de ces controverses, c'est une primo-introduction plurielle où interviennent des penseurs d'horizons aussi différents que l'épistémologie, la sociologie, le matérialisme ou la pensée religieuse. Même au sein de cette dernière, l'écart est grand entre les penseurs tels Chestov qui préfigurent l'existentialisme, et les néo-thomistes qui se demandent si la phénoménologie est un appui pertinent pour leur démarche de fondation métaphysique.

On peut identifier quatre étapes dans cette introduction : un temps de veille essentiellement fait de simples recensions (1893-1912). La publication des *Idées directrices pour une phénoménologie* entraîne une attention accrue et une première identification de la phénoménologie comme courant philosophique (1913-1925). La publication du premier ouvrage consacré à une discussion avec la phénoménologie, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, ouvre le temps de la popularisation et de la diversification des approches de Husserl, puis de Heidegger (1926-1937). La mort de Husserl est succédée par une phase d'essor et de travaux plus systématiques, qui aboutit à la traduction par Ricœur des *Idées directrices* en 1950 (1938-1950).

I. 1893-1912 : Husserl sans la phénoménologie ?

Husserl est d'abord présenté pour ce que ses premiers textes laissent transparaître : une nouvelle théorie de la connaissance, orientée, à partir de la publication des *Recherches logiques*, vers une critique du psychologisme. En 1911, Vincent Delbos¹ voit ainsi dans la phénoménologie un troisième terme à l'empirisme et au kantisme pour fonder la logique et la psychologique. Mais dès cette époque apparaît les prémices d'une appropriation de la phénoménologie par la philosophie religieuse, avec l'article de Léon Noël² qui, en 1910, voit dans la phénoménologie un allié potentiel en faveur du réalisme nécessaire à la philosophie chrétienne.

II. 1913-1925 : l'école phénoménologique

À partir de la publication des *Idées directrices* en 1913, dans le numéro inaugural du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, la phénoménologie devient identifiable comme un courant philosophique, et Émile Bréhier l'intègre dans son *Histoire de la philosophie allemande* dès 1921. Le succès grandissant des œuvres de Scheler, en Allemagne comme en France (*Nature et formes de la sympathie* est traduit dès 1928), conduit à une attention particulière des différents courants de la philosophie religieuse, aussi bien à l'égard de Scheler que de Husserl. Gaston Rabeau³ inaugure en 1921 une série d'articles qu'il poursuivra jusqu'en 1936 : opérant un rapprochement entre Husserl et Scheler, il entend mobiliser la phénoménologie pour refonder la métaphysique et reformuler les preuves de l'existence de Dieu. Par la suite, les néo-thomistes s'interrogeront sur la pertinence de cette démarche. Joseph Maréchal⁴ proposera, en 1930, pour répondre à la question du fondement de la phénoménologie, de corriger réciproquement la phénoménologie de Husserl, qui subordonne l'action à la pensée, et la philosophie de Maurice Blondel, qui subordonne la pensée à l'action. Jacques Maritain récusera plus radicalement cette démarche en 1932 dans *Distinguer pour unir*, ne voyant dans la phénoménologie qu'un nouvel idéalisme et un empirisme de l'intelligible, incapable de fonder une ontologie ou une métaphysique.

¹ Vincent Delbos, « Husserl : sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure » (1911), *Revue de métaphysique et de morale*, 19.

² Léon Noël, « Les frontières de la logique » (1910), *Revue néo-scholastique de philosophie*, 19, p. 658-698.

³ Gaston Rabeau, « Concept et jugement. Étude sur quelques formes du relativisme contemporain » (1921), *Revue des sciences philosophiques et religieuses*, 10, p. 325-351 et p. 525-547.

⁴ Joseph Maréchal, « Phénoménologie pure ou philosophie de l'action ? », tirage à part d'un article publié dans *Festgabe Joseph Geysler zum 60. Geburtstag*, Regensburg, 1930, J. Habel.

III. 1926-1937 : diversification et popularisation

Entretiens, la pensée religieuse a donné lieu à une controverse entre Jean Hering et Chestov¹. Contre le premier, qui voyait dans la phénoménologie une démarche utile à préserver la spécificité de la pensée religieuse, contre les dérivations issues de la psychologie de la sociologie, Chestov soutient que la phénoménologie n'est qu'un rationalisme sans prise sur l'existence. Le rôle de cette controverse n'est pas négligeable puisque Chestov inaugure un rapprochement – sur le mode de la confrontation – entre Husserl et Kierkegaard, seul le second étant crédité de rester fidèle à l'existence et à ce qu'elle recèle d'absurdité. Cette controverse trouve un prolongement, dans le contexte de la réception de Heidegger, avec l'article de Benjamin Fondane², disciple de Chestov, qui renforcera le lien avec Kierkegaard en 1935, notamment en défendant l'idée que les thèmes développés par Kierkegaard peuvent être fondés par la démarche de Husserl. C'est également dans ce prolongement que se situent les écrits de Berdiaeff³ et les premières approches de Jean Wahl.

Indépendamment de ce débat issu de la pensée religieuse et de ses différents courants, la phénoménologie devient un objet d'enseignement et de vulgarisation (universitaire) grâce aux premiers textes que lui consacrent Groethuysen⁴ et Gurvitch⁵, ce sont ces textes, qui, connus de Sartre, Ricœur, et Levinas, expliquent la mention et les citations de Husserl dans *Le Mythe de Sisyphe* de Camus. S'il ne lui consacre pas de texte dédié, Maurice Pradines aborde tout de même la philosophie dans sa *Philosophie de la sensation*. C'est dans ce contexte qu'intervient Levinas, et le premier article qu'il consacre à Husserl à son retour d'Allemagne en 1929⁶. À partir de novembre-décembre 1934, la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* confie une rubrique « Phénoménologie » à Levinas.

La création de la revue annuelle *Recherches philosophiques* va servir de catalyseur pour l'essor de la réception de la phénoménologie. Cette revue n'a pas seulement permis des

¹ À la suite de la publication de l'ouvrage de Jean Hering en 1926, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, la controverse se joue dans trois articles : « Memento Mori » de Chestov en 1926 (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 101, p. 5-62) ; « Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl » de Hering en 1927 (*Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 7, p. 351-364) ; « Qu'est-ce que la vérité ? » de Chestov en 1927 également (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 103, p. 36-74).

² Benjamin Fondane, « La conscience malheureuse », Cahiers du Sud, 171, p. 304-317.

³ Nicolas BERDIAEFF, *5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*, traduit par Irène VILDÉ-LOT, Paris, F. Aubier, éd. Montaigne, 1936.

⁴ Bernard GROETHUYSEN, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, 1926, p. 88-103.

⁵ Georges GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1930.

⁶ Emmanuel Levinas, « Sur les *Ideen* de M. E. Husserl » (1929), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 107, p. 230-265.

recensions et des articles présentant l'actualité de la phénoménologie, elle a aussi contribué à joindre phénoménologie et philosophies de l'existence, et elle a permis les premières appropriations indépendamment des fondateurs allemands (c'est le cas notamment de Groethuysen, Marcel et Minkowski). Cet essor est véritablement initié en 1931 par la traduction par Levinas et Gabrielle Peiffer des *Méditations cartésiennes* de Husserl, et par celle de « Qu'est-ce que la métaphysique ? » publiée par la revue *Bifur*. Désormais, la phénoménologie est de plus en plus systématiquement aux deux corps de Husserl et de Heidegger, l'article de 1932 de Levinas¹ contribuant à la mise au second plan de Scheler, et à la compréhension réciproque des deux penseurs de Fribourg. Dans ce cadre interviennent trois nouveaux protagonistes : les personalistes², à travers les articles d'*Esprit* abordant de manière ponctuelle la phénoménologie, les existentialistes avec Gabriel Marcel, mais aussi les détracteurs marxistes, qui, à l'image de Lefebvre dans *La Conscience mystifiée* (1936) et de Politzer en 1939³ reprochent à Husserl son idéalisme et à Heidegger son irrationalisme. C'est dans ce contexte que Sartre fait paraître en 1936 « La Transcendance de l'Ego » dans la revue *Recherches philosophiques* ainsi que *L'Imagination*.

IV. 1938-1950 : la consécration

L'amplification de l'essor initié en 1926 et renforcé en 1931 se traduit d'abord par le numéro d'hommage paru en 1939 dans la *Revue internationale de philosophie*. C'est au tournant de ces deux années, 1938-1939, que l'introduction de la phénoménologie prend un tour singulier avec les références constantes de Sartre dans ses critiques littéraires publiées pour l'essentiel dans la *NRF*. La guerre voit la publication des premiers ouvrages de synthèse, qu'il s'agisse de Husserl avec Gaston Berger (*Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, 1941), ou de Heidegger avec Alphonse de Waelhens (*La Philosophie de Martin Heidegger*, 1942). La guerre est également la période de rédaction des grandes appropriations de la phénoménologie par Sartre (*L'Être et le Néant*, 1943), Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, 1945), Levinas (*De l'existence à l'existant*, 1947) et Ricœur (*Le Volontaire et l'Involontaire*, 1950). En 1950, la traduction des *Idées directrices* par Ricœur, publiée dans la nouvelle collection de Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », dirigée par Sartre et Merleau-Ponty, conclut cette période.

¹ Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 113, p. 395-431.

² Notamment Jacques Lefrancq, Paul-Ludwig Landsberg, Maxime Chastaing et Jean Lacroix.

³ Georges Politzer, « La philosophie et les mythes » (1939), *La Pensée*, 1

§3 – Kierkegaard, existence et phénoménologie

Autour de Sartre, de Ricœur et de Levinas se dessine ainsi un moment existentialiste de la phénoménologie, qui féconde des sources antérieures mais disparates et de moindre envergure. Ces sources ont tout de même mis l'accent sur trois points de contact potentiels entre la philosophie de Kierkegaard et la phénoménologie.

L'existence pour Kierkegaard prend la forme d'un drame, d'où son exposition au moyen de textes au statut hybride, entre essai philosophique et œuvre littéraire. Ce drame de l'existence se joue entre des personnages qui incarnent différents stades de l'existence. Ce qui différencie un stade d'un autre, ce n'est pas le contenu de l'existence, mais son « comment » : ainsi se trouve préfiguré la distinction phénoménologique des modes d'être. De plus, rendre compte de ce drame, c'est être en mesure de passer d'une existence abstraite, offerte à la réflexion, et caractéristique d'un sujet universel et anonyme, à une existence concrète, à laquelle le poids d'une situation donne l'épaisseur et la consistance de la personne, de l'histoire, du destin. Enfin, l'existant qui vit ce drame, du fait même qu'il le vit, est unique. Il fait échec à toutes les formes de systématisme. Ne pouvant être défini par une position dans un tout, n'étant susceptible d'être englobé par rien, l'unique de Kierkegaard préfigure les approches en termes de différence ontologique.

Ces points de contact définissent également deux attendus pour la phénoménologie qui sera mise en œuvre dans le sillage de l'existentialisme kierkegaardien. La phénoménologie identifiera comme lieu de l'apparaître une subjectivité qui, d'abord, est sommée de choisir ses modes d'être, et non telle ou telle conduite, tel ou tel projet. Là réside la différence entre la portée éthique de la phénoménologie entreprise, et une visée qui ne serait que morale. Ensuite, la subjectivité sera conçue comme unicité, entraînant une réflexion sur les conditions d'émergence de cette unicité au sein de l'être et au sein de la pensée.

Section 2 – L'unité d'un problème : insensé *a priori* et insensé *a posteriori*

Ce rapprochement avec Kierkegaard conduit également à un déplacement de la phénoménologie, de la perception vers l'action. Elle sera ainsi une phénoménologie de l'action en première personne, et une interrogation sur la condition humaine comme condition de l'action. Une telle démarche ne va pas sans difficultés, contre lesquelles Arendt a eu l'occasion de mettre en garde :

Les thèses de Marx et de l'existentialisme qui jouent un rôle aussi important dans la pensée du XX^{ème} siècle et soutiennent que l'homme s'engendre et se fait lui-même, reposent sur ces faits d'expérience [la volition comme aptitude à décider qui on est], bien qu'il soit évident que personne ne s'est jamais « fait » lui-même et n'a jamais « produit » son existence ; c'est là, à mon avis, le dernier en date des arguments spécieux de la métaphysique et il correspond à l'accent que l'âge moderne fait porter sur la volonté, prise comme substitut de la pensée.¹

Cette prévention contre une nouvelle construction téléologique, où l'action réaliserait intégralement l'humanité de l'homme, le sens de l'humain, conduit à conférer non seulement un rôle d'inaugurateur, mais aussi un rôle critique à l'égard de toute prétention philosophique à lire un sens trop assuré de soi dans les réalisations, à trouver dans l'action un sens qui ne serait menacé par rien.

Mais cela entraîne une seconde difficulté : il faut faire une torsion, une grande infidélité, aux auteurs en parlant de phénoménologie là où, évidemment, Camus n'en parle pas, là où, surtout, Sartre, Ricœur, et Levinas en font un point de départ qui mène à tout à condition d'en sortir, dans l'ontologie, dans l'herméneutique, dans l'éthique. Parler de phénoménologie de l'action, c'est donc dire ceci : après la phénoménologie, c'est encore de la phénoménologie.

Cette même difficulté présente un deuxième aspect : il faut que tout cela s'enracine d'une manière ou d'une autre dans le questionnement de Husserl et de Heidegger. C'est là que joue le fil invisible qui relie les quatre philosophes : leur appartenance générationnelle. Celle-ci ne consiste pas en un simple effet de date. C'est quelque chose qu'il faut rappeler à l'encontre de leur réception différée. C'est une génération philosophique qu'on peut appeler celle des « jeunes heideggeriens ». Dans les années 1840, il s'agissait pour les jeunes hégéliens, entre autres, de renverser la dialectique hégélienne pour montrer son caractère à la fois explicatif et subversif. Dans les années 1935, il s'agit de déformaliser l'analytique heideggerienne, pour en retirer une négativité concrète sauve de tout nihilisme. C'est à chaque fois une revanche contre une certaine manière de décentrer l'homme de lui-même, au profit de l'Esprit avec Hegel, au profit de l'Être avec Heidegger.

§1 – L'hypothèse d'un moment « jeune heideggerien »

Le renversement est au moins aussi radical dans les deux cas. Pour les jeunes heideggeriens, l'homme n'est pas au monde. Parce que l'homme est exilé dans le monde, que ce soit à titre de créateur révolté, de conscience en situation, de créature assignée à un corps ou d'ouverture à l'autre, son appartenance ne se distingue pas de l'inclusion, elle est une

¹ Hannah ARENDT, *La Vie de l'esprit*, Paris, PUF, 2013, p. 275.

inclusion au carré, un huis-clos. L'exil est un enfermement à grande échelle. C'est dans cet enfermement que se pose le problème de l'agir, ainsi reformulé : comment rendre compte de l'action si l'enfermement est la seule chose qui nous relie au monde. C'est une relation *a maxima*. Avant de revenir plus en détail sur ce renversement de Heidegger, il convient de préciser les contours d'une phénoménologie de l'action.

§2 – Pourquoi une phénoménologie de l'action ?

Que l'action pose une question sur le monde, c'est ce qui démarque la phénoménologie de l'action de la philosophie contemporaine de l'action. Cela a trois niveaux de conséquences : sur les présupposés, sur la démarche et sur les buts.

I. Les présupposés

« L'action » est une abstraction, au sens où parler d'une action suppose le découpage, le prélèvement de ce qui est identifié comme un acte. A l'atomisme de l'action correspond un atomisme verbal qui entraîne un faux problème, celui de la démarcation entre actions et événements, qui rejoint la dissociation entre moments d'activité et moments de passivité.

« Agir », pour être pensé, suppose d'abord de ne pas couper dans la trame des actes, de ne pas chercher à différencier d'emblée actes et événements. Si l'on prend les premiers textes de Levinas, l'insistance sur les expériences de la fatigue ou de la paresse suggère que l'homme éveillé n'arrête pas d'agir, que pour lui cesser d'agir, tout simplement, c'est s'endormir. Du coup agir, c'est être réveillé, être toujours, encore, en train de faire quelque chose. Dès lors, si problème de la démarcation il y a, c'est pour poser la question de ce qui endort tout en maintenant éveillé, de ce qui rend le sujet étranger à sa propre action.

II. La démarche

La phénoménologie se singularise ici par l'exigence qu'elle comporte de ne pas être une philosophie braquée sur son objet, en l'occurrence l'action. Elle incite donc à éviter ce qui relève de l'agentocentrisme. Si une phénoménologie de l'action est possible, ce ne peut être une analyse de l'agent, mais bien plutôt une description de l'acteur *et* de sa scène. L'articulation entre l'homme et le monde y apparaît nécessaire comme détour préalable mais pas comme principe absolu.

De manière liée, la phénoménologie s'attache à reconnaître l'impossibilité de prendre l'action comme un ensemble à décomposer en éléments simples. Parce que ces éléments ne

sont jamais de l'action mais toujours quelque chose d'autre. La recherche d'éléments simples risque toujours d'aboutir ou bien à des éléments mentaux de l'action : volition, intention, désir, croyance, etc., ou bien à du pur mouvement : influx nerveux, mouvement musculaire.

Par conséquent, on peut parler de « démarche synthétique » pour laquelle agir c'est accomplir un mouvement qui a un sens, une signification.

III. Les buts

Il semble alors que, sur la question de l'action, il faille choisir entre Charybde ou Scylla, entre dissoudre l'action dans le flux de la vie éveillée, et dissoudre l'action en éléments mentaux. Pourquoi choisir une dissolution plutôt qu'une autre ? Parce que l'action répond à un problème métaphysique, celui de savoir ce que peut être une multiplicité humaine. En passer par le monde c'est poser la question de l'articulation entre l'un et le multiple. On peut alors dire que l'action c'est la façon qu'ont les hommes d'être multiples.

Cela donne lieu à une phénoménologie de l'un et du multiple humain. Par l'action il y a tout d'un coup « les » hommes. La phénoménologie apparaît alors comme une philosophie de la première personne, mais du pluriel. Parce que tout fait est méfait, la pluralité s'impose comme coordonnée du problème philosophique de l'action. Il revient à Levinas d'avoir le plus insisté sur le fait que toute action suppose une structure asymétrique, mais les autres philosophes en sont également conscients.

C'est ce qui permet déjà de préciser les « enjeux éthiques » d'une telle phénoménologie : ceux-ci résident dans la structure asymétrique de l'action, et dans la question de la pluralité humaine.

§3 – Les obstacles sur la voie d'une phénoménologie de l'action

La question de l'action réclame une réponse qui ne se trouve pas dans le monde : cela définit les trois obstacles à surmonter. Ces écueils sont trois manières de répondre à la question « pourquoi agir ? », ce sont trois sens du « parce que » : l'explication, la justification, l'absolution. L'explication par les causes, la justification par les fins, l'absolution ou « excuse » par le pourrissement de toutes choses qui permet de tout faire.

A partir de là, la phénoménologie de l'action se distingue comme démarche qui met en œuvre en un sens méthodologique une « épreuve de l'insensé » : l'action a un sens qu'elle ne

reçoit pas du monde. Son mot d'ordre est alors de mettre au jour un quatrième « pourquoi », c'est la contingence.

I. Les causes et le déterminisme

On peut rappeler sur ce point le contexte des descriptions de la mauvaise foi chez Sartre : il s'agit d'une discussion avec le déterminisme lui-même présenté comme attitude de mauvaise foi. On peut voir, par contraste, dans la démarche sartrienne, la mise en œuvre d'une *epochè* phénoménologique qui joue à plein contre le déterminisme, celui-ci intervenant à un double niveau, à la fois comme position concurrente et comme cas exemplaire de mauvaise foi.

Il est donc possible de considérer la mauvaise foi comme l'attitude naturelle face au phénomène de l'action. Ainsi la mauvaise foi est toujours double ; la question des causes aussi. D'un côté, l'action peut prendre place dans un enchaînement de causes : c'est ce qui arrive quand on noie la transcendance dans la facticité, « j'ai toujours fait comme ça ». D'un autre côté, l'action peut commencer une chaîne de causes : c'est ce qui arrive quand on noie la facticité dans la transcendance, cause de soi et pur esprit. Dans les deux cas, c'est transformer le monde en destin, en théâtre tragique de sa chute ou de sa rédemption.

II. Les fins et le finalisme

La faiblesse de l'explication par les causes renvoie à l'insuffisance de la nécessité qu'elles manifestent vis-à-vis de l'action qu'elles sont censées expliquer. Cela entraîne déjà une reformulation du concept de contingence comme absence de raison d'agir, et absence de raison d'agir ainsi plutôt qu'autrement.

Ainsi, la question phénoménologique porte sur les modes d'agir, et la mauvaise foi recouvre certains de ces modes. Ce qui motive l'élucidation de ces modes, c'est la question de la possibilité d'agir avec des raisons suffisantes, résistant à tout scepticisme de la motivation. Il s'agit donc d'échapper autant à un déterminisme qu'à un finalisme de l'action. Sur ce dernier point on peut rappeler la fonction de la notion de projet. Le projet permet de comprendre les actions effectuées, il ne permet pas de comprendre si une action va ou non s'effectuer. La structure téléologique de l'action ne supprime pas la contingence qui en est le fond.

L'hypothèse d'une téléologie entièrement efficace (« agir pour » comme modèle de raison suffisante) ne peut s'appuyer que sur la conception d'une téléologie globale, et pour ainsi dire englobante. Mais chez Sartre la téléologie reste elle-même englobée par la

contingence. Certes, le projet de soi est coextensif d'une invention de l'humanité. Mais le projet comme tel ne fait pas agir, le projet est choix mais pas fondement, il reste projet non fondé. Le projet est « réduit », croire en son efficace totale, c'est en faire une fin de l'histoire ou au moins de l'existence, c'est en rester à l'attitude naturelle.

De même, la critique de la finalité est omniprésente chez Camus : elle prend la forme de la description des murs absurdes qui enclavent l'existence. Le monde ne peut jamais répondre à notre appel. Le monde est absence de sens et reste tel face à nos exigences de sens.

Ainsi se précise l'épreuve de l'insensé : au niveau méthodologique, elle correspond à une « *epochè* » de toutes les raisons d'agir. L'action est signifiante dans le monde mais ne reçoit pas son sens du monde.

III. Le rien et le nihilisme

En cherchant des raisons suffisantes d'agir on ne trouve d'abord rien de suffisant, d'où la tentation de valoriser l'action comme réponse exaltant ce rien. C'est ce à quoi correspond le motif du « tout est permis ».

L'intérêt de Camus consiste, singulièrement, à relier fortement finalisme et nihilisme, à montrer comment le nihilisme est l'envers du finalisme. Ainsi le nihilisme peut être décrit comme le désespoir apparent, mais qui s'érige sur la base d'un dogme secrètement maintenu, tout comme le finalisme peut être décrit comme une certitude affichée pour conjurer un désespoir latent. Mais l'analyse de la révolte elle-même ne prend place que dans la construction d'un nihilisme hyperbolique à même de faire apparaître la frontière ténue entre la logique jusqu'à la mort et la pensée des limites. Sous le jour de la révolte métaphysique, la révolte se trouve ainsi portée à ses dernières extrémités : même si Dieu existait, tout serait permis. Même si les valeurs éternelles étaient données, elles seraient irrécupérables : les descriptions de *L'Homme révolté*, loin de s'inscrire en deçà des analyses sartriennes, constituent l'équivalent d'une argumentation *a fortiori* susceptible de se passer de la conception d'une liberté absolue car sans fondement.

Le souci de Camus consiste de manière indissociable à mettre en échec la « conséquence » nihiliste au même titre que les dogmes finalistes. On peut ainsi trouver dans son œuvre l'équivalent d'une pratique phénoménologique dans son examen des arguments, des logiques, des sentiments et des attitudes qui se retournent contre l'homme, ébauchant ainsi toute une critique de la raison terroriste.

Ce dernier obstacle permet de préciser le renversement opéré par rapport à Heidegger : ce qui reste constant chez les quatre auteurs, au-delà de la pensée des limites propre à Camus, c'est le refus de sortir d'une insignifiance donnée, celle des choses, par une insignifiance plus grande et plus glorieuse, celle du *Dasein* bondissant vers la mort. Le problème de l'action est le problème d'un nouvel humanisme gagné contre Heidegger.

§4 – Le contenu du renversement opéré par rapport à Heidegger

Il s'agit donc de faire valoir un quatrième « pourquoi » : celui de la contingence, celui qui rend compte de l'absence de raison suffisante. Agir c'est surgir, et non pas émerger, extérioriser ou réaliser. Le thème du surgissement est omniprésent chez Sartre : il marque en particulier l'apparition de la conscience dans l'être. Mais il correspond également à ce que Levinas dit de l'événement : « il n'y a, par rapport à l'événement de la position, aucune préexistence du sujet. L'acte de position n'est étalé dans aucune dimension dont il tirerait son origine, il surgit dans le point même où il agit.¹ » Le thème du surgissement semble ainsi répondre à l'exigence d'une formulation positive de la contingence.

Il s'agit là de quelque chose qui n'est pas propre à l'action mais qui est indispensable pour la comprendre. La nécessité reconnue de déformaliser l'analytique existentielle implique dès lors de faire intervenir la corporéité comme ce sur quoi vient buter toute ontologie trop « abstraite ». C'est à la fois pour donner un sens éminemment positif à la contingence et pour constituer une philosophie « concrète » (Sartre et Ricœur parleraient volontiers d'ontologie concrète, ce que refuseraient Camus et Levinas) qu'intervient chez les quatre auteurs l'analyse de la corporéité.

On peut représenter le renversement de manière schématique en identifiant, chez Heidegger, un mot d'ordre – la négativité –, un écueil à surmonter – l'étantité –, un horizon pratique – user du monde. Pour les jeunes heideggeriens, le mot d'ordre devient la contingence, l'écueil à surmonter, la corporéité, l'horizon pratique, l'inclusion *dans* le monde et prise *sur* le monde.

Toute la question est de savoir si ce schéma peut s'appliquer à Camus, qui semble en apparence le plus étranger à une problématique heideggerienne. Il semble que l'on peut spécifier ainsi pour Camus le schéma général : la contingence prend l'aspect de l'absurde

¹ Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990, p. 138.

comme relation entre l'homme et le monde ; la corporéité prend les traits de « la chaleur » ; l'horizon pratique devient celui du partage d'un monde commun.

Le plus étranger à la perspective heideggerienne est le thème de la chaleur, dont l'importance littéraire ne doit pas éclipser la fonction philosophique. Ce thème prend en effet place dans l'esquisse rapide mais suggestive que dresse Camus entre une pensée de midi et une pensée de minuit. Cette chaleur, « ce qui, dans l'homme, ne peut se réduire à l'idée, cette part chaleureuse qui ne peut servir à rien d'autre qu'à être ¹ », n'a cependant pas une place fixe, elle pose problème. Deux exemples suffisent pour montrer « la chaleur » comme problème philosophique chez Camus, comme problème justement entre l'absurde et la solidarité humaine. Dans *Les Justes*, Camus fait dire à Dora, en réponse à Kaliayev : « Nous ne sommes pas de ce monde, nous sommes des justes. Il y a une chaleur qui n'est pas pour nous. ² » Mais à la fin de *L'Homme révolté*, Camus articule tout autrement chaleur et révolte : « [la révolte] ouvrirait les chemins d'une morale qui, loin d'obéir à des principes abstraits, ne les découvre qu'à la chaleur de l'insurrection, dans le mouvement incessant de la contestation. ³ » L'ambiguïté de la chaleur correspond au fait que l'activisme de la révolte risque toujours d'être oublié de son origine, « part chaleureuse » que Dora retrouvera après-coup dans le sacrifice de Kaliayev.

C'est enfin à partir de cette fonction donnée à la corporéité que Camus se distingue des trois autres philosophes puisqu'elle lui interdit d'élaborer une philosophie de la liberté, du consentement, ou de la culpabilité, non que ces concepts n'aient pas leur place dans sa propre philosophie, mais parce qu'ils ne sauraient exprimer qu'un point de vue partiel sur les questions de la solidarité, de la révolte, et de l'innocence retrouvée. La difficulté qu'il y a à restituer l'articulation des philosophies de Sartre, Ricœur et Levinas provient en grande part du fait que chacun reprend le problème formulé par Camus dans *Le Mythe de Sisyphe*, sans vraiment prendre en compte le fait que Camus dispose déjà d'une solution globale à ce même problème.

§5 – Problème camusien de l'insensé

Néanmoins, ils s'inscrivent tous dans la problématique initiée par Camus du sens et du non-sens de l'action humaine. C'est ce que vise à faire ressortir l'expression d'« épreuve de

¹ *L'Homme révolté*, Albert CAMUS, *Œuvres complètes, III, 1949-1956*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 76.

² *Les Justes*, *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 303.

l'insensé », en interrogeant les manières successives et concurrentes dont pour Camus, Sartre, Ricœur et Levinas des significations peuvent être attribuées aux actions humaines (comment elles visent une fin, comment elles sont susceptibles d'être évaluées). Ces significations peuvent être contestées *a priori* par un monde qui interdit leur réalisation, et ne les maintient qu'à l'état de tentative, comme c'est le cas du monde absurde décrit par Camus dans *Le Mythe de Sisyphe*. L'épreuve de l'insensé y est alors essentiellement déceptive. Mais ces significations peuvent être aussi menacées *a posteriori*, selon les différentes modalités de la réification (pétrification de l'acte dans la chose indifférente), de l'aliénation (échappement à soi et dépossession des fins poursuivies), ou de l'effacement (sous l'effet d'un temps discontinu).

Il y a donc un usage de la phénoménologie pour décrire les significations possibles de l'action humaine qui consiste, de la part de Sartre, Ricœur et Levinas, à faire basculer l'épreuve de l'insensé de l'*a priori* vers l'*a posteriori*. Ce recours à la phénoménologie pour traiter le problème de l'action est en fait dicté par la formulation même que Camus donne de l'absurde. Celui-ci est défini comme rapport inévitablement polémique de l'homme exigeant un sens à un monde irrémédiablement vide de sens. En effet, chacun des trois phénoménologues greffe sur l'idée d'absurde comme rapport une idée phénoménologique de transcendance. Aussi épais que soient « les murs absurdes »¹ qui délimitent la condition humaine et en expriment la finitude, ils ne sauraient contenir l'intégralité de l'expérience humaine sur un plan d'immanence. Le rapport au monde ne peut être purement déceptif car il implique en lui-même une transcendance humaine. Sartre la conçoit comme ouverture à l'avenir, Ricœur comme ouverture au symbole et au récit, Levinas comme ouverture à autrui. Mais cette ouverture est en même temps une maîtrise : recul face au monde, reprise de soi et assomption d'une responsabilité infinie. Ouverture et puissance font de la transcendance le concept privilégié pour maintenir à la fois l'intuition de Camus d'un rapport d'immanence dans un monde qui enferme, et l'exigence phénoménologique d'un rapport de transcendance, par quoi l'homme n'est pas seulement un être intramondain.

Mais ce changement de statut de l'épreuve de l'insensé, de l'*a priori* vers l'*a posteriori*, ne conduit-il pas à soupçonner que cette épreuve n'en est pas une, ou du moins, qu'elle est aussi peu consistante qu'un jeu ou un artifice ? Levinas est lui-même prompt à dénoncer les fausses frayeurs que se crée une conscience souveraine, par avance sûre d'avoir

¹ *Le Mythe de Sisyphe*, Albert CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944*, Paris, Gallimard, 2006, p. 226-238.

le dernier mot sur l'être. N'en est-il pas de même de l'épreuve de l'insensé, faux drame d'une conscience d'emblée assurée de sa capacité à signifier par ses actes ? La revendication par ces quatre philosophes de suivre les drames de la subjectivité, tourniquets dialectiques ou intrigue de la responsabilité, peut tout aussi bien laisser penser que cette épreuve de l'insensé n'est rien d'autre qu'un artifice rhétorique. L'insensé ainsi manié ne serait que pur artifice, encore un effet du sens, et finalement trop connu. C'est là ce qu'ils refusent tous, même si Sartre est le plus ferme sur ce point : on ne peut décrire l'action humaine en prenant le point de vue de Dieu, d'autrui, ou de la matière. L'action ne peut être décrite par un spectateur extérieur, lointain et indifférent, mais c'est justement ce qu'exige l'artifice rhétorique – ce qui distingue la phénoménologie de la rhétorique.

Symétriquement, et c'est le risque couru par Camus, l'insensé peut être absolutisé comme quelque chose d'indépassable, qui ne mène à rien. Inutilisable, indicible, voire impensable, il reste à jamais trop exotique. Il peut alors apparaître comme la sanction que des dieux caractériels ont depuis toujours adressée à l'homme, c'est-à-dire qu'il peut toujours apparaître dans sa dimension mythologique. Contre quoi il faut rappeler que le personnage de Sisyphe n'est là que pour condenser les figures de l'homme absurde, qui sont aussi bien des incarnations de l'ouverture à autrui (Don Juan), aux symboles et aux récits (le comédien, le créateur), et au temps (le conquérant), figures dont Camus montre par ailleurs le pouvoir et la valeur. Si pour Camus les mythes peuvent aider à saisir l'insensé comme épreuve à partir de laquelle peuvent apparaître les significations de l'acte humain, il ne s'ensuit pas que l'insensé soit absolu, mythologique. En fait, l'insensé doit être pensé comme systématique sans être fatal, comme inhérent à l'expérience sans l'englober définitivement. Au-delà de la distinction entre un insensé *a priori* et un insensé *a posteriori*, c'est ce caractère de systématisme sans fatalité que voudront reprendre à Camus les phénoménologies de l'action propres à Sartre, Ricœur et Levinas.

§6 – Des divergences conceptuelles aux contrepoints littéraires

Pourtant, les phénoménologies de Sartre, Ricœur et Levinas représentent autant d'options divergentes prises sur le concept de contingence et sur la réponse à apporter au problème camusien.

I. Trois philosophies de la contingences

A. Lectures ontologiques de la contingence : Sartre et Ricœur

Entre la parution du *Mythe de Sisyphe* et celle de *L'homme révolté*, entre 1942 et 1951, se joue comme un piège involontairement tendu par Camus, et qui donne lieu aux lectures ontologiques de la contingence. *Le mythe de Sisyphe* semble en effet tout faire pour laisser le lecteur sur sa faim : « Il faut imaginer Sisyphe heureux ¹ », n'est-ce pas là une ultime pirouette qui reconduit une fois de plus le problème de l'absurde, la contradiction qui le sous-tend, mais ne résout rien ? Tout semble en effet suspendu à un pur changement de point de vue, à l'adoption d'une autre attitude :

Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris (...) à cet instant subtil où l'homme se retourne sur sa vie, Sisyphe, revenant vers son rocher, contemple cette suite d'actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire et bientôt scellé par sa mort. ²

En insistant, dans « Explication de *L'étranger* » repris dans *Situations I*, sur l'artifice de l'absurde et son incapacité à justifier et à fonder ce sur quoi Camus veut déboucher, une pensée du bonheur gagné et partagé dans l'effort de la révolte, Sartre s'interdit en fait de considérer le rôle déjà crucial que joue la corporéité dans *Le Mythe de Sisyphe*. Dès lors, à l'analyse de la corporéité comme telle se substitue dans l'économie de la pensée sartrienne une théorie de l'incomplétude ontologique dont le corps sera un cas paradigmatique ; et c'est sur cette théorie que s'appuiera ensuite sa théorie de l'action.

Mais l'option sartrienne n'est pas la seule manière de produire une lecture ontologique de la contingence. L'articulation entre les positions de Sartre et de Ricœur est sans doute commandée par le tableau de l'existentialisme que dresse en 1946 Emmanuel Mounier dans son *Introduction aux existentialismes*, dans la mesure où il cherche à opposer une tradition existentialiste incarnée par Marcel et Jaspers à l'existentialisme athée de Heidegger et de Sartre. À l'encontre de ce dernier le propos est parfois dur, Mounier voyant dans la théorie sartrienne de l'engagement une « maladie infantile de l'existentialisme » ³, un « délire du néant », ou encore un « dolorisme ontologique » ⁴. Toujours est-il que ses reproches semblent préfigurer la voie que suivra Ricœur dans sa réhabilitation du concept de volonté.

¹ *Ibid.*, p. 304.

² *Le Mythe de Sisyphe*, *Ibid.*, p. 303-304.

³ Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Rennes, PU Rennes, 2010, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

Il est frappant de voir, précisément sur la question de l'action, se préciser de manière ironique l'opposition entre deux existentialismes, celui qui fait une référence explicite à une « théologie catholique ¹ », celle de l'homme comme nature seulement blessée, et que la grâce transfigure si elle est acceptée, et l'existentialisme athée qui s'appuierait implicitement sur une « théologie luthérienne ² » concevant la condition humaine comme un néant massif aux prises avec une promesse inconditionnelle de vie. C'est à ce titre que peuvent être mobilisées les remarques de Mounier au chapitre 6 (« La vie exposée ») de son *Introduction*, qui concerne plus spécifiquement le problème de l'action. L'enjeu de ce chapitre est de rabattre Sartre sur Heidegger, tout se passant comme si Sartre réhabiliterait la notion de subjectivité pour limiter la négativité heideggerienne, mais ne parvenait finalement qu'à une « subjectivité volatilisée ³ ».

Mounier récapitule les différentes coordonnées de cette opposition dans laquelle Ricœur viendra s'insérer, et où Mounier commence par rappeler le sens de la transcendance chez Kierkegaard :

On sait l'importance capitale du *devant Dieu* chez Kierkegaard. C'est lui qui tient toute sa vision solidaire et le sauve du subjectivisme. Il y représente ce lien d'extériorité que le matérialisme isole et souvent hypostasie, mais qui est une donnée première de l'expérience existentielle. ⁴

La transcendance se caractérise ici par son efficace, et par le fait que par elle, le sujet n'est pas clos sur lui-même. Elle est ici posée comme une donnée première de l'expérience existentielle. Par contraste, l'absence d'une telle transcendance dans la philosophie sartrienne permet à Mounier de caractériser ainsi la situation de la conscience chez Sartre : « L'homme sartrien n'est *devant rien*, même pas, comme l'homme du libéralisme, *devant sa conscience*. Il est, je ne dirai même pas subjectivité pure, mais subjectivité volatilisée. ⁵ »

C'est la conséquence tirée de la conceptualisation de la conscience en termes de néant. La conscience, si elle n'est pas un tribunal hypostasié, n'a alors plus aucune consistance. En refusant toute efficace à la transcendance « phénoménologique » dans sa version sartrienne, Mounier accuse la disparition de tout face-à-face dans la relation de l'homme au monde (c'est ce face-à-face que Levinas cherchera à réintroduire avec l'Autre).

¹ *Ibid.*, p. 49.

² *Ibid.*, p. 92.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Tout le problème est de savoir si notre expérience fondamentale n'inclut pas l'épreuve, non pas d'objets auxquels j'adhère, mais de réalités, comme dit Gabriel Marcel, que j'atteste.¹

Le problème de la transcendance conduit à interroger les manières de déclorer la subjectivité et sa liberté. Ricœur, en maintenant contre Sartre l'enseignement de Marcel, défendra d'abord la notion de volonté. Mais cela supposera une transcendance à la fois phénoménologique et efficace, car renonçant au face-à-face au profit du mouvement circulaire de va-et-vient, entre le volontaire et l'involontaire.

Si l'attestation est au cœur de la décision, ma liberté n'est plus surgissement pur, j'en suis le témoin autant que l'auteur, l'usufruitier autant que le possesseur. Elle n'est plus un pouvoir de *fabrication*, suivant le schéma que Sartre reprend de l'idéalisme (être, c'est se faire), mais un pouvoir de *transfiguration*, le pouvoir de transmuier perpétuellement le visage que tournent vers moi les nécessités.²

Le reproche d'idéalisme repose sur l'idée que ma liberté n'est pas tout à fait moi. Pourquoi ? Parce qu'elle ne fait pas que surgir, elle est créée et logée en moi, comme quelque chose qui m'est prêté plus qu'attribué. Elle est presque provisoire. Ricœur reprendra l'opposition de ces deux sens de la liberté en opposant la liberté créatrice à la liberté seulement humaine. Le schéma de la fabrication est une négation intellectuelle de nécessités réelles sur lesquelles, fondamentalement, il renonce à avoir prise, tandis que la dialectique du volontaire et de l'involontaire s'approprie véritablement les nécessités pour en faire quelque chose plutôt que rien, pour les manier plutôt que pour les nier.

Mais une telle liberté rencontre précisément un visage des choses et des êtres, ce visage à la fois intimidant par ses puissances de nécessité et bouleversant par ses possibilités de libération, que nous avons décrit à propos de l'Autre. Elle donne sa complicité aux unes ou aux autres, mais dans un combat serré. Elle est une conquête.³

S'il y a libération effective des hommes, c'est d'abord parce qu'elle est inscrite dans le monde à titre de possibilité. Or ce monde ne révèle de telles possibilités que si on l'affronte de plain-pied, et non si on le néantit comme simple fond indéterminé d'une action libre de toute attache mondaine. Le monde est duplice, car dans ce face-à-face, il est autant adverse que possible complice de mon action. L'action est conquête obtenue sur les choses, donc en un sens au moins, avec elles, et non pas purement et simplement contre elles.

Mais dans l'impuissance où ils se mettent à la ravitailler en être, on ne voit pas où ils trouveraient les instruments d'une victoire sur la nécessité des conditionnements, si ce n'est une victoire

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

littéraire, par la magie brillante de l'artifice verbal. Leur liberté est en son fond une simple reprise du destin, une nécessité comprise et assumée.¹

On voit ainsi ce qui sous-tend toute la critique de Mounier : le refus de la logique de l'échec. Il y a dans le monde les ressources d'une victoire de l'homme sur des nécessités qui ne sont aveugles qu'autant que je renonce à avoir prise sur elles, en les sublimant dans la narration ou la figuration des échecs de la liberté. La liberté n'est pas totale, si comme Sartre le reconnaissait, l'action a une structure finale, la liberté est avant tout instrumentale. Il s'agit de manier les choses pour retourner le visage de la nécessité dans un sens non contraire à ma liberté, plutôt que de chercher à constamment leur échapper. L'échec est un autre nom du destin, il n'a pas sa place dans une philosophie de la liberté conséquente, mais seulement dans une philosophie du néant et du désespoir.

L'opposition entre les deux existentialismes apparaît maintenant en toute clarté. L'existentialisme existentialiste, si l'on peut dire, celui de Kierkegaard, de Jaspers et de Gabriel Marcel, place l'action en tension entre une surabondance créatrice et un recueillement purificateur. L'existentialisme inexistentialiste la met en dispute entre une éthique de l'action pour l'action, indéterminée, passionnée, celle qui tente parfois les héros de Malraux ou d'Hemingway, et un consentement inavoué, presque contraint, à la nécessité du monde, entendons à la nécessité pour le monde de n'être pas nécessaire, à la nécessité de l'absurde, du saugrenu. L'homme, passion inutile, nourrit une action vaine.²

Le bilan de cette opposition consiste ainsi à faire le partage entre une théorie du « plus être » que Ricœur reprendra en partie à son compte, et une théorie du « moins être » décelable chez Sartre. Ce qui est clivant, c'est la manière dont est traitée la nécessaire contingence de la condition humaine, dont l'absurde était la formulation camusienne.

Par ailleurs, ce texte permet déjà de faire ressortir une part de l'originalité de Levinas qui refusera, contrairement à Ricœur, de corriger la philosophie de la liberté en la ravitaillant en être. En un sens, Levinas maintient la radicalité de la théorie sartrienne, en la situant désormais en dehors de toute ontologie, et en retrouvant une efficace dans la transcendance d'un face-à-face que rien ne soutient plus, et qui pourtant ne prête pas, loin s'en faut, au nihilisme. Car pour Levinas la transcendance de l'Autre instaure un face-à-face qui *fait* autorité.

Du point de vue du schéma général du renversement « jeune heideggerien », on peut présenter ainsi l'opposition entre Sartre et Ricœur. Pour Sartre, la liberté est l'aspect proprement humain de la contingence, elle implique une conscience caractérisée par un pouvoir néantisant. L'incarnation reste formelle, au sens où elle est conçue sur cette base

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

comme une dégradation ontologique de la conscience empêtrée dans un corps, c'est une chute. L'horizon pratique consiste avant tout à situer singulièrement le monde : c'est la situation vécue qui fait du sujet un sujet unique. Pour Ricœur, la volonté est l'aspect concret, donc non absolu, de la contingence humaine. Elle implique une conception de la subjectivité qui cherche à rétablir son intégrité et son intégralité face à la dualité du corps et de l'esprit. L'incarnation y est alors matérielle, au sens où elle prend appui sur le statut de créature seulement blessée, pour laquelle les jeux ne sont pas faits. Enfin, l'horizon pratique rejoint la problématique de Camus avec le consentement au monde.

L'intérêt de sa démarche phénoménologique par rapport à l'hypothèse d'un piège involontairement tendu par Camus réside dans le fait que Ricœur revient sur les acquis de sa théorie du volontaire et de l'involontaire après la parution de *L'homme révolté*, comme en 1956 avec l'article « Négativité et affirmation originaire ». Ricœur y atténue la distance qui le sépare des analyses sartriennes en reconnaissant la validité des actes néantisants, à condition de distinguer ensuite entre une démarche qui hypostasie le néant et une autre qui vise à récupérer l'affirmation originaire qui s'y annonce. Cette distinction vise à séparer contingence et « dénégaration », finitude et transcendance en un sens sartrien.

Dès lors, Ricœur fait jouer un autre sens de la transcendance, ce qui apparaît dans l'emploi de la notion de « transgression ¹ ». Ricœur donne deux significations principales à ce terme, la transgression désigne d'une part l'intention de signifier, la dicibilité du sens, et d'autre part, l'ouverture dans la fermeture. Ainsi, l'intentionnalité doit être conçue de manière non univoque, à la fois comme « néante », puissance de dire dans l'absence, et comme « comblée » ², puissance de voir dans la présence. Dans des formulations proches de Camus, Ricœur y voit la manifestation d'un non qui est un oui, comme une adhésion dans la révolte, qui ne saurait être pur et simple refus, mais attestation d'un « je suis » égal à un « je vaudrais » ³. Il est dès lors symptomatique que la discussion avec Sartre se conclue sur une redéfinition de l'ontologie comme racine commune de l'être comme donné et de l'être comme valeur.

B. Une lecture éthique de la contingence : Levinas

La phénoménologie de Levinas s'ébauche d'abord par rapport à une attitude naturelle qui définit les individus comme *conatus*, individus définis par l'antagonisme de leurs désirs et leurs soucis pour eux-mêmes, et qui reprend les principaux traits de l'état de nature hobbesien.

¹ « Négativité et affirmation originaire », Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 2001, p. 382.

² *Ibid.*, p. 386.

³ *Ibid.*, p. 399.

C'est le règne du souci de soi, le règne du même, que régit également l'angoisse. Dans cette approche, Levinas cherche un moyen de rabattre Heidegger sur la métaphysique classique de l'individu humain. Dès 1935, dans *De l'Évasion*, Levinas exigeait de la philosophie qu'elle comprenne la relation conflictuelle de l'homme au monde sans tomber dans ce qu'il appelle « conservatisme inquiet » ou « matérialisme médiocre »¹, à savoir une recherche de la paix et du repos motivée par une primordiale incomplétude ontologique. À cela Levinas opposait un besoin d'évasion répondant à une révélation de l'être conçue comme l'expérience d'une révolte, car ce qui se manifeste en premier de l'être, c'est son indépassable contingence.

La contingence correspond d'abord à une première nudité, celle de l'il y a. Cette nudité donne lieu au pacte qui institue la présence au monde, avant même que puissent s'y lire l'étrangeté, le lien, ou même l'inclusion. Surtout, l'il y a ne définit pas l'inhumain comme tel, ni l'impersonnel ou l'absence de multiplicité humaine. Il désigne le simple fait d'une présence qui échappe à la dialectique, à la relation, il désigne la présence comme événement sans pareil. Ce qui est en jeu c'est de montrer comment s'y déploie la multiplicité des choses, soit par l'engrenage des sensations qui donnent un vêtement à la matière, soit dans l'art par l'égarment dans l'élément de ces sensations. Mais cette multiplicité s'édifie toujours depuis ce fond obscur de l'existence qu'est l'il y a, que Levinas désigne aussi comme horreur de la nuit, pour le distinguer de la nausée décrite dans *De l'Évasion* comme présence de soi à soi et impossibilité d'être ce que l'on est, et pour récuser l'angoisse heideggerienne, dont le pouvoir révélateur et stimulateur règle trop facilement l'hostilité de l'être. La singularité de Levinas est de prendre comme point de départ phénoménologique la présence monotone de l'être en face de laquelle il n'y a de subjectivité que dépouillée.

À partir de là, Levinas trace deux directions possibles. La voie ontologique correspondra à celle qui s'attache à décrire un sujet seul dans la nuit, recevant une lumière du monde, mais une lumière qui n'oublie rien de la nuit dont elle sort, c'est le définitif de l'existence. La voie éthique correspond au surgissement d'un temps apte à l'oubli de cet anonymat, et permet de concevoir l'agir comme désir, comme esprit qui cherche à atteindre l'autre, plutôt que de se complaire dans la solitude ou dans l'impersonnel. Les réflexions sur le statut phénoménologique d'autrui et sur la nature de sa corporéité s'enracinent dans cette voie éthique, car elles supposent d'abandonner une conception qui fait du corps d'autrui une substance mue par son *conatus*. L'épiphanie du visage correspond à la nécessité de penser le

¹ Emmanuel LEVINAS, *De l'évasion*, Paris, Le Livre de Poche, 1998, p. 92.

corps d'autrui comme événement, comme percée de la forme. Pour Levinas, cela n'est possible qu'en sortant de la phénoménologie, qu'il tend à rabattre sur l'ontologie, mais il est intéressant de voir que ce qui est en jeu dans sa réflexion sur la corporéité d'autrui, c'est la possibilité de penser une extériorité radicale. Et c'est pour penser une telle extériorité que Levinas attribue au visage d'autrui la position d'un désirable.

Avec l'épiphanie du visage apparaît clairement une autre nudité que celle de la présence anonyme de l'être, et qui, en même temps, ne saurait se réduire à une incomplétude ontologique. Cette nudité proprement humaine, Levinas en fera la vulnérabilité, donnée première de la rencontre d'autrui. Cela permet de reconnaître pour Levinas le schéma suivant : contingence comme vulnérabilité d'autrui, corporéité comme épiphanie du visage, et un horizon pratique qui consiste à parler du monde (au sens où « voir le visage, c'est parler du monde ¹ »).

Il semble que ce schéma réponde à une interrogation phénoménologique car il est toujours structuré par le sens que l'on donne à la notion de transcendance, soit ontologique, soit éthique. Plutôt que de séparer phénoménologie et éthique, phénomène et événement, il incite à situer la dualité à l'intérieur de la notion d'événement (il y a ou bien rencontre d'autrui) comme de celle de phénomène, celui-ci pouvant être forme, vêtement et objet, ou bien sens, nudité, et altérité.

II. Socle commun

L'articulation des quatre auteurs est rendue possible par leur confrontation à Heidegger : chacun renverse à sa manière l'ontologie orientée par la négativité. Ce qui les différencie, c'est à chaque fois les moyens mis en œuvre pour défaire l'emprise de cette négativité sur l'homme. Mise en dialectique de l'être et du néant, cercle du volontaire et de l'involontaire, alternance de l'hypostase et de la rencontre de l'autre homme poursuivent différemment le même but : reconnaître à une subjectivité non souveraine, et même hétéronome pour Levinas, les moyens d'une reprise de soi que l'action puisse attester.

Cette articulation permet de dresser l'ébauche d'un dialogue difficile entre les quatre auteurs. Ainsi, on peut faire ressortir une proximité entre Camus et Levinas. Une phrase en apparence difficile à extraire de la problématique lévinassienne, comme « Dieu ne commande

¹ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 190.

que par les hommes pour qui il faut agir¹ », peut prendre une résonance camusienne. Ce qui unit les unicités humaines, c'est le même combat face à l'anonymat. La résistance éthique de Lévinas trouve son écho dans la solidarité métaphysique revendiquée par Camus. Récusant le rôle de la nausée qui, en tant que mal solitaire, enfermerait l'homme dans un rapport de soi à soi, ils se retrouvent pour ne reconnaître que des pestes collectives. L'appartenance à un monde hostile exige ainsi que l'homme passe de la désunion à une unité qui ne soit pas celle de la mort. Parler du monde chez Levinas suppose bien d'avoir déjà à partager un monde commun comme l'avait vu Camus.

Le problème de l'action se pose pour une subjectivité débordée de toutes parts par l'hostilité du monde, la société des autres et la temporalité de l'existence. Tout l'enjeu pour cette subjectivité est de savoir si elle a ou non les moyens de supporter une identité sans y être rivée. Tout dépend alors de la polysémie de la contingence, dont les ramifications appellent à redéfinir l'idée même de phénomène à la lumière des horizons pratiques adoptés par chacun des « jeunes heideggeriens ». Intervenant à trois niveaux, les différents sens de la contingence peuvent servir à articuler la réflexion autour de trois axes : au niveau de l'origine de l'action, l'idée de contingence incite à concevoir une subjectivité libérée sur le mode du dépouillement ; au niveau des moyens de l'action, l'idée de contingence incite à penser les ressources de la corporéité ; au niveau des effets de l'action, l'idée de contingence incite à définir toutes les limites d'un sens seulement produit.

III. Une recherche de la subjectivité confrontée à la littérature

A. La phénoménologie comme articulation des figures du sujet

Cette subjectivité peut être pensée à travers des figures du sujet, figures susceptibles d'être défigurées, incertaines de la solidité de leurs structures et de la consistance de leurs pouvoirs de sujet. Avec la notion de figure du sujet, on peut jeter un pont entre une philosophie qui tente de figurer le sujet et une littérature qui déploie les épreuves mettant en échec les approches classiques de la subjectivité. Apparaît alors un dialogue entre philosophie et littérature, dont l'enjeu se situe autour des pouvoirs que l'on peut attribuer au sujet. De quoi un sujet doit-il être capable pour être sujet ? L'interrogation philosophique va amener à renoncer à la confusion entre *subjectivité* et *souveraineté*.

¹ « La philosophie et l'idée de l'infini », Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 246.

Le sujet de la philosophie classique est un sujet souverain, un sujet qui est d'abord maître et possesseur de soi. C'est un sujet qui compense la finitude de son entendement par la capacité absolue à se connaître et à agir en fonction de cette connaissance de soi. Cette souveraineté du sujet sur lui-même en fait un îlot d'intelligibilité dans un monde qui perd sa mesure humaine et finalement, dans la philosophie classique, le sujet est ce minimum d'harmonie nécessaire à l'intelligibilité d'un univers infini.

Le sujet de la philosophie existentialiste est à la fois un sujet dépossédé de lui-même, et en même temps un sujet responsable de tout et surtout de lui-même. Le problème est alors de savoir comment concilier *dépossession* et *responsabilité*. Cela soulève deux questions.

Premièrement, cette conciliation est-elle possible ? Si c'est le cas, il faut dire pourquoi on devrait renoncer à identifier subjectivité et appropriation du monde, subjectivité et maîtrise de soi.

Deuxièmement, cette conciliation est-elle vivable ? Si c'est le cas, il faut répondre aux objections que ne manquerait pas de soulever un « bon sens éthique », pour lequel toute responsabilité demeure par définition limitée, conditionnée, mesurable. On a sur ce point une exubérance du concept existentialiste de responsabilité, qui semble être un décalque inversé de la théodicée classique : au Dieu complètement excusé de la théodicée succède un sujet seul et complètement sans excuse.

La position existentialiste consiste à défendre une réponse positive aux deux précédentes questions, à défendre un concept de sujet qui consiste à soutenir, en substance : « je n'y suis pour rien et pourtant ce monde est le mien ». Cette conception de la subjectivité se déploie dans une double direction.

Elle donne lieu, d'abord à un travail conceptuel. Par exemple, chez Sartre, la détermination des impondérables de la condition humaine, les adversités absolues, qui ne peuvent recevoir de « coefficient d'adversité » : l'être-en-situation, l'être-pour-autrui. Ce même travail conceptuel conduira Levinas à étudier les étapes de l'intrigue de la responsabilité, et Ricœur à formuler le *cogito* narratif, complément nécessaire à la description des pouvoirs d'un sujet impliqué dans ses actes.

Elle donne lieu, ensuite à un travail de figuration. Ce travail aura pour but de proposer des figures qui incarnent les grandes attitudes offertes à la subjectivité. Chez Sartre, le *Saint Genet* montre bien, dans son titre comme dans sa structure (les trois métamorphoses), les

grandes figures du sujet : le comédien (celui qui adopte la mauvaise foi), le martyr (celui qui se jette désespérément dans une passion dont il se masque l'inutilité), et, *in fine*, le converti à la liberté, celui qui renonce à la comédie et au martyr pour endosser la situation.

B. Du problème philosophique au corpus littéraire

Ce travail de figuration conduit à faire dialoguer philosophie et littérature. Ce rapprochement présuppose en réalité deux hypothèses, une hypothèse synchronique qui justifie l'articulation globale entre la figuration du sujet recherchée par les philosophes et la défiguration du sujet à l'œuvre dans les récits étudiés, et une hypothèse diachronique qui insère ces récits dans l'évolution des philosophes étudiés.

L'hypothèse synchronique conduit à identifier une littérature de l'insensé, qui endosse pleinement la conception camusienne de la condition humaine, et, en particulier, qui maintient fermement l'idée d'un insensé *a priori* privant de toute signification l'action humaine. Au sein de cette littérature, un ensemble de six textes sont particulièrement représentatifs et correspondent à la période philosophique étudiée : *Les Noyers de l'Altenburg* d'André Malraux, *Le Journal du Voleur* de Jean Genet, *Un Balcon en forêt* de Julien Gracq, *Le Vice-Consul* de Marguerite Duras, *L'Œuvre au Noir* de Marguerite Yourcenar, *L'Acacia* de Claude Simon.

Une hypothèse diachronique vient compléter cette première hypothèse, en mettant en rapport les textes littéraires et les étapes saillantes dans l'œuvre des quatre philosophes étudiés. Ceux-ci ont en effet connu des évolutions très marquées, souvent perçues comme remettant en cause l'unité de leur propre philosophie puisqu'il se serait agi de sortir tantôt de l'existentialisme, tantôt de la phénoménologie. Pourtant, ces évolutions se comprennent, schématiquement mais sans compromettre l'unité des œuvres respectives, dès lors que l'on intercale les textes littéraires précédemment mentionnés, textes dont on peut se servir, rétrospectivement, comme autant d'objections appelant une réponse ou un remaniement philosophique.

Entre les deux cycles camusiens, le cycle de l'absurde autour du *Mythe de Sisyphe* (1942) et le cycle de la révolte avec *L'Homme révolté* (1951) vient s'intercaler le roman de Malraux, *Les Noyers de l'Altenburg* (1943). Entre les deux sommes sartriennes, *L'Être et le Néant* (1943) et le premier tome de la *Critique de la raison dialectique* (1960) vient s'intercaler le roman de Genet, *Le Journal du voleur* (1949). Entre les deux textes majeurs de

Levinas, *Totalité et Infini* (1961) et *Autrement qu'être* (1973) vient s'intercaler le roman de Duras, *Le Vice-consul* (1966).

Les évolutions de Ricœur sont quant à elles plurielles. À l'intérieur même de son premier ensemble philosophique, la *Philosophie de la volonté*, on note une première évolution entre *Le Volontaire et l'involontaire* (1950) et *Finitude et culpabilité* (1960), évolution qui peut être mise en regard du roman de Gracq, *Un balcon en forêt* (1958). Entre la *Philosophie de la volonté* et les différents tomes de *Temps et récit* (1983 et 1985) prend place le roman de Yourcenar, *L'Œuvre au noir* (1968). Enfin, entre *Temps et récit* constitue, par la mise au jour des pouvoirs narratifs, le socle du dernier Ricœur, auquel on peut confronter *L'Acacia* (1989) de Claude Simon, où est apparemment pointée une radicale impuissance narrative.

Sur la base de ces hypothèses, les travaux suivants se répartissent en trois parties. Dans la première est étudiée la position respective de Camus, Levinas, Sartre et Ricœur au regard de l'introduction de la phénoménologie en France. Dans la deuxième partie, l'usage de la phénoménologie pratiqué dans les années 1940 et 1950 est mis en regard de son horizon littéraire, afin de faire ressortir, dans les années 1940, l'ambition de parvenir à un sens total de l'humain, puis, dans les années 1950, de contester ce sens par la radicalité des métamorphoses subies par le sujet agissant. Dans la troisième partie est exposé le tournant littéraire qui prolonge la phénoménologie : c'est un regain de scepticisme à l'encontre du sujet qui s'exprime d'abord dans les années 1960 et 1970, avant que Ricœur ne lui oppose, à partir des années 1980 un *cogito* narratif, à même de proposer une ultime réponse au problème camusien.

Partie I

L'introduction de la phénoménologie : l'urgence éthique

CHAPITRE 1 – CAMUS ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE : RÉAPPRENDRE À VOIR

Section 1 – Camus philosophe ?

L'étude des textes de Camus pose une question préalable : s'agit-il d'un corpus véritablement philosophique ? Au-delà du procès en compétence instruit par Sartre lors de la querelle consécutive à la publication de *L'Homme révolté*, on peut avoir le sentiment que Camus trouve davantage sa place dans une littérature morale, tant la formulation, le choix des mots, des images et du style y jouent un rôle prépondérant¹. C'est oublier la place qu'occupe la philosophie dans la période de formation du jeune algérois. Lorsqu'il renonce à préparer le concours d'entrée de l'École normale supérieure, il s'inscrit à la faculté des lettres d'Alger où il suivra les cours de philosophie de 1933 à 1936. Cette formation s'achève avec la soutenance d'un mémoire de Diplôme d'études supérieures, « Métaphysique chrétienne et néoplatonisme »².

§1 – Le projet philosophique

Après la soutenance, Camus songe jusqu'en 1938 à préparer l'agrégation de philosophie et à prolonger son mémoire par une thèse³. C'est dans ce contexte que mûrit peu à peu le projet de produire une œuvre philosophique. On sait que Camus a dès 1933 l'ambition de devenir écrivain, suite à la lecture des *Îles* de Jean Grenier⁴. Mais les *Carnets* font également voir comment, parallèlement au projet littéraire, se constitue progressivement un projet philosophique qui aboutira au *Mythe de Sisyphe*. Dans le *Cahier I* (mai 1935 – septembre 1937), un premier schéma nous renseigne sur les concepts que Camus entend

¹ Rôle analysé notamment dans Michel JARRETY, *La Morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Paris, Presses universitaires de France, coll.« Perspectives littéraires », 1999.

² A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 999-1081. Le mémoire porte sur Plotin, les gnostiques, et Augustin et a comme objet privilégié le problème de l'incarnation.

³ Albert CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948*, Paris, Gallimard, 2006, p. 850.

⁴ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 1218.

travailler et on y trouve déjà l'« absurdité », la « lucidité », « les valeurs héroïques »¹. Peu après, en mai 1936, Camus articule ainsi ses deux projets : « Œuvre philosophique : l'absurdité. Œuvre littéraire : force, amour et mort sous le signe de la conquête. Dans les deux, mêler les deux genres en respectant le ton particulier. Écrire un jour un livre qui donnera le sens.² » Camus s'y consacre spécifiquement à partir de l'année 1938, juste avant de renoncer coup sur coup à préparer l'agrégation (octobre 1938³) et à écrire une thèse (février 1939⁴). La rédaction de l'essai sur l'absurde est quant à elle entreprise en octobre 1939 pour s'achever en février 1941⁵.

§2 – Les dénégations

Tout le problème est que, de manière répétée, Camus a refusé le titre de philosophe. Dans ses *Carnets*, en octobre 1945, il note déjà : « Pourquoi suis-je un artiste et non un philosophe ? C'est que je pense selon les mots et non selon les idées. ⁶ » Cette première dénégation est aussitôt rendue publique dans une interview à la revue *Servir* en décembre 1945 : « Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. ⁷ » Dans le même esprit, Camus poursuit en 1946 dans ses *Carnets* : « je crois que cela m'est égal d'être dans la contradiction, je n'ai pas envie d'être un génie philosophique. Je n'ai même pas envie d'être un génie du tout, ayant déjà bien assez de mal à être un homme. ⁸ » Il faut néanmoins souligner deux choses : ces dénégations sont de circonstance, et elles sont ambiguës.

Elles sont de circonstance car elles sont formulées au moment où la vogue existentialiste met au premier plan l'essai de Sartre, dont Camus entreprend la lecture sans visiblement parvenir au terme de l'ouvrage. Si *Le Mythe de Sisyphe* ne résiste pas à la comparaison avec *L'Être et le Néant*, ce n'est évidemment pas en raison de leur volume, ni même d'abord en raison de leurs technicités respectives, mais c'est parce que la philosophie sartrienne se veut alors radicalement novatrice dans sa méthode, dans ses objets, et même dans son ton : les premiers lecteurs ont été frappés par les descriptions de situations, de

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, *op. cit.*, p. 800. Le schéma date probablement de janvier ou de février 1936.

² *Ibid.*, p. 809.

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. LXXVII.

⁴ *Ibid.*, p. 1276.

⁵ *Ibid.*, p. 1269.

⁶ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, *op. cit.*, p. 1029.

⁷ *Ibid.*, p. 659.

⁸ *Ibid.*, p. 1065.

personnages, d'actes et d'objets qui mêlent les choses et les gestes quotidiens aux concepts les plus techniques. À l'inverse, Camus ne revendique pour son essai qu'une originalité des conséquences. Encore faut-il souligner qu'au sujet des trois conséquences invoquées par Camus, la passion, la liberté et la révolte, bien rares seront les lecteurs à même d'y voir autre chose que la passion des moralistes, la liberté nietzschéenne, et la révolte des romantiques. Seule l'ultime conséquence, le bonheur de Sisyphe, sera mise au compte d'une pensée novatrice, mais ce sera aussi la conséquence la moins comprise. Peu importe, pour Camus : en 1945-1946, il se consacre à la rédaction de *La Peste* et travaille depuis 1941 à *L'État de siège*. C'est là que Camus, à ce moment précis, place l'essentiel de son ambition : *La Peste* ne sera rien moins que « la première tentation [sic] de mise en forme d'une passion collective ¹ » et *L'État de siège* une nouvelle tentative de « théâtre total ² ».

Ces dénégations sont aussi très ambiguës. Toutes les philosophies ne sont pas des systèmes et l'on peut être philosophe sans prétendre au génie. D'autant plus que dans les deux derniers passages cités, Camus ne s'arrête pas là. Dans l'interview de décembre 1945, il poursuit ainsi : « Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison. ³ » Dans les *Carnets* de 1946, Camus écrit encore : « J'ai envie de trouver un accord, et, sachant que je ne puis me tuer, savoir si je puis tuer ou laisser tuer et, le sachant, en tirer toutes les conséquences même si cela doit me laisser dans la contradiction ⁴ ». On voit la prédilection de Camus pour les problèmes moraux. Une morale athée est-elle possible ? Quelles sont les responsabilités morales dans ce que Camus appelle déjà « le monde du meurtre ⁵ » ? Ainsi restituées, ces dénégations passagères et ambiguës conduisent à se demander si le traitement des problèmes moraux prend place dans une philosophie qui les englobe et en détermine les solutions.

Les textes qui entourent chronologiquement ces dénégations conduisent à répondre affirmativement à cette question. On pourrait toujours penser qu'après la parution du *Mythe de Sisyphe*, Camus aurait pris conscience que son projet philosophique n'avait débouché que sur un texte de morale, guidé par le sens de la formule et non par l'ordre des idées. Mais c'est une interprétation incompatible avec les autres réflexions de Camus sur son travail, que

¹ *Ibid.*, p. 1067.

² *Ibid.*, p. 1217.

³ *Ibid.*, p. 659.

⁴ *Ibid.*, p. 1065.

⁵ La crise de l'homme *Ibid.*, p. 743.

celles-ci datent de 1943 ou de 1946. En février 1943, le problème que Camus décèle dans ses essais n'est pas l'absence de philosophie, mais justement la présence de deux philosophies :

Il faut se décider à introduire dans les choses de la pensée la distinction nécessaire entre philosophie d'évidence et philosophie de préférence. Autrement dit, on peut aboutir à une philosophie qui répugne à l'esprit et au cœur *mais qui s'impose*. Ainsi ma philosophie d'évidence c'est l'absurde. Mais cela ne m'empêche pas d'avoir (ou plus exactement de connaître) une philosophie de préférence : Ex : un juste équilibre entre l'esprit et le monde, harmonie, plénitude, etc... Le penseur heureux est celui qui suit sa pente - le penseur exilé celui qui s'y refuse - par vérité - avec regret mais détermination...¹

Nous reviendrons sur cette tension entre deux philosophies qui est aussi la tension entre *Noces* et *Le Mythe de Sisyphe* : retenons que ce dernier est le produit d'un philosophe exilé dans l'absurde, c'est-à-dire dans le divorce entre l'homme et le monde, loin de sa philosophie première, celle, justement de l'union et de la communion entre l'homme et le monde. Le *Mythe* expose donc une « philosophie de l'exil » que Camus, en septembre 1943, qualifie de « philosophie inexistentielle » :

Puisque le mot d'existence recouvre quelque chose, qui est notre nostalgie, mais puisqu'en même temps il ne peut s'empêcher de s'étendre à l'affirmation d'une réalité supérieure, nous ne garderons que sous une forme convertie – nous dirons philosophie inexistentielle, ce qui ne comporte pas une négation mais prétend seulement rendre compte de l'état de « l'homme privé de... » La philosophie inexistentielle sera la philosophie de l'exil.²

Philosophie de l'exil, *Le Mythe de Sisyphe* est une pensée contre soi-même, contre une philosophie de l'harmonie naturelle que Camus avait déjà exprimée. Mais cela nous donne deux philosophies de la condition individuelle. Lorsqu'il s'agit avec *L'Homme révolté* de penser la condition de l'homme en société, Camus ne va-t-il pas quitter définitivement le terrain de la philosophie pour celui d'une confrontation directe – ni conceptuelle ni méthodique – entre « Morale et politique »³ ? Ce serait oublier l'ancrage philosophique de *L'Homme révolté* dans un *cogito* de la révolte, ancrage acquis dès 1946 :

Descartes a dit : « Je doute, donc je pense, donc je suis ». Pour ma part, je substitue au « je doute » de Descartes la réalisation que du point de vue rationaliste le monde est « absurde ». Parce qu'il est « absurde », au lieu de dire « je pense » je dis « je me révolte ». Si je me révolte, cela ne veut pas dire que « je suis » mais que « nous sommes ». En d'autres termes, ma révolte ne m'engage pas seulement moi-même mais aussi l'homme.⁴

Descartes, librement employé pour marquer la trajectoire qui conduit de la solitude ontologique à la communauté éthique, n'est pourtant pas la référence centrale dans la

¹ *Ibid.*, p. 987.

² *Ibid.*, p. 1003.

³ Titre du troisième groupe d'articles republiés dans *Actuelles* en 1950.

⁴ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, *op. cit.*, p. 676.

philosophie camusienne. Une fois établi qu'il y a bien une philosophie camusienne, comment la caractériser, sinon par le double patronage de Kierkegaard et de Nietzsche ?

Section 2 – Le corpus philosophique : deux réceptions contemporaines

Le traitement somme toute très rapide et très libre réservé à Descartes est révélateur de l'usage que Camus fait des classiques : rares sont ceux qui l'inspirent et qui retiennent longuement son attention. Si l'on compare son travail universitaire et ses essais jusqu'au *Mythe de Sisyphe*, on est surpris de constater que les trois philosophes classiques qui ont le plus influencé sa pensée de l'homme sans Dieu ne sont autres que Plotin, Augustin et Pascal... C'est que Camus réserve son attention à des philosophes plus récents et moins institutionnels dont la réception en France est, dans les années 1930, une question d'actualité.

§1 – La réception de Kierkegaard

À vrai dire, Camus est même le contemporain direct de la réception de Kierkegaard. Certes, les premières traductions, celles de 1930 pour *Le Journal du Séducteur* et de 1932 pour le *Traité du Désespoir* sont partielles et imparfaites, mais doit-on pour autant en conclure avec Hélène Politis que Camus n'a pas pu lire Kierkegaard et qu'il ne saurait y avoir entre eux qu'un « dialogue fictif ¹ » ? Deux éléments factuels permettent de douter d'une telle conclusion. D'abord, la traduction des œuvres de Kierkegaard s'effectue à un rythme soutenu dans les années 1930, si bien qu'en 1936, l'édition française de *Kierkegaard et la philosophie existentielle* de Léon Chestov s'ouvre sur une liste de dix ouvrages de Kierkegaard disponibles en français, dont *Crainte et tremblement* et *Le Concept d'angoisse*. Surtout, les *Carnets* témoignent d'une lecture continue de ces ouvrages, que ce soit en 1937 pour les *Miettes philosophiques* ², en 1938 pour *Le Journal du Séducteur* et le *Traité du désespoir* ³, en 1942 pour les textes probablement issus de *L'Alternative* ⁴.

Mais il faut reconnaître que, dans une large mesure, Camus reste dépendant des premiers commentateurs de Kierkegaard. Pour autant, il n'est pas non plus prisonnier de la présentation bien personnelle que Léon Chestov fait de Kierkegaard. À cet égard, il semble que la lecture de *Cheminements et carrefours* de Rachel Bepaloff ait été plus instructive pour Camus. Cette dernière, dans les deux chapitres qu'elle consacre à Kierkegaard, « Notes sur *La*

¹ Selon le titre de son article « Un dialogue fictif entre Camus et Kierkegaard », Guy BASSET et Hubert FAES, *Camus la philosophie et le christianisme*, Paris, Cerf, 2012, p. 73-94.

² A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 835.

³ *Ibid.*, p. 872.

⁴ *Ibid.*, p. 968 ; 981.

Répétition de Kierkegaard¹» et « En marge de *Crainte et Tremblement* de Kierkegaard² », prend soin de souligner que les personnages auxquels le philosophe danois donne la parole ne représentent pas son propre point de vue. Cette importante précision permet à Bespaloff de rendre compte de l'articulation, dans le premier chapitre, du stade esthétique et du stade religieux, et, dans le second, du stade éthique et du stade religieux. Cette structure, qui donne accès à la problématique d'ensemble de l'œuvre kierkegaardienne, a bien été perçue, quoiqu'interprétée différemment avant et après la publication du *Mythe de Sisyphe*. Dans l'essai, Camus situe le saut caractéristique du suicide philosophique au niveau du passage au stade religieux, tandis que dans les *Carnets*, il recule ce saut d'un cran : « S'il y a un saut chez Kierkegaard, c'est donc dans l'ordre de l'intelligence. C'est le saut à l'état pur. Ceci au stade éthique.³ »

Cette double base, lecture des textes, lecture des commentateurs, permet de conclure qu'il y a bien un dialogue réel entre Camus et Kierkegaard, et plus précisément, une volonté de réfuter la hiérarchie des trois stades de l'existence : c'est le sens de la critique du suicide philosophique appliquée à Kierkegaard⁴. Les trois stades représentent autant de passions différentes et antagonistes, que nous retrouverons sous une autre forme chez Camus. Au stade esthétique, le sujet éprouve la passion de la beauté, au stade éthique, celle de la liberté, et au stade religieux celle de l'éternel. Chacun de ces stades donne lieu à une galerie de personnages dont seuls les membres du dernier, le stade religieux, sortent indemnes d'une confrontation avec les autres. Car tous subissent une passion fondamentale, la passion de l'unité, vécue dans le déchirement d'une nature duelle, sensible et intelligible, temporelle et éternelle.

Les personnages esthétiques cherchent ainsi à combler leur intériorité par la synthèse extérieure d'un idéal et d'une réalité sensible, et croyant se trouver, se perdent dans la conquête du monde ou d'autrui, objets de possession, de consommation ou de contemplation.

¹ Rachel BESPALOFF, *Cheminevements et carrefours*, Paris, Vrin, 1938, p. 101-144. L'influence exercée par l'ouvrage sur Camus se manifeste dans de nombreux passages. On citera la discussion sur la notion d'épreuve, dont Rachel Bespaloff suggère qu'elle gagnerait à être extraite de son contexte théologique et dogmatique : « Comment la substituer au mythe du châtement mérité en évitant l'écueil sur lequel échouent toutes les philosophies : l'optimisme édifiant ? » (p. 129)

² *Ibid.*, p. 145-188.

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 968.

⁴ Le Mythe de Sisyphe A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 244-247.

Les personnages éthiques, quant à eux, donnent un sens à leur vie en cherchant à réaliser, par le développement de leur personnalité, un but général librement assumé, mais échouent à faire face à la fragilité de ce sens et de ce but.

Seuls les personnages religieux, parce qu'ils ont reconnu leur nature duelle, font l'épreuve de l'absurde et deviennent dès lors des Individus, vivant sous le regard de Dieu, juge omniprésent et pourtant muet. C'est bien une épreuve de l'absurde : pour le personnage religieux, plus que pour tout autre personnage, le monde est déchiré ; et son déchirement nous traverse de part en part : tout, corps et âme, est à la fois sensible et intelligible, temporel et éternel. Dans un monde humain, dans un monde vécu, il n'est pas une chose qui puisse se montrer de manière certaine tout à fait corps ou tout à fait âme : dans ce monde-ci, fondamentalement, rien n'est encore tranché. C'est là le scandale du paradoxe chez Kierkegaard. Il n'y a rien de scandaleux dans la mort et la résurrection chrétienne tant que l'on est certain de ce qui meurt et de ce qui ressuscite. Mais Kierkegaard n'en est pas certain ; ou plutôt, il sait que ce qui sera retrouvé, au terme du jugement, c'est sa nature adamique, mais cette nature, à son tour, où est-elle ? Ce sentiment d'angoisse, cette impression fugace et légère qui me traverse l'esprit, ce paysage contemplé ou ce morceau de monde en font peut-être partie... et peut-être que mon âme, le socle profond de ma personnalité, mon intériorité la plus secrète n'auront été que des choses, illusoires ou passagères, qui disparaîtront pour toujours. La mort retrouve de son tragique à mesure que Kierkegaard en révèle le caractère non localisable. Tout peut mourir, tout peut ressusciter : encore faut-il ajouter que cette résurrection est en même temps un jugement. Et s'il est clair, on l'a vu, qu'on ne sait déjà pas ce qui est jugé (car il faudrait pour cela savoir ce qui peut être ressuscité), il faut en plus concevoir qu'on ignore tout des critères du jugement. Car ce sont les personnages éthiques qui imaginent un temps détenir une connaissance du Bien et du Mal, connaissance fragile qui résulte en fait de la méconnaissance de la nature adamique. Le personnage religieux, lui, retrouve ce même caractère non localisable, mais cette fois, non plus seulement au sujet de l'âme, mais au sujet du péché.

La mort existe, mais on ne sait pas où, le péché existe, mais on ne sait pas où : voilà ce qui suscite la crainte et le tremblement. En même temps, l'espérance surgit. D'où ? De nulle part, sinon du paradoxe, du scandale, de cette tension entre certitude et ignorance. C'est bien ce que vise Camus : « La réconciliation par le scandale, c'est encore de la réconciliation. Elle permet peut-être, on le voit, de tirer l'espérance de son contraire qui est la mort. [...] Cela passe, dit-on, la mesure humaine, il faut donc que cela soit surhumain. Mais ce « donc » est de

trop.¹» Si le personnage religieux vit vraiment l'absurde, s'il va le plus loin possible dans le déchirement, c'est que ce déchirement n'est autre que celui du jugement qui va trancher et séparer pour toujours la part mortelle de la part rédimée de l'Individu. Mais par delà ce partage, il y a bien une réconciliation, ou du moins, le pari qu'une part de l'aventure personnelle, de l'histoire individuelle va, après la chute et le péché, après les souffrances et la mort, rejoindre cet universel concret qu'est l'innocence de l'homme, sa nature adamique. Camus le voit bien : cette espérance, surgie *en face de* l'absurde, est aussi une espérance à *cause de* l'absurde et, finalement, *contre* l'absurde.

Ainsi Camus, loin d'avoir méconnu Kierkegaard a voulu le réfuter, ne serait-ce que dans ses grandes lignes. Et c'est pourquoi, dans *Le Mythe de Sisyphe*, nous verrons, d'un côté, Don Juan et le comédien réhabiliter l'esthétique, le conquérant et, plus tard, le résistant, réhabiliter l'éthique. Reste que s'il y a un dialogue bien réel entre Camus et Kierkegaard, on pressent déjà que leurs conceptions respectives de l'absurde ont peu de choses en commun, si ce n'est le fait de mettre l'accent sur le déchirement inhérent à la condition humaine. Est-ce à dire que Kierkegaard n'a été lu par Camus que pour être critiqué ? Pour mener ce dialogue, Camus s'est pourtant efforcé de se situer sur le même terrain que Kierkegaard, ce qui n'avait rien d'évident tant sa philosophie de préférence, qui est, somme toute, un matérialisme, est assez étrangère aux problématiques religieuses et existentielles, et en particulier à la question du salut de l'âme. Il faut même reconnaître que les notions de sujet et de subjectivité employées par Kierkegaard sont quasiment absentes chez Camus. Et pourtant, ce terrain commun entre les deux auteurs existe bel et bien et constitue probablement l'apport positif de Kierkegaard à Camus, c'est celui des passions. Ce point mérite d'être souligné, car comme on l'a vu, l'emploi de ce concept par Camus a grandement facilité son rapprochement avec les moralistes classiques des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles.

Pour Kierkegaard comme pour Camus, l'homme a beau être le détenteur d'une nature humaine, il n'en est pas moins le porteur d'une humanité passionnée. C'est la passion qui exprime son humanité, en lui et hors de lui, dans ses réalisations matérielles ou spirituelles : le monde de l'homme, c'est le monde des passions humaines. Ces passions ont peu à voir avec les traditionnelles passions de l'âme ; au reste, loin de se décliner en tonalités affectives (haine, colère, joie...), elles se déclinent, comme on l'a vu, en fonction de leur objet : toute passion est passion de quelque chose – passion de la beauté, de la liberté, de l'éternité, de

¹ *Ibid.*, p. 246.

l'unité... Ces passions expriment l'incarnation de l'homme et toute son ambiguïté : elles seront donc à la fois passives (épreuve, souffrance) et actives (choix, action orientée vers un idéal), corporelles (par les gestes et les émotions qu'elles suscitent) et spirituelles (par les idées qu'elles font vivre). Mais surtout, elles sont conflictuelles, mal accordées les unes aux autres. La passion de l'unité veut résoudre, chez Kierkegaard comme chez Camus, le déchirement que les autres passions se proposent d'aménager, en y cultivant le beau, le bien ou le juste. Loin de s'insérer dans un tableau analytique de la psyché humaine, les passions constituent ainsi le ressort dramatique de la condition humaine, en reproduisant entre elles et au cœur de l'homme ce déchirement qui a d'abord lieu entre l'homme et le monde. Dès lors, elles constituent la trame essentielle de la subjectivité – Camus dirait plus volontiers : de la personnalité – et c'est à ce titre qu'elles méritent d'être décrites, indépendamment de tout ordre ou de toute téléologie rationnelle.

Si au terme de son dialogue avec Kierkegaard, Camus répugne à employer le concept de sujet mais laisse entrevoir la conception d'une subjectivité porteuse de passions, et si ces passions témoignent de l'incarnation, mais sans eschatologie ni regard divin, c'est qu'un autre philosophe l'influence plus profondément : Nietzsche.

§2 – La réception de Nietzsche

Dans les années 1930, la réception de Nietzsche en France est bien plus avancée que celle de Kierkegaard, au point qu'on peut parler, surtout dans la perspective de Camus, d'une triple réception : philosophique, biographique, littéraire¹. La philosophie de Nietzsche a été traduite, pour l'essentiel, entre 1898 et 1909, et suscite d'emblée ses premiers commentaires ; le plus lu sera *La Philosophie de Nietzsche* d'Henri Lichtenberger paru en 1899. Il ne faut donc pas s'étonner que Camus découvre Nietzsche dans un manuel, celui de Cuvillier, dans son deuxième volume². Entretemps, les six volumes de Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, parus de 1920 à 1931, ont lancé la vogue des biographies consacrées au philosophe, tout en en popularisant la pensée. Enfin, cette pensée se trouve appropriée, non par des

¹ Deux ouvrages synthétisent les connaissances actuelles sur la réception de Nietzsche en France : Louis PINTO, *Les neveux de Zarathoustra : la réception de Nietzsche en France*, Paris, Éd. du Seuil, 1995. et Jacques LE RIDER, *Nietzsche en France : de la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999. Le premier minimise excessivement l'influence de Nietzsche sur Camus (et aussi sur Sartre), c'est le second qui est exploité ici. Pour l'étude des rapports entre Camus et Nietzsche, les développements les plus conséquents se trouvent dans Maurice WEYEMBERGH, *Albert Camus ou La Mémoire des origines*, Paris, De Boeck Université, 1998, p. 41-50 ; 75-100. et dans Frantz FAVRE, *Montherlant et Camus : une lignée nietzschéenne*, Paris, Lettres modernes Minard, coll.« Archives Albert Camus », n° 8, 2000.

² Selon le souvenir de Camus noté dans le « Questionnaire de Carl A. Viggiani » en 1958 : Albert CAMUS, *Œuvres complètes, IV, 1957-1959*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de la Pléiade », 2006, p. 640.

philosophes, mais par les écrivains, en particulier ceux lus par Camus. En effet, le mouvement lancé par Gide se poursuit dans les années 1920 avec les premières œuvres romanesques de Malraux, de Montherlant, de Julien Green. Il en ressort une réhabilitation de la chair qui s'exprime dans des nuances et des sensibilités variées, voire opposées, depuis l'exubérance joyeuse de la jouissance jusqu'aux inquiétudes d'un désir souvent proche de la folie et de la maladie.

La lecture de Nietzsche est constante chez Camus comme le montrent les notes des *Carnets*. Au moment de la rédaction du *Mythe de Sisyphe*, Camus relit ainsi *Le Crépuscule des Idoles* et *Humain, trop humain*¹. Il est sensible aux deux directions prises par Nietzsche : d'une part, une critique des arrière-mondes qui doit conduire à penser l'homme sans Dieu, d'autre part, une critique de cette même critique, au sens où elle court constamment le risque de donner raison à une nouvelle forme de nihilisme, qui n'est plus le retournement de la volonté contre elle-même, mais le constat froid et lucide que le monde ne vient de rien, ne va vers rien. Or, ce nihilisme, chez Nietzsche comme chez Camus, ne doit être qu'une étape² : ce qui importe, c'est de parvenir à le surmonter dans l'exigence de création, qui seule fait surgir le nouveau au sein d'un monde immobile. De ces deux directions émerge ainsi la conception d'une liberté innocente et créatrice³, à même de recueillir l'innocence de l'être, c'est-à-dire du devenir. Car la liberté ainsi conçue n'est pas un attribut de l'âme, insérant la personne dans le drame humain de la faute et de la culpabilité. C'est la liberté du corps désirant et capable de puiser ses jouissances dans sa parenté essentielle avec le monde et la vie. Aussi faut-il préciser que la liberté ainsi entendue est une liberté absolument innocente : la culpabilité est de ce point de vue une question qui ne se pose plus, car mise au compte du retournement de la volonté contre elle-même.

L'influence exercée par Nietzsche offre l'occasion de déterminer la différence qui existe entre Camus philosophe et Camus écrivain. Il est clair que de nombreux motifs nietzschéens ne peuvent s'intégrer dans la philosophie de Camus, et celui-ci les rejette plus ou moins explicitement. Trois motifs sont particulièrement révélateurs à cet égard : l'avènement du surhomme, l'éternel retour et l'*amor fati*.

Rien n'est plus étranger aux idées égalitaires de Camus que l'idée d'un surhomme, guidant les forts vers la perfection et renvoyant les faibles aux oubliettes de l'aventure

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 857 ; 898-890.

² M. WEYEMBERGH, *Albert Camus ou La Mémoire des origines...*, op. cit., p. 44.

³ Arnaud CORBIC, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, les Éd. du Cerf, 2007, p. 63-64.

humaine. Mais ce que Camus peut y trouver de malencontreux, c'est moins de constituer un *mythe* que d'être un mythe, le seul que Nietzsche propose pour penser l'avenir et orienter l'action. Or, si Camus fait place aux mythes, non seulement dans son théâtre, mais aussi dans sa philosophie, il entend néanmoins corriger les faiblesses inhérentes à tout mythe, quel qu'il soit, en insistant sur le fait qu'aucun mythe ne peut, à lui seul, donner une image satisfaisante de l'homme total. Un mythe n'est qu'une perspective, une ouverture sur un aspect de la condition humaine, en aucun cas un exposé exhaustif de cette dernière. Ni Sisyphe ni Prométhée ne représentent la condition humaine dans son ensemble, mais l'homme heureux tenté de se résigner au royaume des morts, et l'homme juste tenté de faire venir sur terre ce même royaume sous les traits historiques de l'univers concentrationnaire. Et tous deux s'éloignent également du surhomme, tant ils sont, chacun à leur manière, faillibles et vulnérables. Pourtant, Camus est malgré tout séduit par l'idée nietzschéenne de surhomme, au point de l'incarner sous les traits de Caligula dans la pièce éponyme. Caligula, d'abord convaincu de sa surhumanité¹, finit par reconnaître son erreur². Ici, la pièce se trouve en accord avec la pensée de Camus, elle permet simplement l'exploration d'un motif que Camus identifie d'emblée comme une erreur, et qu'il ne peut philosophiquement reprendre à son compte.

Il en va autrement pour ce qui est de l'éternel retour. Ce motif entre davantage en résonance avec les grandes lignes de la philosophie camusienne : dirigé contre l'idée de finalité, opposant à l'espoir en un autre monde la valeur des passions terrestres, et trouvant son origine dans la conception grecque d'un temps cyclique, l'éternel retour a de quoi séduire Camus. Mais « le Retour éternel suppose la complaisance dans la douleur³ » écrit-il dans ses *Carnets* en 1943 : Camus n'attaque pas sa déduction ontologique, mais sa conséquence éthique, un consentement démesuré. C'est pourtant ce consentement qu'on retrouve à la dernière page de *L'Étranger* :

Pour la première fois depuis bien longtemps, j'ai pensé à maman. Il m'a semblé que je comprenais pourquoi à la fin d'une vie elle avait pris un « fiancé », pourquoi elle avait joué à recommencer. Là-bas, là-bas aussi, autour de cet asile où des vies s'éteignaient, le soir était comme une trêve

¹ « Dans tout l'Empire romain, me voici seul libre. Réjouissez-vous, il vous est enfin venu un empereur pour vous enseigner la liberté. » *Caligula*, I, 10, A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 337.

² « Je n'ai pas pris la voie qu'il fallait, je n'aboutis à rien. Ma liberté n'est pas la bonne. » *Caligula*, IV, 14, *Ibid.*, p. 388.

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 1001.

mélancolique. Si près de la mort, maman devait s'y sentir libérée et prête à tout revivre. Personne, personne n'avait le droit de pleurer sur elle. Et moi aussi, je me suis senti prêt à tout revivre.¹

À vrai dire, Sisyphe a déjà les traits d'un héros de l'éternel retour, mais Camus ne peut donner à ce motif nietzschéen une consistance philosophique. Ce sont donc les personnages, mythiques ou romanesques, qui exploreront ce thème. Au reste, en refusant à la fois l'avènement du surhomme et l'éternel retour, Camus s'inscrit dans la lignée de Gide et de Malraux².

Un troisième motif brouille pourtant ce partage entre une philosophie qui refuse des motifs nietzschéens et, à l'opposé, une littérature et des mythes qui les recueillent : il s'agit de l'*amor fati*. L'idée directrice, pour Camus, est de ne pas confondre ce consentement mesuré qu'est l'amour de vivre avec un consentement total, l'amour du destin. Camus ne refuse d'ailleurs pas cette idée de destin, mais dans une conception malrucienne qui englobe sous un même vocable la nécessité et la mort. Et toute l'éthique du *Mythe* conduit à faire de la mort un objet de mépris et non un objet d'amour. Pourtant, Camus a bien du mal à tenir cette ligne directrice, et sa notion de consentement s'en distingue parfois très peu. Roland Quilliot montre bien que pour apporter une réponse à l'absurde et au problème du suicide, cette notion de consentement doit couvrir un spectre très large³. En prenant appui sur les dernières pages de l'essai, il en isole cinq significations : *le désespoir*, consentement de l'homme lucide à la vérité, *le culte de l'instant*, consentement de l'homme mortel au présent, *le volontarisme héroïque de l'insurgé*, consentement à sa propre dignité de l'homme insulté par les choses (Prométhée, Sisyphe) ou par les hommes (Prométhée, le conquérant), *l'amoralisme provocateur*, consentement à ses désirs de l'homme condamné par ses juges (Don Juan, le comédien), *la joie sans mélange et le bonheur tragique*, consentement du condamné (Edipe, Sisyphe, l'Étranger) au cosmos, en tant que ce cosmos englobe un destin. Cette cinquième signification risque bien de rabattre la notion de consentement sur le motif de l'*amor fati*, et, du coup, d'interdire toute révolte. C'est là une tentation toujours présente dans

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 213. Sur la « trêve mélancolique », voir Laurent BOVE, *Albert Camus, de la transfiguration : pour une expérimentation vitale de l'immanence*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 59 note 26.

² Pierre BOUDOT, *Nietzsche et les écrivains français*, Paris, Union générale d'éditions, 1975. Dans le chapitre consacré à Camus, l'auteur insiste sur deux points qui séparent Camus de Nietzsche : 1) le refus du prophétisme : « L'étranger de Camus, c'est Zarathoustra sans le « prophétisme » et sans la finalité de sa recherche, Zarathoustra sans la présence lointaine des autres, mais avec leur présence intégrée à la vie organique qui est la vie essentielle » (p. 120), 2) le primat éthique de l'homme sur le monde : « L'homme est la réalité première qui précède le monde et fait échec aux dieux. [...] Camus l'évoque avec la même passion que Nietzsche le cosmos ; et ce faisant il renverse la hiérarchie « nietzschéenne » qui place celui-ci avant celui-là [...] Pour Camus, il y a donc une fidélité essentielle : la fidélité à l'homme et par ricochet seulement au monde. » (p. 127-129).

³ Roland Quilliot, « Lumières et ambiguïtés de la trajectoire camusienne », Anne-Marie AMIOT et Jean-François MATTÉI, *Albert Camus et la philosophie*, Paris, PUF, 1997, p. 189-204.

la philosophie de Camus, bien conscient de devoir résister à sa tendance spontanée à sacraliser le monde, et ce, d'autant plus que l'*amor fati* correspond assez bien à sa philosophie de préférence, celle de l'harmonie, de la communion entre l'homme et le monde.

Au reste, ce ne sont pas seulement les buts et les motifs de la philosophie de Nietzsche qui auront durablement influencé Camus : la démarche généalogique trouvera dans *L'Homme révolté* une postérité assez peu étudiée comme telle, mais pourtant flagrante. Pour le moment, on retiendra que Camus se situe à la croisée de deux des réceptions les plus décisives pour la philosophie en France, dont l'une, celle de Kierkegaard, lui est strictement contemporaine. Il serait pour le moins étonnant que Camus, si attentif à ces deux événements, soit complètement aveugle à une réception dont il est lui aussi le contemporain, celle de la phénoménologie.

Section 3 – Camus et la phénoménologie : la troisième réception

S'il y a bien un projet spécifiquement philosophique chez Camus, comment le rapprocher des phénoménologies de Sartre, Ricœur et Levinas ? Pour répondre à cette question, il convient d'examiner l'intuition, les sources et la problématique camusienne qui justifient ce rapprochement.

§1 – L'intuition

L'intuition figure dans le dernier texte du *Cahier I*, le plus long, daté du 15 septembre 1937. Camus est alors en train de terminer son voyage en Italie. A Fiesole, il note ceci après avoir visité le cloître de San Francesco :

Je suis assis par terre et je pense à ces franciscains dont j'ai vu les cellules tout à l'heure, dont je vois maintenant les inspirations, et je sens bien que, s'ils ont raison, c'est avec moi qu'ils ont raison. Derrière le mur où je m'appuie, je sais qu'il y a la colline qui dévale vers la ville et cette offrande de tout Florence avec ses cyprès. Mais cette splendeur du monde est comme la justification de ces hommes. Je mets tout mon orgueil à croire qu'elle est aussi la mienne et celle de tous les hommes de ma race - qui savent qu'un point extrême de pauvreté rejoint toujours le luxe et la richesse du monde. S'ils se dépouillent, c'est pour une plus grande vie (et non pour une autre vie). C'est le seul sens que je consente à entendre dans le mot « dénuement ». « Être nu » garde toujours un sens de liberté physique et cet accord de la main et des fleurs, cette entente amoureuse de la terre et de l'homme délivré de l'humain, ah, je m'y convertirais bien si elle n'était déjà ma religion.

Aujourd'hui, je me sens libre à l'égard de mon passé et de ce que j'ai perdu. Je ne veux que ce resserrement et cet espace clos - cette lucide et patiente ferveur. [...]

Consentir au monde et au jouir - mais seulement dans le dénuement. Je ne serais pas digne d'aimer la nudité des plages si je ne savais demeurer nu devant moi-même. Pour la première fois, le sens du mot bonheur ne me paraît pas équivoque. Il est un peu le contraire de ce qu'on entend par l'ordinaire « Je suis heureux ».

Une certaine continuité dans le désespoir finit par engendrer la joie. Et les mêmes hommes qui, à San Francesco, vivent devant les fleurs rouges, ont dans leur cellule le crâne de mort qui nourrit leurs méditations, Florence à leur fenêtre et la mort sur la table. Pour moi, si je me sens à un tournant de ma vie, ce n'est pas à cause de ce que j'ai acquis, mais de ce que j'ai perdu. Je me sens des forces extrêmes et profondes. C'est grâce à elles que je dois vivre, comme je l'entends. [...]

Une année brûlante et désordonnée qui se termine et l'Italie ; l'incertain de l'avenir, mais la liberté absolue à l'égard de mon passé et de moi-même. Là est ma pauvreté et ma richesse unique. C'est comme si je recommençais la partie ; ni plus heureux ni plus malheureux. Mais avec la conscience de mes forces, le mépris de mes vanités, et cette fièvre, lucide, qui me presse en face de mon destin.¹

Ce texte rend compte d'une intuition philosophique acquise au prix d'une expérience particulière : celle d'un « resserrement », qui fait passer d'un espace à un autre.

Le premier espace est celui que Camus vient de parcourir, un an durant, en Europe puis en Italie : c'est celui des paysages, des perspectives, d'un monde qui offre à la vue d'innombrables richesses naturelles et artistiques. Cette vue indéfinie, ici présentée sous la forme de la perspective ouverte sur la plaine de Florence, est interprétée comme une fuite du regard, comme un regard qui se fuit lui-même, et qui trouve dans la contemplation une justification de soi en tant que spectateur. Cette justification prend une coloration éthique avec le bonheur qui en découle, un bonheur à la fois ordinaire et équivoque, car dépendant tantôt des choses tantôt de soi, tantôt du présent donné ici et maintenant, tantôt de l'au-delà que suggère l'horizon à parcourir.

La visite du cloître et de ses cellules donne à Camus l'occasion d'opposer à cet espace indéfini le monde clos du dénuement, qui est pour lui, paradoxalement, le monde d'une « plus grande vie ». Quel peut être le sens de ce qui apparaît bel et bien comme un nouvel idéal ascétique², mais fidèle aux forces vitales ? Pour y répondre, on peut d'abord s'arrêter sur deux caractéristiques de cet espace.

Négativement, ce monde clos est caractérisé par le fait que les perspectives y sont bloquées (par les murs de la cellule), ou radicalement délimitées (par la fenêtre qui donne sur Florence). Le regard s'en retrouve immobilisé, fixé, incapable de s'échapper dans une course effrénée de choses en choses, de spectacles en spectacles. Positivement, le cloître franciscain est un espace baroque où la beauté côtoie la mort et son inhumanité. Il s'ensuit un bonheur qui n'est plus équivoque, mais qui est celui qu'offre une contemplation consciente de sa propre

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 832-833. Camus reprend ce texte dans *Noces* : A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 133.

² Camus parlerait plutôt de jouissance ascétique.

finitude. C'est un bonheur lui-même fixé sur le présent, sur la présence réelle, c'est-à-dire vivante et mortelle, de soi aux choses.

Cet idéal ascétique tout particulier prend dès lors le sens d'un pari. La présence réelle au monde, dévoilée par l'expérience du « resserrement », pourrait très bien ne délivrer qu'un contenu inerte et vide, dont l'unique leçon serait la « continuité dans le désespoir ». Pourtant, on la voit porteuse d'un gai savoir où se mêlent « joie », « ferveur » et « lucidité ». Le choc des beautés et des vanités n'aura pas été lui-même vain : il délivre « des forces extrêmes et profondes », à même d'offrir une grande santé dans un dénuement qui n'a dès lors plus rien de maladif.

Que ce choc soit fécond, c'est le pari de Camus et c'est le sens de son idéal ascétique. Dans le même temps, on ne saurait trop insister sur le potentiel phénoménologique de cette intuition. L'enjeu du projet philosophique s'y esquisse déjà : rendre compte de la vie d'un corps présent au monde, une vie que l'expérience commune dissimule sous un ensemble de décors et de perspectives, de masques et de mythes, c'est-à-dire sous tout l'empire des significations humaines. Or, cette vie est la vie d'un corps présent et de rien d'autre. Comment ce corps peut-il prendre en charge l'ensemble de l'expérience humaine, que celle-ci soit imagination, perception, connaissance ?... Et comment ce corps peut-il prendre en charge l'apparaître du monde sans limiter l'apparaître à l'expérience commune ni promouvoir l'analyse physiologique comme seul point de vue pertinent sur la perception ? Nous verrons Camus, dans les *Noces* puis dans *Le Mythe de Sisyphe*, apporter deux réponses différentes mais complémentaires à ces questions. Il convient de noter pour le moment que le corps, chez Camus, sera tout à la fois le lieu de l'apparaître et l'être d'un homme-monde ou homme total, c'est-à-dire totalement incarné.

Au-delà d'un idéal ascétique et d'un pari philosophique, c'est donc à un défi phénoménologique que nous sommes conduits. Penser l'apparaître dans une incarnation sans reste : c'est la voie choisie par Camus pour penser une subjectivité si dépouillée de toute substantialité qu'il faut renoncer aux concepts d'âme et de *res cogitans*, mais aussi de sujet et de conscience. Opposer à la substantialité des choses non pas l'insaisissabilité de la pensée humaine, mais la vitalité des corps – on voit la distance qui sépare Camus de Sartre, de Ricœur et de Levinas, mais il faut surtout entendre la question qu'il leur adresse : comprendre et défendre la subjectivité, n'est-ce pas renoncer au sujet ?

§2 – Les sources

Il convient pour le moment de préciser le corpus qui a pu conduire Camus à disposer des moyens théoriques pour poser et traiter une telle question. Trois éléments méritent d'être soulignés : une connaissance indirecte de Husserl, une lecture certaine de Scheler, une lecture peu probable de Heidegger ¹.

I. Une connaissance indirecte de Husserl

Le seul ouvrage de Husserl disponible en français ² est, jusqu'en 1950, les *Méditations cartésiennes*, or, on n'en trouve aucune trace de lecture, et Camus persistera, après la publication du *Mythe de Sisyphe*, à ranger Husserl parmi les philosophies de l'existence sans jamais le référer à Descartes. La rapidité avec laquelle Camus traite de Husserl dans le *Mythe* ³ a d'ailleurs découragé les commentateurs de retracer précisément l'origine de ses connaissances en phénoménologie ⁴. Camus a pourtant exploité des sources variées qui sont essentiellement de deux types : les retombées de la polémique entre Chestov et Hering dans la pensée religieuse, les premières présentations universitaires de Husserl par Groethuysen et Gurvitch.

La source décisive est *Le Pouvoir des Clefs* de Léon Chestov, paru en 1928 : sur les conseils de Jean Grenier, Camus a lu tous ses ouvrages qui commentent ses auteurs de prédilection, Shakespeare, Tolstoï, Nietzsche, Dostoïevski, Pascal et Kierkegaard. Les deux derniers chapitres du *Pouvoir des Clefs* reprennent « Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) », article paru en 1926, et « Qu'est-ce que la vérité ? (Ontologie et éthique) », article paru en 1927. Le premier s'attaque à Husserl, dans la perspective de refuser l'usage qu'en a fait Hering la même année dans *Phénoménologie et philosophie religieuse*. Le second répond à la réplique de Hering parue en 1927 : « *Sub specie*

¹ Les développements qui suivent trouvent leur origine dans la confrontation des *Carnets* de Camus et des notices des *Œuvres complètes* (en particulier, celle du *Mythe de Sisyphe* : A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. 1270.) avec les deux ouvrages les plus récents sur la première réception de la phénoménologie en France : Nicolas MONSEU, *Les usages de l'intentionnalité : recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain-la-Neuve, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 2005. et Christian DUPONT, *Phenomenology in French philosophy: early encounters*, Dordrecht, Springer, coll.« Phaenomenologica », n° 208, 2014.

² Camus n'a jamais étudié l'allemand, comme il le rappelle lui-même dans le questionnaire Viggiani : A. CAMUS, *Œuvres complètes, IV, 1957-1959...*, *op. cit.*, p. 640.

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. 237 ; 248-251.

⁴ Du reste, le rapport entre Camus et Husserl n'a été étudié, à ma connaissance, que dans un seul article : Maria Bielawka, « Husserl and Camus : in search of time accomplished », Anna-Teresa TYMIENIECKA et Marlies KRONEGGER, *Life in the glory of its radiating manifestations*, Dordrecht Boston London, Kluwer, coll.« Analecta Husserliana », n° 48, 1996, p. 37-43.

aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl ». Chestov est le premier à critiquer deux aspects essentiels de la philosophie husserlienne : la réfutation du relativisme, et les rapports entre intuition et raison. La première critique conduit Camus à isoler l'aspect « psychologique ¹ » de la phénoménologie, dès lors rabattue sur un perspectivisme nietzschéen : « Pour l'homme absurde, il y avait une vérité en même temps qu'une amertume dans cette opinion purement psychologique que tous les visages du monde sont privilégiés. ² » La seconde critique le conduit à isoler son « aspect métaphysique », la phénoménologie étant cette fois rabattue sur un platonisme des essences transformé en « polythéisme abstrait » ³ : « d'une vérité psychologique, Husserl prétend faire une règle rationnelle : après avoir nié le pouvoir intégrant de la raison humaine, il saute par ce biais dans la Raison éternelle ⁴ ». Camus tire donc de sa lecture de Husserl deux projets pour lui-même : reprendre un effort qui vise « à décrire et à comprendre chaque visage de l'expérience ⁵ », et, en même temps, corriger la passion de l'unité en refusant de la laisser construire des essences éternelles. Pour Camus, une telle « métaphysique de consolation ⁶ », à laquelle aboutirait la phénoménologie husserlienne, consisterait encore à ouvrir une perspective sur un autre monde, délivré du temps et de la mortalité – ce que lui interdit justement son intuition, son expérience du resserrement. Au reste, les phénomènes, on le voit, seront d'autant mieux décrits qu'on y décèlera leur présence, non leur essence.

Bernhard Waldenfels a bien souligné cette médiation de Chestov entre Husserl et Camus :

[Chestov] admire et combat en Husserl l'antipode de Kierkegaard. Dans un net Ou bien – Ou bien, il oppose à l'intuition de la raison l'absurdité de la vie, de la souffrance et de la lutte, au sens du nécessaire, le sens de l'impossible. La crise devient permanente. Le seul qui a immédiatement saisi cette problématique est Albert Camus (1913-1960). Dans son *Mythe de Sisyphe* (1942), Heidegger, Jaspers, Schestow et Kierkegaard et même Husserl et les phénoménologues sont insérés dans une phalange qui s'élève contre la raison. Ce qui rend la pensée de Husserl attractive, c'est le refus d'un principe d'unité explicatif et la description du monde dans sa diversité sans règle. ⁷

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 249.

² *Ibid.*, p. 250.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 251.

⁵ *Ibid.*, p. 249.

⁶ *Ibid.*, p. 250.

⁷ Traduction issue de : „ [Chestov] bewundert und bekämpft in Husserl den Antipoden Kierkegaards. In scharfem Entweder-Oder setzt er der Einsicht der Vernunft die Absurdität des Lebens, des Leidens und Kämpfens, dem Sinn für das Notwendige den Sinn für das Unmögliche entgegen. Die Krise wird zur Permanenz. Der einzige, der diese Problematik unmittelbar aufgegriffen hat, ist Albert Camus (1913-1960). In seinem „Mythos des Sisyphos“ (1942) werden Heidegger, Jaspers, Schestow und Kierkegaard ebenso wie Husserl und die Phänomenologen in eine Phalanx eingereicht, die sich gegen die Vernunft erhebt. Was Husserls Denken attraktiv macht, ist der Verzicht auf ein erklärendes Einheitsprinzip und die Beschreibung der Welt in ihrer

Malgré cela, Waldenfels considère que cette problématique débouche aussitôt sur une sensibilité absurde à vocation littéraire, dans laquelle on ne saurait trop chercher une philosophie, *a fortiori* une phénoménologie. Cette conclusion suppose que Camus soit resté prisonnier de la présentation de Husserl, plus polémique que critique, faite par Chestov. C'est là un présupposé que l'on peut écarter, déjà, au niveau des retombées de la polémique entre Chestov et Hering sur la pensée religieuse. Comme on le voit, Chestov oppose strictement Kierkegaard et Husserl : l'un représente un partisan de la sagesse chrétienne, l'autre un défenseur de la philosophie comme science rigoureuse. Si la plupart des approximations commises par Camus au sujet de Husserl peuvent être mises sur le compte de sa lecture de Chestov, il ne saurait en aller de même pour son classement de Husserl parmi les philosophes de l'existence. C'est que Camus est un lecteur assidu d'un autre penseur russe émigré à Paris : Nicolas Berdiaeff. Parues en 1936, les *Cinq Méditations sur l'existence* constituent un jalon méconnu de l'introduction de la phénoménologie en France. La critique de la phénoménologie husserlienne y est toujours exercée depuis un point de vue religieux, qui fait du monde l'œuvre de Dieu et non du sujet. Il n'empêche que cette œuvre n'est pas achevée « et l'homme doit y collaborer ¹ ». Encore faut-il préciser que l'homme dont il s'agit ici n'est pas le sujet comme agent de l'objectivation, le sujet qui pose un objet en face de lui, mais le sujet comme personne, comme existant. La critique de Husserl se fait ainsi plus nuancée, et surtout, elle mobilise les arguments de Scheler et de Heidegger, puisant tantôt dans la notion de personne, tantôt dans celle de *Dasein*. C'est pourquoi, contrairement à Chestov, Berdiaeff ne fait pas de Husserl un scientifique mais un héritier des philosophes grecs ². Disposant de bien plus de recul que Chestov, Berdiaeff en vient ainsi à considérer que la phénoménologie garde un sens, même si on lui ôte l'ambition de produire une « science des essences ³ ». Que reste-t-il alors s'il n'y a plus d'essences à décrire ? Toute « l'ampleur de l'expérience vécue », selon une reformulation du principe des principes des *Ideen* : « À la source de la philosophie est l'expérience de l'existence humaine dans sa plénitude » ⁴. Il faut y voir la trace de la critique par Heidegger de la suspension de la thèse d'existence du monde : la phénoménologie ne commence pas par réduire, dès le départ, elle ajoute :

regellosen Verschiedenheit.“ Bernhard WALDENFELS, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 24.

¹ N. BERDIAEFF, *5 méditations sur l'existence...*, *op. cit.*, p. 50.

² *Ibid.*, p. 22.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 23.

On peut comprendre même la phénoménologie comme la connaissance d'une expérience qui s'étend au-delà de l'objet. La communion avec les hommes, les animaux, les plantes, les minéraux n'est pas du domaine de l'objectivation, et ici se révèle la possibilité de voies nouvelles pour la connaissance.¹

C'est que la phénoménologie, pour Berdiaeff, fait partie des philosophies de l'existence, et représente à ce titre une philosophie « de l'homme en tant qu'être total² », du « moi immergé dans l'existence³ », bref, c'est « la doctrine de l'homme intégral par l'homme intégral⁴ », c'est-à-dire « l'homme transcendantal, à condition de ne pas le confondre avec la “conscience transcendantale”, qui, elle, n'a rien d'humain⁵ ». Avec Berdiaeff, se met donc en place la conjoncture toute particulière qui place Husserl et la phénoménologie dans un mouvement plus large et qui l'englobe : la philosophie existentielle depuis Kierkegaard jusqu'à Heidegger et Jaspers.

On ne peut pas non plus réduire la connaissance de Camus aux retombées de la polémique de 1926-1927 sur la pensée religieuse. Les *Carnets* font en effet apparaître que Camus a eu accès à deux présentations universitaires de la phénoménologie husserlienne : celles de Bernard Groethuysen et de Georges Gurvitch.

L'*Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche* de Groethuysen paraît en 1926, la même année que l'ouvrage de Jean Hering (*Phénoménologie et philosophie religieuse*). Ici aussi, la présentation de Husserl est source d'équivoques, puisque Groethuysen a l'intention de présenter trois continuateurs de la nouvelle philosophie : Dilthey, Simmel, et donc, Husserl⁶. Le contexte théorique est donc tout différent de celui qu'on a trouvé dans Chestov et Berdiaeff, et pourtant, les présentations convergent. Ce qui caractérise la philosophie de Nietzsche et de ses successeurs, c'est pour Groethuysen, d'une part, le rejet de la tutelle des sciences, d'autre part, la tentative de penser ce qui est au-delà des faits : la vie et les valeurs. Les successeurs de Nietzsche, redevables d'une conception selon laquelle, pour l'homme, « vivre c'est interpréter⁷ », ne peuvent plus réduire l'être humain à un ensemble de « facultés de connaissance », ils doivent, eux aussi, s'attacher à « l'homme total » avec toute

¹ *Ibid.*, p. 56.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 94.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁶ Camus mentionne le chapitre sur Dilthey dans ses *Carnets* : A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, *op. cit.*, p. 888. Sur Groethuysen introducteur de Nietzsche, voir L. PINTO, *Les neveux de Zarathoustra...*, *op. cit.*, p. 83-85. Sur Groethuysen introducteur de Husserl, voir B. WALDENFELS, *Phänomenologie in Frankreich...*, *op. cit.*, p. 35. et C. DUPONT, *Phenomenology in French philosophy...*, *op. cit.*, p. 118-122.

⁷ Bernard GROETHUYSEN, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, coll.« La Culture moderne », n° 3, 1926, p. 20.

la variété de ses besoins et de ses aspirations, c'est-à-dire l'homme « tel qu'il vit, sent et pense, agit et pâtit »¹. Ce qui fait la spécificité de Husserl, c'est, plus que son objet ou son problème, sa démarche : l'*epochè*. Pour en rendre compte, Groethuysen propose une expérience de pensée. Supposons qu'un pays ait perdu tout sens du beau, tout goût esthétique. Les musées continueraient à exposer les tableaux des grands peintres, mais on ne s'y intéresserait qu'à titre documentaire, pour y trouver des renseignements sur l'architecture ou les vêtements d'une époque, pour trouver dans les paysages des informations géologiques, botaniques... Un voyageur venu d'un autre pays pourrait, en visitant les mêmes musées, exercer tout son sens esthétique, mais il aurait la plus grande difficulté à le partager avec les autochtones. Bien des artifices, bien des précautions seraient en effet nécessaires pour que ceux-ci, délaissant le tableau comme document, puissent enfin voir le tableau comme œuvre d'art. Telle est la situation du phénoménologue qui pratique l'*epochè* vis-à-vis de ceux qui ne la pratiquent pas : « Philosopher est donc en quelque sorte réapprendre à "voir" »². Camus retient la leçon : « Primitivement, la méthode husserlienne nie la démarche classique de la raison. [...] Penser, c'est réapprendre à voir, diriger sa conscience, faire de chaque image un lieu privilégié. »³ Et, pour Groethuysen comme pour Camus, réapprendre à voir, c'est marquer un arrêt, c'est s'opposer à la tendance spontanée de la perception et de la pensée à se laisser porter au-delà de la faculté de voir, et à laisser le regard naviguer d'objets en objets.

Le livre de Groethuysen a été rapidement éclipsé par la publication des cours de Georges Gurvitch qui, le premier, expose les grandes lignes du mouvement phénoménologique dans sa diversité. Le cours consacré à Husserl en 1928 est publié la même année dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mais il est surtout intégré à l'ouvrage de 1930, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, avec les autres cours consacrés à Scheler, Lask, Hartmann, et Heidegger⁴. Camus en retire de nombreux acquis : quant aux principes généraux d'abord, avec le primat du thème de l'intentionnalité comme caractère

¹ *Ibid.*, p. 52-53.

² *Ibid.*, p. 96.

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. 248. L'expression « Penser, c'est réapprendre à voir » se trouve déjà dans la brève présentation de Husserl, p. 237.

⁴ Camus ne fait que mentionner le nom de Gurvitch dans ses *Carnets* : A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, *op. cit.*, p. 872. Mais sa lecture transparait dans les pages consacrées à Husserl : A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. 1270 ; 1289 note 14. Sur Gurvitch, introducteur de Husserl, voir B. WALDENFELS, *Phänomenologie in Frankreich...*, *op. cit.*, p. 34-35. et C. DUPONT, *Phenomenology in French philosophy...*, *op. cit.*, p. 124-137. Sur Gurvitch introducteur de Heidegger, voir Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, vol.1, p. 26-30.

fondamental de la conscience ¹, l'illustration assez malencontreuse de ce thème par l'image du « faisceau de rayons lumineux ² » (chez Gurvitch) qui devient celle de « l'appareil de projection qui se fixe d'un coup sur une image ³ » (chez Camus), le rôle de l'attention dans cette fixation de l'intentionnalité sur un objet sélectionné ⁴, mais aussi sur des points plus précis comme la différence entre essences formelles et essences matérielles ⁵, ou encore la théorie de l'abstraction ⁶. Et Camus, pour faire rentrer Husserl dans la section consacrée au suicide philosophique, s'appuie sur les deux dernières des trois observations critiques formulées par Gurvitch, à savoir celles sur la reconnaissance du Je pur comme centre actif de la conscience, et sur l'intellectualisme husserlien. Ces deux remarques ont pour motivation la tension, chez Husserl, entre une tendance rationaliste et un recours implicite à une notion d'irrationnel. D'une part, pour Gurvitch, la conception husserlienne de l'essence a pour but « de réhabiliter dans la sphère apriorique un mouvement actif et de situer parmi les essences elles-mêmes une éternité vivante », ce qui fait que, dans *Logique formelle et logique transcendantale* « l'éternité vivante de la raison est proclamée comme l'unique critère du véritable » ⁷. C'est là que, pour Camus, se situe le saut de Husserl : « Je comprends alors que d'une vérité psychologique, Husserl prétend faire une règle rationnelle : après avoir nié le pouvoir intégrant de la raison humaine, il saute par ce biais dans la Raison éternelle. ⁸ » Par là,

¹ « J'examinerai seulement le thème de "l'Intention", mis à la mode par Husserl et les phénoménologues. [...] C'est cette "intention" qui caractérise la conscience. Mais le mot n'implique aucune idée de finalité ; il est pris dans son sens de "direction" : il n'a de valeur que topographique. » A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 248-249. À comparer avec « [Husserl] comprend par ce terme "intentionnalité", qui, retenons-le bien, n'a rien de commun, sauf le mot, avec intention, but, etc., - la tendance nécessaire de la conscience vers un contenu hétérogène à elle-même » Georges GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930, p. 45.

² G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, op. cit., p. 44.

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 248.

⁴ « Depuis le vent du soir jusqu'à cette main sur mon épaule, chaque chose a sa vérité. C'est la conscience qui l'éclaire par l'attention qu'elle lui prête. La conscience ne forme pas l'objet de sa connaissance, elle fixe seulement, elle est l'acte d'attention » *Ibid.* À comparer avec : « Pour être saisi, un contenu intentionnel doit être choisi parmi les contenus actuellement donnés à la conscience ; il doit être déterminé par l'acte de l'attention qui est le degré supérieur de l'intentionnalité. » G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, op. cit., p. 49.

⁵ « Me dire que toutes les essences ne sont pas formelles, mais qu'il en est de matérielles, que les premières sont l'objet de la logique et les secondes des sciences, ce n'est qu'une question de définition. » A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 251. La différence entre essences formelles et essences matérielles est exposée p. 39 chez Gurvitch.

⁶ « Le thème husserlien de l'"univers [sic] concret" ne peut alors me surprendre. [...] L'abstrait, m'assure-t-on, ne désigne qu'une partie non consistante par elle-même d'un universel concret. [...] Ce n'est point le goût du concret, le sens de la condition humaine que je retrouve ici, mais un intellectualisme assez débridé pour généraliser le concret lui-même. » *Ibid.* À comparer avec : « Une partie du tout consistant par elle-même est aussi concrète que le tout lui-même. Au contraire, non seulement une partie non-consistante par elle-même d'un tout est une abstraction, mais aussi chaque élément qui lui est subordonné. » G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, op. cit., p. 42.

⁷ G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, op. cit., p. 63.

⁸ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 251.

Husserl se serait montré infidèle à une caractéristique fondamentale des essences, à savoir leur irréductibilité les unes vis-à-vis des autres ¹ :

[...] d'une part, toutes les essences sont reconnues comme irréductibles l'une à l'autre et, pour ainsi dire, irrationnelles dans leur rapport réciproque, puisque l'abîme qui les sépare ne peut être comblé par la raison. Mais, d'autre part, elles sont toutes unies par leur caractère de généralité et opposées ensemble à la singularité. En posant le problème de l'irrationnel, dans le sens de l'irréductibilité des essences entre elles, Husserl reste en même temps rationaliste pour ce qui concerne leur caractère intrinsèque. Il lui manque l'idée de l'*irrationnel* en tant que constituant une borne infranchissable pour la logique [...]. ²

La réponse de Camus à cette observation de Gurvitch est radicale. Supprimons la théorie des essences et nous supprimerons du même coup la tentation rationaliste à laquelle cette théorie donne lieu. Nous pourrions alors installer *dans les choses mêmes* le *hiatus irrationalis* que Husserl situait entre les essences. Et nous pourrions remplacer la *Wesenschau* (l'intuition des essences) husserlienne par le sentiment que nous donnent les choses lorsqu'elles sont vécues et éprouvées dans leur « divine équivalence », c'est-à-dire avec la conscience lucide qu'aucun « principe rationnel et raisonnable » ³ ne les ordonnent. Nous aurons alors le sentiment de l'absurde, et avec lui, « l'idée de l'*irrationnel* » qui manquait à Husserl.

Les sources des connaissances de Camus en phénoménologie méritaient d'être étudiées aussi longuement. Nous y trouvons finalement un caractère fondamental du monde vécu selon Camus, à savoir son *a priori* matériel et contingent, mais nous y trouvons aussi une caractéristique de la réception de la phénoménologie en France, à savoir, la coexistence, dès l'origine, c'est-à-dire dès 1926, de deux appropriations divergentes : l'une par la pensée religieuse et l'autre par une philosophie sécularisée, encore que cette sécularisation ait lieu sous les auspices de Nietzsche avec Groethuysen ou de Fichte avec Gurvitch. Et si l'on s'est efforcé d'identifier ce qui pouvait ressortir, chez Camus, à l'une ou l'autre de ces deux

¹ Cet aspect est mentionné une première fois au début de l'ouvrage : « chaque élément apriorique, chaque essence, telle qu'elle est donnée dans l'intuition pure, est absolument irréductible à toute autre essence. Il y a une infinité de données aprioriques hétérogènes, dispersées et irréductibles, qui se présentent quand on s'élève à la *Wesenschau* – à l'intuition essentielle. Et entre ces diverses données aprioriques il y a un abîme, un *hiatus irrationalis*, que l'intelligence est incapable de combler, aussi infranchissable qu'entre les données empiriques et l'intuition sensible. » G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, op. cit., p. 18.

² *Ibid.*, p. 65.

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 254. Ces expressions sont issues des premières lignes du chapitre « La liberté absurde », qui constituent la première formulation rigoureuse de l'absurde comme relation conflictuelle et déceptrice entre les attentes de l'homme et le silence du monde : « Je peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines, sauf ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion. Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure, me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi et *cette divine équivalence* qui naît de l'anarchie. Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi une signification hors de ma condition ? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. Et ces deux certitudes, mon appétit d'absolu et d'unité et l'irréductibilité de ce monde à un *principe rationnel et raisonnable*, je sais encore que je ne puis les concilier. » [Je souligne les expressions citées ci-dessus]

appropriations, force est de constater que l'esprit de son texte réside bien plus dans la fusion pure et simple de ces deux courants. D'un côté, le contexte existentiel et, si l'on peut dire, proto-personnaliste, conduira Camus et Sartre à intégrer dans leur réflexion de nombreux thèmes issus du christianisme, tandis que de l'autre côté, le contexte sécularisé de la critique du positivisme et du relativisme conduira Ricœur et Levinas à isoler leurs propres réflexions phénoménologiques de leur exploitation à des fins d'exégèse religieuse¹. Reste que cette fusion des contextes n'est pas sans raison : elle est, à vrai dire, présumée par l'idée même qu'il y ait, à la fin des années 1920, une école phénoménologique, c'est-à-dire un fonds commun entre des orientations aussi divergentes que celles de Scheler, favori des penseurs religieux, et de Heidegger, favori des philosophes laïcs.

II. Une lecture certaine de Scheler

Scheler figure parmi les philosophes que Camus affirme avoir le plus travaillé de 1930 à 1936, c'est d'ailleurs avec Chestov le seul contemporain qu'il cite². À l'issue de cette période, trois ouvrages de Scheler sont disponibles en français : *Nature et formes de la sympathie* (traduit en 1928), *L'Homme du ressentiment* (traduit en 1933), et *Le Sens de la souffrance suivi de deux autres essais* (traduit en 1936)³. Si la lecture du second ne fait aucun doute⁴, et si le troisième semble trop tardif pour avoir été travaillé à cette époque, il reste une marge d'incertitude pour ce qui est du premier. Toujours est-il que Camus aura été incité à sa lecture en de nombreuses occasions, essentiellement de trois types : les recommandations de ses professeurs passés par Pontigny⁵, les comptes-rendus parus dans les revues lues par Camus⁶, et la présentation par Gurvitch dans *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*.

¹ C'est, finalement, cette double réception initiale qui rend quelque peu caduque l'idée d'un tournant théologique de la phénoménologie. Aussi Nicolas Monseu déclare-t-il à ce sujet : « D. Janicaud nous avait d'ailleurs fait valoir que l'étude de la première réception française de Husserl était, dans la perspective de ses travaux, un "chaînon manquant" » N. MONSEU, *Les usages de l'intentionnalité...*, op. cit., p. 8 note 19.

² Scheler meurt en 1928.

³ Les connaissances actuelles sur la réception de Scheler en France sont synthétisées dans : Olivier AGARD, « Max Scheler entre la France et l'Allemagne », *Revue germanique internationale*, 13, 15 mai 2011, p. 15- 34.

⁴ Les *Carnets* y font référence dès 1943 dans l'une des premières notes consacrées à l'essai sur la révolte : A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 986.

⁵ Il s'agit de Jean Grenier, Jacques Heurgon, René Poirier. Tous trois ont participé aux décades de Pontigny, auxquelles Scheler a été invité en 1924, un an après Chestov (1923) et trois ans avant Berdiaeff (1927). Sur le rôle des décades dans l'histoire des idées, et les liens entre philosophie et littérature qui en découlent, voir François CHAUBET, « Les décades de Pontigny (1910-1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 57-1, 1998, p. 36- 44.

⁶ En particulier la NRF (présentation de Scheler par Groethuysen en 1928, compte-rendu de *Nature et formes de la sympathie* par Jean Prévost en 1929)

On a vu l'influence de Husserl sur la conception camusienne d'un monde composée de choses toutes équivalentes les unes aux autres. On peut dire que Camus a retenu de Husserl l'idée que le monde accessible à l'intuition se caractérise par une horizontalité qui est de deux ordres : d'une part, *le monde est horizontal* : il est sans hiérarchie et aucune réalité ne peut prétendre à une prépondérance causale ou téléologique, d'autre part, *ce monde a un horizon* : il fait l'objet d'une intuition continuée qui, non seulement peut toujours s'y mouvoir de choses en choses, d'aspects en aspects, mais de plus, on ne cesse d'être porté, au-delà du regard, sur les choses mêmes, d'où la difficulté à faire apparaître l'apparaître. Cette leçon phénoménologique, à laquelle Camus a su donner une ampleur considérable, ne va pas de soi dans un contexte nietzschéen : peu après avoir rappelé que « vivre c'est interpréter », Groethuysen ne manque pas de rappeler ce qu'il en est, pour Nietzsche, de cette interprétation : « éprouver l'existence de quelque chose veut donc dire : y attacher quelque prix ¹ ». La stricte horizontalité du monde husserlien ne peut suffire à qui reprend le projet nietzschéen de déceler, au sein de l'expérience vécue, les valorisations inaperçues, afin de proposer une transfiguration des valeurs. C'est pour rendre compatible la leçon husserlienne et le projet nietzschéen que Camus a recours à la phénoménologie de la vie émotionnelle de Scheler ². C'est d'ailleurs le sens de l'ouvrage de Gurvitch, qui fait se succéder les articles consacrés à Scheler et à Husserl, en notant que l'analyse des valeurs permet de donner une consistance à « l'idée de l'irrationnel ³ ». C'est ainsi que, dans la première partie du *Mythe de Sisyphe*, « Un raisonnement absurde », on peut retrouver dans l'analyse du *sentiment* de l'absurde (préalable à l'analyse de la *notion* de l'absurde, qui ne commence que dans le dernier chapitre de cette partie, « La liberté absurde ») les trois couches de la vie émotionnelle telles que les présente Gurvitch ⁴.

Le sentiment de l'absurde n'est pas réductible à un simple état affectif sensible. Bien sûr, il se manifeste à l'homme comme « quelque chose d'écœurant », « cette horreur qui le saisit », « ce malaise devant l'inhumanité », « cette “nausée” » ⁵, et, finalement, comme « une

¹ B. GROETHUYSEN, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche...*, *op. cit.*, p. 20.

² C'est l'hypothèse avancée par Samantha Novello dans « De l'absurde à l'amour. La révolution éthique de Camus entre Nietzsche et Scheler », Ève MORISI, *Camus et l'éthique*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 117-130.

³ G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, *op. cit.*, p. 65. : l'irrationnel se manifeste d'abord « comme singularité idéale, individualité unique et insubstituable, projetée dans le domaine de l'extra-temporel : ce sont les *essences alogiques*, “valeurs” irrationnelles, caractérisant le secteur moral et esthétique du monde des essences, d'où est exclue toute espèce de généralité ».

⁴ *Ibid.*, p. 81-84.

⁵ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. 228-229.

passion, la plus déchirante de toutes ¹». Mais l'émotion qui se manifeste ainsi se manifeste en même temps un contenu qu'elle vise : ce peut être « le temps », « cette épaisseur et cette étrangeté du monde », « l'inhumain », « l'inutilité » ². On reconnaît là le premier niveau de l'intentionnalité affective, la « fonction émotionnelle » où « sont données les valeurs isolées, mais non leur rapport d'infériorité et de supériorité, non plus que l'échelle des valeurs selon leur rang qualitatif » ³ : le sentiment de l'absurde révèle des valeurs négatives, mais isolées les unes des autres, à ce niveau là, l'inhumain n'est rien de plus et rien de moins que l'inutile ⁴ – des valeurs viennent simplement peupler un monde qui n'a rien perdu de son horizontalité.

Pour Scheler, la deuxième couche intentionnelle est celle qui réintroduit la hiérarchie par une intuition de l'ordre des valeurs. Il y a ainsi une préférence ou une répugnance intuitives qui nous permettent d'ordonner différents objets au regard d'une même valeur, ou différentes valeurs entre elles. Camus conserve cette idée d'une préférence et d'une répugnance intuitives, mais en les dissociant de toute hiérarchisation, et en unissant les deux aspects sous une même idée : la révolte. Car la révolte est immédiatement une acceptation et un refus, une appréciation et une dépréciation : appréciation de la vie et de la grandeur de l'homme, dépréciation de l'homme et de ce qui le nie. « Cette révolte donne son prix à la vie. Étendue sur toute la longueur d'une existence, elle lui restitue sa grandeur. ⁵ » Il faut bien voir que la révolte, avant d'être déduite comme l'une des trois conséquences de l'absurde avec la passion et la liberté, est décelée au sein même du sentiment de l'absurde : « Cette révolte de la chair, c'est l'absurde ⁶ ». Ce n'est pas l'acte d'une subjectivité romantique, ni le retrait d'une conscience au-delà du monde, c'est seulement le sens d'une incarnation sans reste, lorsque celle-ci est vécue avec lucidité ⁷.

La troisième couche intentionnelle est celle des actes d'amour et de haine. D'après Gurvitch, l'amour est pour Scheler, en tant qu'explorateur de qualités et de valeurs inaperçues, une propédeutique à la vision des valeurs. Camus reprend l'idée que l'amour est plus qu'une

¹ *Ibid.*, p. 234.

² *Ibid.*, p. 228-230.

³ G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, *op. cit.*, p. 82. De manière frappante, Camus en vient à affirmer : « J'ai perdu le sens de la hiérarchie » A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. 258., et, plus loin : « La croyance au sens de la vie suppose toujours une échelle de valeurs, un choix, nos préférences. La croyance à l'absurde, selon nos définitions, enseigne le contraire. » *Ibid.*, p. 260.

⁴ D'autant que l'inhumain, c'est entre autres la gestuelle mécanique de l'homme vu à travers les vitres d'une cabine téléphonique, alors que l'inutilité est celle de la vie sous l'éclairage de la mortalité.

⁵ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. 256.

⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁷ Camus dit souvent : avec conscience. Il faut bien noter qu'à la seule exception des passages consacrés à Husserl et à Heidegger, le terme de conscience est toujours, chez Camus, synonyme de lucidité.

simple passion en ce qu'il est porteur d'une connaissance proche de celle de l'artiste : « Incapable de sublimer le réel, la pensée s'arrête à le mimer. Le roman [...] est l'instrument de cette connaissance à la fois relative et inépuisable, si semblable à celle de l'amour. ¹ » Cette connaissance est à la fois conscience de la finitude et élection de cette finitude : elle fait se conjuguer un amour étendu à la vie même ², l'amour de vivre (« une passion silencieuse pour ce qui allait peut-être m'échapper, une amertume sous une flamme ³»), et, non pas la haine, mais le désespoir de vivre ⁴. C'est lorsque ce désespoir se sépare de tout amour, c'est-à-dire lorsqu'il tourne au solipsisme, qu'il se transforme en haine de vivre : c'est le cas de Kirilov ⁵, de Caligula, de Cottard dans *La Peste*, de Stepan dans *Les Justes*, ou encore de « l'ami allemand » dans les *Lettres à un ami allemand*. Car d'où vient cet équilibre entre l'amour de vivre et le désespoir de vivre ? Du fait que Camus conçoit, lui aussi, l'amour comme une forme de la sympathie : loin d'être une passion ou un sentiment parmi d'autres, c'est la passion, le sentiment, dans ce qu'ils ont d'essentiel, c'est-à-dire quand on les considère au niveau de l'homme intégral, de l'homme immergé dans l'existence. Tandis que le divorce entre le monde et l'homme suscite inévitablement un désespoir de vivre, l'amour est la réalisation des liens qui nous unissent, malgré l'abîme, aux autres et au monde ⁶. C'est peut-être là le seul point de rapprochement entre la voie philosophique explorée par Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* et la voie littéraire de *L'Étranger*. Pour Don Juan comme pour Meursault, l'amour est à la fois générosité ⁷, communication ⁸, et orgueil vital ⁹. Mais Don Juan illustre avant tout un « courage solitaire ¹⁰ » qui ne laisse quasiment aucune place à autrui, et c'est paradoxalement Meursault qui illustre le mieux ces trois caractères de l'amour ¹¹.

Camus reprend ainsi à Scheler l'idée que la vie émotionnelle ne peut se réduire ni à un trouble purement subjectif, ni à un état psycho-physique, mais représente une manière de manifester et d'éprouver le monde et les êtres. Cette idée, loin de conduire Camus à une

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 288.

² Et non à Dieu, comme chez Scheler.

³ *L'Envers et l'Endroit*, « Amour de vivre », A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 67.

⁴ « Il n'y a pas d'amour de vivre sans désespoir de vivre » *Ibid.*

⁵ *Le Mythe de Sisyphe*, *Ibid.*, p. 290-296.

⁶ « C'est un autre amour qui ébranle Don Juan, et celui-là est libérateur. Il apporte avec lui tous les visages du monde et son frémissement vient de ce qu'il se connaît périssable. » *Ibid.*, p. 270.

⁷ « Il n'y a d'amour généreux que celui qui se sait en même temps passager et singulier. » *Ibid.*

⁸ « Ce sont toutes ces morts et toutes ces renaissances qui font pour Don Juan la gerbe de sa vie. C'est la façon qu'il a de donner et de faire vivre. » *Ibid.*

⁹ « À la colère divine, il n'a qu'une réponse et c'est l'honneur humain » *Ibid.*, p. 269.

¹⁰ *Ibid.*, p. 268.

¹¹ L. BOVE, *Albert Camus, de la transfiguration...*, op. cit., p. 38-52.

opposition bergsonienne entre intuition et intelligence, le conforte dans sa démarche de va-à-vient entre l'intuition et l'intelligence, entre le sentiment et la notion de l'absurde, depuis les impressions les plus contingentes, jusqu'au contenu et aux conséquences de l'absurde. Ainsi, la révolte hérite de la même ambivalence ; d'abord présentée comme la révolte de la chair, elle prend peu à peu les traits d'un acte raisonnable de jugement, qui départage entre l'acceptable et le méprisable, entre le consentement et le refus. Ce que Camus ne peut reprendre à Scheler, par contre, c'est l'idée que les valeurs ont des essences et que ces essences impliquent une hiérarchie donnée une fois pour toutes. Il y a là à la fois un rationalisme inavoué et un traditionalisme revendiqué contre lesquels Camus s'est prémuni en refusant d'emblée de constituer quelque science eidétique que ce soit, à plus forte raison pour les valeurs. Il se situe plutôt au croisement de deux écoles : la leçon nietzschéenne qui rapporte les valeurs à la vie et à la valorisation de la vie, d'une part, et d'autre part l'héritage épicurien qui légitime les désirs par des critères (la nature, la nécessité) strictement immanents¹. Du reste, une troisième lecture conforte Camus dans ce refus de tout essentialisme : celle de Heidegger.

III. Une lecture peu probable de Heidegger

On a pu supposer que Camus ait lu le recueil de textes traduits par Henry Corbin et publié en 1938 sous le titre *Qu'est-ce que la métaphysique ? suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*². Outre l'essai qui donne son titre au recueil, on y trouve *Vom Wesen des Grundes* (titre rendu par « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" »), les paragraphes 46 à 53 et 72 à 76 de *Sein und Zeit*, et « Hölderlin et l'essence de la poésie ». Mais sa lecture n'est pas attestée dans les *Carnets* et le passage du *Mythe de Sisyphe* conforte plutôt l'idée que Camus a lu Heidegger uniquement à travers la présentation qu'en donne Gurvitch à la fin de son ouvrage³. C'est donc au sujet de Heidegger que les

¹ *Ibid.*, p. 105-112.

² A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 1238 note 10 ; 1286 note 14. À vrai dire, il paraît plus probable que si Camus a lu directement Heidegger, c'est au plus tôt après la rédaction du *Mythe de Sisyphe*, puisqu'à l'automne 1941 paraissent les « Fragments sur le temps », soit quinze pages d'extraits de *Sein und Zeit*, dans le numéro 3-4 de la revue *Arbalète*. La revue, imprimée à Lyon, ne tire qu'à quelques centaines d'exemplaires (peut-être même quelques dizaines pour les premiers numéros), mais c'est elle qui publie, en 1942, l'introduction aux poèmes d'Arthur Rimbaud de Pascal Pia, proche ami de Camus et dédicataire du *Mythe de Sisyphe*, et surtout, en 1943, « L'espoir et l'absurde dans l'œuvre de Franz Kafka » que Camus a été contraint de retirer au dernier moment du *Mythe de Sisyphe*.

³ *Ibid.*, p. 235-236. Camus emploie l'expression « homme banal » qui renvoie à celle de Gurvitch (« existence banale »), là où Corbin emploie l'expression « existence quotidienne ». Alors que l'origine des trois citations de Husserl dans l'ouvrage de Chestov est d'ores et déjà établie (*Ibid.*, p. 1289 note 16.), il ne semble pas que l'on ait fait mention de l'origine des quatre citations de Heidegger dans l'ouvrage de Gurvitch. On les trouve dans le même ordre : G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, op. cit., p. 212 ; 215 ; 217 (pour les deux dernières).

connaissances de Camus sont les plus restreintes. D'autres publications ont pu introduire Camus à la philosophie de Heidegger, mais dans une moindre mesure ¹.

Il faut néanmoins faire une place à part aux critiques littéraires de Sartre parues à la NRF et dans *Europe* à partir de 1938. Non seulement c'est par elles, à cette date, que Sartre se fait l'introducteur de Heidegger en France, mais ce sont elles aussi qui incitent Camus à utiliser dans la littérature des motifs heideggeriens qu'il ne peut philosophiquement accepter, reprenant ainsi l'attitude déjà évoquée à propos de Nietzsche. Aussi apprend-on que Dos Passos oblige le lecteur à adopter le point de vue du « On », de « l'ignoble conscience de "tout le monde" ² », que Denis de Rougemont ignore que l'homme est transcendant et qu'il « ne saurait exister qu'en *se* transcendant, c'est-à-dire en se jetant hors de soi au milieu du monde ³ », que l'on peut admirer l'art, mais non la métaphysique de Faulkner, car celui-ci utilise un temps tronqué, sans avenir, or, la conscience « se "temporalise" » et « se jette en avant d'elle-même dans le futur », c'est pourquoi « on ne peut comprendre ce qu'elle est que par ce qu'elle sera, elle se détermine dans son être actuel par ses propres possibilités : c'est ce que Heidegger appelle "la force silencieuse du possible" » ⁴.

Philosophiquement, l'influence de Heidegger est faible. Camus en retient essentiellement le refus, contre Husserl et contre Scheler, de faire de la phénoménologie une description des essences, ce qui va de pair, pour lui, avec une conception de l'homme comme être entièrement temporel, c'est-à-dire entièrement mortel. Il est difficile, à première vue, d'aller plus loin, car il y a trois principes que Camus oppose, plus ou moins directement, à la philosophie de Heidegger : sur la mort, sur le temps, sur l'histoire.

¹ Sans aucun doute le compte-rendu de Jean Grenier sur *Qu'est-ce que la métaphysique* publié dans la NRF en 1938, très certainement aussi l'ouvrage de Berdiaeff qui présente succinctement les concepts heideggeriens (N. BERDIAEFF, *5 méditations sur l'existence...*, *op. cit.*, p. 21- 22 ; 56-57.), et, peut-être, l'article de Benjamin Fondane, soit dans la version enthousiaste de 1932 publiée dans les *Cahiers du Sud*, soit dans la version remaniée et critique publiée dans son ouvrage de 1936, *La Conscience malheureuse*. L'ouvrage comporte d'ailleurs un article sur Husserl, « Edmund Husserl et l'œuf de Colomb du réel (de la philosophie phénoménologique allemande) », publié dès 1929 dans la revue *Europe* (aussi lue par Camus, mais sans doute pas encore à cette date). Néanmoins, Benjamin Fondane est si proche de la critique de Chestov dont il est le disciple qu'il n'a de toute manière pas pu jouer de véritable rôle dans la réception de Husserl, si ce n'est d'élargir et de prolonger l'écho de la polémique entre Chestov et Hering. Pour être complet, on peut mentionner également les critiques venues des penseurs marxistes : celle de Lefebvre et Guterman en 1936 (*La Conscience mystifiée*) et celle de Politzer en 1939 (« La philosophie et les mythes », *La Pensée*, 1), mais il s'agit de textes polémiques qui en apprennent très peu sur Heidegger.

² « À propos de John Dos Passos et de *1919* » (*NRF*, 299, août 1938), Jean-Paul SARTRE, *Critiques littéraires*, Paris, Gallimard, coll.« Folio essais », 1993, p. 21.

³ « Denis de Rougemont : *L'Amour et l'Occident* » (*Europe*, 198, juin 1939), *Ibid.*, p. 63.

⁴ « À propos de *Le Bruit et la fureur* : la temporalité chez Faulkner » (*NRF*, 309, juin 1939), *Ibid.*, p. 73.

La mort est méprisable. Heidegger donne dès le départ une place trop importante à la mort et la notion d'« être-pour-la-mort » est caractéristique d'un double geste intellectuel, que Camus, anticipant les critiques de Sartre et de Levinas, dénonce. D'une part, tout l'absurde est réduit à l'expérience monolithique de « ma » mort, et l'on évacue aussi bien la « divine équivalence » des choses que l'inhumain qui surgit de l'homme même. D'autre part, une fois établi que l'absurde, c'est la mort, il n'y a plus qu'à en tirer les conséquences : les autres caractères de l'existence recevront de la mort et d'elle seule leur signification. Ainsi, la liberté sera liberté pour la mort, l'angoisse sera angoisse devant la mort, la solitude sera solitude de « ma » mort, et ainsi de suite. Ce que Camus ne peut accepter, c'est, au fond, un concept monolithique de destin, entièrement rabattu sur la mortalité. Ce n'est évidemment pas ce concept de destin qui permet à Camus de donner un sens satisfaisant à sa conclusion : « Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris ¹ ». Si le destin est surmontable, c'est à la condition d'y percevoir une équivocité fondamentale : celle qui adjoint à l'histoire d'une mort l'incarnation dans une nature. Si la mort peut qualifier l'existence par l'inutilité, la nature, quant à elle, permet de quantifier l'expérience, de multiplier les visages par lesquels se donne un monde qui, en même temps, me nie et me sourit. C'est encore une fois Don Juan qui permet à Camus de s'opposer, non plus à Kierkegaard, mais à Heidegger :

Je vois Don Juan dans une cellule de ces monastères espagnols perdus sur une colline. Et s'il regarde quelque chose, ce ne sont pas les fantômes des amours enfuies, mais, peut être, par une meurtrière brûlante, quelque plaine silencieuse d'Espagne, terre magnifique et sans âme où il se reconnaît. Oui, c'est sur cette image mélancolique et rayonnante qu'il faut s'arrêter. La fin dernière, attendue mais jamais souhaitée, la fin dernière est méprisable. ²

Don Juan n'est pas un insouciant, un homme banal qui vit dans l'oubli de la mort, « il s'agit pour lui de voir clair ³ », et ce qu'il voit, c'est sa fin, c'est la mort qui l'attend. Mais s'il voit la fin, il voit aussi le milieu de l'existence, son incarnation : et ce milieu est celui des « joies sans lendemain », où jouissance et ascèse sont « les deux visages d'un même dénuement » ⁴. Le refus de « l'être-pour-la-mort » repose donc sur une conception différente du temps, deuxième point de désaccord entre Camus et Heidegger.

Le sens et la consistance du temps ne résident pas dans l'avenir, mais dans le présent.

Les textes de Sartre et de Gurvitch font bien ressortir que Heidegger accorde un primat à l'avenir, et c'est ce primat qui donne son importance à la mort, l'avenir le plus personnel, le

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 303.

² *Ibid.*, p. 272.

³ *Ibid.*, p. 270.

⁴ *Ibid.*, p. 272.

plus authentique. C'est là un primat que Camus va refuser, philosophiquement, en retournant l'argumentation de Sartre dans son article sur Faulkner. Pour Camus, ce n'est pas Heidegger qui a raison contre Faulkner, mais l'inverse. Ce dernier nous révèle, par des moyens littéraires, l'illusion qu'il y a à donner à l'avenir une quelconque préséance. Pas plus que le futur n'est le temps du roman, l'avenir n'est celui de l'existence authentique : tous deux se nourrissent du présent et de lui seul. La revalorisation du présent en littérature et en philosophie se situe à l'intersection de deux lignes argumentatives, l'une phénoménologique, l'autre éthique. On l'a vu, l'intuition initiale de Camus est celle du resserrement, et ce n'est pas un hasard s'il imagine que Don Juan finit par se retirer dans un monastère. On a vu qu'il s'agissait pour lui de voir clair, mais chez Camus, cela a un sens précis, un sens qui découle de la deuxième formulation de l'absurde dans l'essai, défini comme « passion essentielle de l'homme déchiré entre son appel vers l'unité et la vision claire qu'il peut avoir des murs qui l'enserrent ¹ ». On trouve dans le texte des *Carnets* deux obstacles à cette vision claire : la fuite du regard d'objets en objets, la dissimulation du regard sous le masque des objets regardés. *Le Mythe de Sisyphe* se consacre exclusivement à un troisième obstacle : la fuite du regard vers l'avenir, vers ce que Camus appelle les lendemains. C'est cette fuite qui déclenche aussi bien l'espoir en un au-delà que le désespoir envers l'ici-bas, désespoir que finalement, Camus semble attribuer à Heidegger : « Il se tient dans ce monde absurde, il en accuse le caractère périssable. Il cherche sa voie au milieu des décombres ² ». Or, pour Camus, espoir et désespoir sont porteurs de la même contradiction : d'une part, ils n'ont de sens que par rapport à la vision des murs absurdes, d'autre part, ils sautent au-dessus de ces murs pour donner à l'existence le sens d'une rédemption ou d'une perte irrémédiable – quand le véritable problème consiste à trouver dans le présent emmuré les chemins de la liberté et les moyens du bonheur. L'argumentation phénoménologique est donc intriquée à une argumentation éthique, qui donne raison à l'anthropologie de Pascal pour mieux donner tort à son apologétique, tout comme à l'anti-rédemption heideggerienne. Camus, comme Pascal, pense que l'homme ne peut être ni libre ni heureux tant qu'il n'est pas capable de s'en tenir au moment présent : la fuite du regard, c'est, aussi, le divertissement. Apprendre à se délier du temps, c'est apprendre à être libre ³ et à être heureux ⁴. Pour Pascal, se délier du temps, c'est se soucier de l'éternité,

¹ *Ibid.*, p. 234.

² *Ibid.*, p. 236.

³ « L'absurde m'éclaire sur ce point : il n'y a pas de lendemain. Voici désormais la raison de ma liberté profonde [...] se sentir désormais assez étranger à sa propre vie pour l'accroître et la parcourir sans la myopie de l'amant, il y a là le principe d'une libération. » *Ibid.*, p. 259-260.

⁴ « Il y a ainsi un bonheur métaphysique à soutenir l'absurdité du monde. [...] La joie absurde par excellence, c'est la création. » *Ibid.*, p. 283.

pour Heidegger, il faut se délier du temps de la préoccupation quotidienne pour se lier au temps primordial ; seuls les romanciers américains semblent s'être souciés de montrer des personnages décidés à s'en tenir au présent. C'est pourtant ce que devrait enseigner, selon Camus, une phénoménologie, si elle est bien comme l'affirme Gurvitch « l'ontologie descriptive de l'existence ¹ ». C'est ce qu'enseigne la révolte, elle qui est « cette présence constante de l'homme à lui-même » : « Elle n'est pas aspiration, elle est sans espoir. » ² Vivre sans lendemains, « vivre sans appel ³ », ce n'est ni cueillir les instants ni se résigner au destin, c'est se révolter, c'est-à-dire trouver la force de se retourner, malgré l'avenir et malgré la mort, sur le présent.

Se temporaliser, pour l'homme, ne peut se réduire à s'historialiser. Pour Heidegger, rien ne peut être sauvé de l'existence individuelle, et c'est en ce sens qu'on peut parler d'anti-rédemption. Mais il y a l'histoire, et c'est encore une fois par la mort que l'histoire acquiert sa consistance et sa signification ⁴. Avec l'histoire se joue le sens et le destin de l'homme, qui devient lui-même, pour les générations futures, l'indication de leur dette et des possibilités qu'elles ont à reprendre. C'est dans l'histoire et seulement en elle que se joue tout ce qu'il peut y avoir de sensé en l'homme : même les possibilités abandonnées, manquées ou dévoyées y conservent un sens en tant que dette pour d'autres, toujours susceptibles de les reprendre. En fin de compte, à une existence humaine absurde de part en part dans son individualité, qu'elle soit authentique ou inauthentique, Heidegger adjoint une existence historique où se réfugie tout le sens que l'on peut attribuer aux réalisations humaines. Les empires et les guerres, les poèmes et les philosophies n'ont eux-mêmes de sens qu'en tant qu'ils prennent place dans une histoire de l'être. C'est là un dispositif qui ne peut satisfaire Camus. D'une part, l'homme, parce qu'il est porteur d'une nature, ne peut se réduire à sa part historique. D'autre part, l'histoire ne délivre en rien de l'absurde : ses quatre caractères (temporalité, étrangeté, inhumanité, mortalité), loin de s'y résorber, y sont au contraire exacerbés et c'est dans l'histoire que la mort acquiert son « côté mathématique ⁵ », son tragique véritable. Ce motif de l'absurdité de l'histoire, si prégnant dans *L'Homme révolté*, est un acquis précoce de la philosophie camusienne, et même s'il demeure à l'arrière-plan, il est

¹ *Ibid.*, p. 208.

² *Ibid.*, p. 256.

³ *Ibid.*, p. 255.

⁴ C'est ce qui ressort de la présentation de « la théorie du temps » de Heidegger par Gurvitch : « L'histoire est un secteur de l'être même et ce secteur est identique à l'existence humaine. L'homme est un être historique précisément en tant que limité et voué à la mort. "L'être pour la mort, c'est-à-dire le caractère fini de la temporalité, est le fondement véritable du caractère historique de l'existence humaine (Dasein)" », G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, op. cit., p. 222-223.

⁵ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 229.

bien présent dans *Le Mythe de Sisyphe* avec le personnage du conquérant. Aussi ce dernier déclare-t-il : « Les conquérants savent que l'action est en elle-même inutile. Il n'y a qu'une action utile, celle qui referait l'homme et la terre. Je ne referai jamais les hommes. ¹ » Que l'histoire soit, dans sa nature et dans ses caractères, porteuse de la même absurdité, mais à un degré encore supérieur, que l'existence individuelle, c'est là un point qu'il faut souligner, car c'est lui qui explique à la fois le refus par Camus d'être rangé parmi les philosophes existentialistes, et les ruptures ultérieures avec Merleau-Ponty puis avec Sartre. On est tout de même en droit, au regard de ce qui précède, de se demander pourquoi, dès l'origine, Camus a tant insisté pour s'en différencier. Certes, les philosophies existentielles mentionnées dans *Le Mythe de Sisyphe* le sont pour être critiquées. Mais Camus retire un fonds conceptuel considérable de Kierkegaard, de Chestov, et dans une moindre mesure, de Jaspers et de Heidegger. Bien sûr, il conserve l'idée de nature humaine, refuse l'idée d'une liberté qui créerait de toute pièce ses valeurs, prend l'incarnation pour point de départ de son analyse de la condition humaine et ne voit pas dans le conflit le sens premier de notre présence à autrui. Mais si ces positions le différencient de Sartre, aucune ne justifie de l'exclure d'emblée du champ existentialiste : Camus partage en effet les trois premières avec Ricœur et les deux dernières avec Merleau-Ponty. Ce qui dissuade Camus de proposer un existentialisme athée, c'est l'histoire et l'absurdité qu'il y décèle. J'ai déjà cité l'interview de 1945 où Camus déclare ne pas être philosophe. La suite de son intervention en révèle clairement la raison. Puisque Camus refuse le titre de philosophe, la question de l'existentialisme ne se pose plus :

L'existentialisme a deux formes : l'une avec Kierkegaard et Jaspers débouche dans la divinité par la critique de la raison, l'autre, que j'appellerai l'existentialisme athée, avec Husserl, Heidegger et bientôt Sartre, se termine aussi par une divinisation, mais qui est simplement celle de l'histoire, considérée comme le seul absolu. On ne croit plus en Dieu, mais on croit à l'histoire. [...] Je m'interroge et cela m'ennuierait beaucoup que l'on me force à choisir absolument entre saint Augustin et Hegel. ²

Curieux refus de la philosophie motivé par... le refus de choisir entre Augustin et Hegel. Or, ce texte permet de remédier à une lacune du *Mythe de Sisyphe* qu'il serait bien difficile de combler sans y faire appel. Heidegger est le premier des cinq philosophes cités dans le chapitre « Les murs absurdes », mais il est curieusement absent du chapitre « Le suicide philosophique ». On a vu que Camus reproche à Kierkegaard, à Chestov et à Jaspers de sauter par-dessus la condition humaine pour s'en remettre à la divinité, et à Husserl de s'en remettre à une raison éternelle, avatar séculier de la divinité. Tel quel, le chapitre laissait supposer que

¹ *Ibid.*, p. 279.

² « Interview pour *Servir* » (décembre 1945), A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 659.

Camus n'avait finalement rien à reprocher à Heidegger, du moins pour ce qui est de la fidélité à l'absurde et à la condition humaine. On voit désormais qu'il en est tout autrement : on peut dire que Heidegger effectue lui aussi le saut, mais dans une autre direction, vers l'histoire conçue comme une source absolue de sens, comme l'est le Dieu qui juge et qui rédime. Mais pour être développée, une telle idée aurait dû être étayée par une confrontation avec Hegel et Marx, qui, à cette date, commence tout juste à s'esquisser, et ne prendra vraiment forme que dans *L'Homme révolté* ; tandis que la réflexion sur Kierkegaard, Chestov et Jaspers est entreprise au moins depuis 1937.

Faut-il en conclure que Camus rejette en bloc la philosophie de Heidegger ? Ce serait le cas s'il n'y avait dans *Le Mythe de Sisyphe* deux aspects, marginaux dans l'essai, mais récurrents dans les récits : les tromperies de l'existence quotidienne et le sérieux de la mort. S'il faut reporter l'étude du premier aspect à la deuxième partie, le second aspect doit être examiné ici, ne serait-ce que pour nuancer ce qui vient d'être dit de la position de principe défendue par Camus, *la mort est méprisable*.

Ce principe ne doit pas être confondu avec l'idée que la mort pourrait être, en quelque sens qu'on la prenne, anecdotique, dénuée d'importance. Au contraire, il doit être concilié avec l'idée, précoce et constamment réaffirmée, que seule la mort confère aux problèmes philosophiques et aux œuvres littéraires leur sérieux et leur importance. À vrai dire, si l'œuvre philosophique est placée sous le double questionnement du suicide (*Le Mythe de Sisyphe*) et du meurtre (*L'Homme révolté*), l'œuvre narrative l'est tout autant (avant même *L'Étranger* et *La Peste*, le premier récit de Camus s'intitule *La Mort heureuse*), à l'instar de l'œuvre dramatique. À propos de la première création théâtrale dont on a conservé le texte, *Révolte dans les Asturies*, Camus écrit ainsi : « il suffit d'ailleurs que cette action conduise à la mort, comme c'est le cas ici, pour qu'elle touche à une certaine forme de grandeur qui est particulière aux hommes : l'absurdité¹ ». Mais si Camus donne une large place à la mort, ce n'est pas comme chez Heidegger pour opposer un existential à l'événement empirique du trépas. Dans l'œuvre camusienne, littéraire comme philosophique, trois niveaux de sens sont constamment imbriqués, au point que la mort y a, la plupart du temps, une signification à la fois empirique, anthropologique, et cosmologique. Empirique d'abord, car il s'agit bien dans l'œuvre philosophique du suicide et du meurtre effectifs, de même que l'œuvre littéraire rapporte un grand nombre de morts effectives. Ce niveau de sens, en lui-même peu original,

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 3.

est tout de même l'occasion pour Camus de poser la question de la représentation de la mort¹ et la question de la logique jusqu'à la mort². Anthropologique, ensuite, à un double titre. D'une part, la mort définit la condition humaine : c'est l'un des ressorts de l'opposition entre l'homme et le monde³. D'autre part, la mort est l'objet de ce qu'on pourrait appeler une lucidité première, au sens où il n'y a pas de lucidité sans, au préalable, une vision claire et distincte de la condition mortelle de l'homme. Camus donne explicitement à son œuvre littéraire le but de « créer des morts conscientes », c'est-à-dire « diminuer la distance qui nous sépare du monde, et entrer sans joie dans l'accomplissement, conscient des images exaltantes d'un monde à jamais perdu »⁴. Ce monde perdu, comme nous le verrons dans la deuxième partie, est celui des décors qui dissimulent la mort. Cette lucidité conduit ainsi au dernier niveau de sens de la mort : sa signification cosmologique. La mort n'est pas quelque chose de purement humain, elle est inscrite dans l'ordre du monde, c'est même son « hostilité primitive »⁵. Immédiatement, intuitivement, le monde témoigne qu'il a eu une existence d'avant l'homme, que toute humanité est grevée d'une contingence radicale, que la mort est l'épreuve concrète et individuelle de cette contingence spécifique :

Le monde est beau et hors de lui, point de salut. La grande vérité que patiemment il m'enseignait, c'est que l'esprit n'est rien, ni le cœur même. Et que la pierre chauffée par le soleil, ou le cyprès que le ciel découvert agrandit, limitent le seul univers où « avoir raison » prend un sens : la nature sans hommes. Et ce monde m'annihile. Il me porte jusqu'au bout. Il me nie sans colère.⁶

¹ La mort d'autrui est-elle plus facilement représentable que la mort de soi-même ? Avant *Les Justes* et *La Peste*, les récits et les pièces de Camus laissent clairement envisager une réponse négative, tant la mort des protagonistes est traitée par le moyen de l'ellipse. C'est l'un des aspects les plus originaux de l'écriture du cycle de l'absurde, qui se situe ainsi sous le double patronage du théâtre classique (où la mort n'est omniprésente qu'à la condition qu'on ne meure pas sur scène), et des romans de Malraux. Si ces derniers ne recourent pas du tout au moyen de l'ellipse, ils donnent à Camus l'idée du but à atteindre dans le traitement littéraire de la mort : confronter le plus brutalement possible le cheminement qui y conduit (la séduction de la mort) et la situation qui en découle (la fin d'un monde).

² « L'absurde commande-t-il la mort, il faut donner à ce problème le pas sur les autres, en dehors de toutes les méthodes de pensée et des jeux de l'esprit désintéressé » *Le Mythe de Sisyphe* A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 225.

³ « Entre oui et non » décrit ainsi la scène d'un café où le patron se tient seul dans un coin :

J'entends l'Arabe respirer très fort et ses yeux brillent dans la pénombre. Au loin, est-ce le bruit de la mer ? le monde soupire vers moi dans un rythme long et m'apporte l'indifférence et la tranquillité de ce qui ne meurt pas. De grands reflets rouges font ondoyer les lions sur les murs. L'air devient frais. Une sirène sur la mer. Les phares commencent à tourner : une lumière verte, une rouge, une blanche. Et toujours ce grand soupir du monde. (*L'Envers et l'Endroit, Ibid.*, p. 48.)

Ce texte montre tout particulièrement que la condition mortelle est envisagée dans une perspective radicalement matérialiste. Le face à face de l'homme et du monde ne correspond en rien à une lutte de l'esprit contre la matière, de l'infini contre le fini. La superposition des deux souffles (la respiration du personnage, le soupir du monde) nous situe à un niveau strictement physique, matière contre matière.

⁴ Noces, *Le vent à Djémila, Ibid.*, p. 115. L'expression « La mort consciente » sert aussi de titre à la seconde partie de *La Mort heureuse*.

⁵ *Le Mythe de Sisyphe Ibid.*, p. 228.

⁶ Noces, *Le désert Ibid.*, p. 135-136.

Dans la relation absurde entre l'homme et le monde, il est entendu que le monde est privé de sens, décevant constamment l'attente humaine. Le sens cosmologique de la mort vient tempérer, ou du moins, préciser, cette absence radicale de sens. On pourrait aller jusqu'à dire que la mort, avec sa signification cosmologique, est le seul sens inscrit dans le monde, mais que ce sens est unique parce qu'il est exclusif. L'annihilation, ainsi conçue comme épreuve d'un monde absurde et comme sens cosmologique de la mort, ne devient pas pour autant une catégorie monolithique, qui enfermerait le sens d'être du monde et de l'expérience dans une philosophie univoque. Au contraire, elle ouvre une pluralité d'expériences qui peuvent se regrouper autour des différents modes de présence au monde. Les figures de l'homme absurde doivent ainsi être envisagées comme la description de ces modes de présence. Encore faut-il, avant d'en rendre compte, préciser les termes dans lesquels Camus élabore ce problème, philosophique et phénoménologique, de la présence au monde.

§3 – La problématique

Il ne faut pas se fier au commencement *ex abrupto* du *Mythe de Sisyphe* : « Il n'y a qu'un seul problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide ¹ ». Non pas qu'il faille atténuer le « sérieux » de la question : on vient de voir à quel point la mort avait une place prépondérante dans la pensée de Camus. Mais il faut rappeler que l'essai publié en 1943 a été rédigé en 1939-1940, dans la foulée de cet autre essai, les *Noces*, publié en 1939 et rédigé en 1936-1937. On ne peut s'en tenir, pour comprendre le problème d'ensemble de la philosophie de Camus dans sa première période, à une notion d'absurde entièrement dépendante du divorce et du conflit entre l'homme et le monde. En réalité, si l'on veut articuler les deux essais, on est bien obligé, d'une part, de recourir à une conception beaucoup plus dialectique de l'absurde, d'autre part, d'inclure le problème du suicide dans une problématique plus large, celle de la présence au monde. C'est là l'ultime étape nécessaire pour situer aussi exhaustivement que possible *Le Mythe de Sisyphe*.

Ce que Camus développe dans l'essai de 1943, c'est une conception dramatique de l'existence, « jeu inhumain où l'absurde, l'espoir et la mort échangent leurs répliques ² ». Mais ce drame n'a pas lieu à partir de rien : il présuppose un donné, l'union du monde et de l'homme qui habite un monde. Cette union est une donnée qui n'est ni immédiate, ni évidente. Elle n'apparaît que dans certaines expériences privilégiées : ce sont les « noces ». Et l'union

¹ *Le Mythe de Sisyphe*, *Ibid.*, p. 221.

² *Ibid.*, p. 226.

qui s'y dévoile n'a rien de tranquille ni de pérenne, puisque, *dans un second temps*, cette union peut toujours être brisée, conduire à un divorce qui aura lui aussi ses expériences privilégiées : celles où surgit le sentiment de l'absurde, « ce singulier état d'âme où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue, où le cœur cherche en vain le maillon qui la renoue ¹ ». Qu'en est-il, déjà, des noces ?

Prenons l'exemple du plongeon ² décrit dans « Noces à Tipasa » :

Entré dans l'eau, c'est le saisissement, la montée d'une glu froide et opaque, puis le plongeon dans le bourdonnement des oreilles, le nez coulant et la bouche amère – la nage, les bras vernis d'eau sortis de la mer pour se dorer dans le soleil et rabattus dans une torsion de tous les muscles ; la course de l'eau sur mon corps, cette possession tumultueuse de l'onde par mes jambes – et l'absence d'horizon. Sur le rivage, c'est la chute dans le sable, abandonné au monde, rentré dans ma pesanteur de chair et d'os, abruti de soleil, avec, de loin en loin, un regard pour mes bras où les plaques de peau sèche découvrent, avec le glissement de l'eau, le duvet blond et la poussière de sel. ³

Cet extrait concentre la plupart des procédés utilisés par Camus dans les descriptions successives des quatre essais qui composent les *Noces*, tout en précisant le statut accordé à l'expérience sensible. D'abord formé comme Sartre par le manuel de Cuvillier, Camus sait que cette expérience peut être abordée, classiquement, de deux points de vue opposés. D'une part, et c'est l'option réaliste, on peut l'envisager comme le résultat de l'action d'un objet extérieur sur l'organisme et ses fonctions sensorielles. D'autre part, et c'est l'option idéaliste, on peut envisager cette même expérience comme le résultat de l'action constitutive du sujet qui déploie sur le chaos sensoriel les catégories et les schèmes qui lui permettent de s'orienter. Et comme Sartre, mais d'une tout autre manière, Camus refuse de choisir entre ces deux options, mais reformule l'une et l'autre, jusqu'à les rendre compatibles. L'expérience sensible est alors le résultat d'un double mouvement, du monde vers le corps, d'une part, du corps vers le monde, d'autre part.

Le primat revient au mouvement du monde vers le corps, mouvement de « saisissement », par lequel un monde matériel s'empare d'une entité tout aussi matérielle, mais sensible. Ce qui frappe d'emblée, dans le traitement camusien, c'est à quel point l'expérience sensible déjoue tout ce qui pourrait conduire à une perception pleine et objective, à une mise en ordre des sensations. Il y a une démesure du monde, un excès sensoriel, qui

¹ *Ibid.*, p. 227.

² L'immersion et la nage sont des motifs récurrents des récits ultérieurs, auxquels Camus se plaît à donner un rôle décisif dans la narration, qu'il s'agisse de Mersault dans *La Mort heureuse* (*Ibid.*, p. 1189- 1190.), de Meursault, Masson et Marie dans *L'Étranger* (*Ibid.*, p. 170.), de Rieux et Tarrou dans *La Peste* (A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, *op. cit.*, p. 212-213.).

³ *Noces*, A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. 107.

déjoue par avance ce qui serait de l'ordre de l'objectivation. Dans l'expérience du « saisissement », le monde s'imprime dans un corps-psychè, qui n'est lui-même rien d'autre que l'image polymorphe du monde.

Symétriquement, à ce mouvement du monde répond un mouvement du corps vers le monde, mouvement de « possession », par lequel le corps imprime sa marque dans une matière élémentale. Tout se passe comme si le corps réalisait de lui-même une tentative d'accord, de mise en harmonie avec un monde qui prend d'abord les traits d'une grandeur insoutenable. C'est, d'après les différentes scènes des *Noces*, le défi des gestes quotidiens, qui s'accomplit virtuellement dans une promenade, un plongeon ou toute autre exploration du monde. Mais ce défi est condamné à l'échec par un défaut radical de proximité : tout en étant de part en part *dans* le monde, le corps est maintenu à distance du monde, il est, véritablement, *au* monde. Camus ne prévenait-il pas : « Ici même, je sais que jamais je ne m'approcherai assez du monde ¹ » ?

Possession paradoxale, s'il en est, d'autant qu'elle a tout d'un don, à la fois offrande et office. Dans le plongeon, le corps ne réalise pas seulement son union avec le monde : il s'offre en symbole des noces multiples et répétées entre la terre et la mer. « Il me faut être nu pour plonger dans la mer, encore tout parfumé des essences de la terre, laver celle-ci dans celle-là, et nouer sur ma peau l'étreinte pour laquelle soupirent lèvres à lèvres depuis si longtemps la terre et la mer ² ». À l'opposé du défi triomphal et héroïque, l'expérience sensible s'achève par une radicale dépossession de soi, où le corps se fait vide intérieur pour qu'enfin le monde y rayonne.

Le vent me façonnait à l'image de l'ardente nudité qui m'entourait. Et sa fugitive étreinte me donnait, pierre parmi les pierres, la solitude d'une colonne ou d'un olivier dans le ciel d'été.

Ce bain violent de soleil et de vent épuisait toutes mes forces de vie. À peine en moi ce battement d'ailes qui affleure, cette vie qui se plaint, cette faible révolte de l'esprit. Bientôt, répandu aux quatre coins du monde, oublié de moi-même, je suis ce vent et dans le vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde.

Oui, je suis présent. Et ce qui me frappe à ce moment, c'est que je ne peux aller plus loin. Comme un homme emprisonné à perpétuité – et tout lui est présent. [...] Et je suivais tout le long de ce pays quelque chose qui n'était pas à moi, mais de lui, comme un goût de la mort qui nous était commun. ³

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Noces*, *Le vent à Djémila Ibid.*, p. 112-113.

Dans « Les noces à Tipasa » comme ici, dans « Le vent à Djémila », l'expérience sensible n'a rien d'une union harmonieuse entre le corps et le monde. Ce qui ressort, c'est bien plutôt la discordance ontologique entre les deux, entre un monde qui n'a d'humain que son « goût de la mort » et un corps qui n'est pleinement sensible qu'à se vider de toute vie intérieure et propre. Aussi n'est-ce pas à la perception mais à l'action que conduit l'expérience sensible : action par laquelle la distance entre le monde et le corps pourra seule se réduire. Mais cette action sera grevée d'une incertitude fondamentale : loin de poursuivre l'approximation du monde, ne va-t-elle pas s'en détourner radicalement ? Le suicide, le meurtre intéressent Camus en tant que ces actions témoignent de la tentation d'accroître et de faire passer à l'absolu la distance qui nous maintient à l'écart du monde. L'être au monde, porteur d'une discordance ontologique, est aussi tributaire d'une discordance éthique. En effet, si le monde n'a à nous offrir que notre image de condamné contingent, quelle raison avons-nous de vouloir nous en approcher davantage ? N'est-il pas plus tentant de nous en détourner radicalement ? Pour y répondre, les figures de l'homme absurde viennent présenter les répercussions de l'action sur cette présence au monde, à l'aune de cette discordance, éthique, cette fois, entre l'approche, l'approximation du monde, et l'éloignement, l'évasion hors du monde.

CHAPITRE 2 – LEVINAS ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE : DE LA COMPRÉHENSION DE L'ÊTRE À L'ENTENTE D'AUTRUI

Section 1 – Levinas, initiateur décisif d'un transfert culturel

Levinas n'est pas le premier philosophe à introduire en France les idées de Husserl, ni même de Heidegger ; il n'est pas non plus le premier à percevoir dans la phénoménologie, malgré les différences de méthode entre Husserl, Scheler et Heidegger, l'unité et l'originalité d'un courant philosophique (il est, comme on l'a vu au sujet de Camus, légèrement précédé en cela par les études de Gurvitch, publiées dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* et dans la *Revue philosophique* entre 1928 et 1930 et réunies dans *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* en 1930). Le caractère décisif des premiers textes de Levinas tient au fait qu'il a en quelque sorte évincé Scheler, et concentré sur Husserl et Heidegger le cœur de la méthode et du projet phénoménologiques. Et l'unité ainsi construite se répercute sur chacun des deux corpus : à propos de Husserl, Levinas pose d'emblée la question des différents sens d'être qui se font jour au cours de la réduction phénoménologique, à propos de Heidegger, Levinas utilise le décentrement pour poser à nouveau la question de la genèse du sujet. L'introduction de la phénoménologie par Levinas prend donc la forme d'un va-et-vient entre Husserl et Heidegger, d'une hybridation qui trouve dans la notion d'existence son ancrage et sa cohérence.

Deux dates peuvent être retenues pour situer ce transfert opéré par Levinas : 1930, année de publication de sa *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, et 1931, année de publication de la traduction, réalisée avec Gabrielle Peiffer, des *Méditations cartésiennes* de Husserl. Ces deux dates sont significatives dans la mesure où, à partir d'elles, les philosophes ont la possibilité de s'approprier, en français, les idées et les démarches de la phénoménologie husserlienne. Ces deux dates, qui correspondent au premier ouvrage monographique et à la première traduction consacrés à Husserl, en disent à la fois beaucoup et peu. Elles indiquent déjà l'orientation vers une lecture très cartésienne de l'ensemble de l'œuvre de Husserl, là où il s'agissait pour Husserl de susciter l'intérêt du public venu assister à ses conférences de février 1929, conférences dont sont issues les *Méditations*. Mais ce que ne disent pas ces deux dates, c'est l'importance considérable qu'a eu pour Levinas la lecture précoce d'*Être et Temps* de Heidegger, et auquel il consacre un article dès 1932, « Martin Heidegger et l'ontologie ».

§1 – La découverte de la phénoménologie par Levinas

Si les deux textes de 1930 et de 1931 font corps, c'est qu'ils constituent tous deux l'aboutissement des années d'études de Levinas à l'université de Strasbourg. Ils témoignent ainsi d'une vue précise et actuelle des travaux phénoménologiques en cours en Allemagne, mais aussi d'une connaissance exhaustive de la première réception de la phénoménologie en France. Quatre facteurs expliquent ce degré de connaissance : les lectures directes, les lectures indirectes, le séjour en Allemagne, le suivi de la controverse entre Héring et Chestov.

Les lectures directes, telles que mentionnées dans *Théorie de l'intuition*, se répartissent en quatre ensembles : on y trouve les tout premiers textes de Husserl (*Philosophie der Arithmetik* et *Psychologische Studien zur Elementaren Logik*), les textes centraux (les *Recherches logiques*, les *Idées directrices*, ainsi que l'article de 1911, « La philosophie comme science rigoureuse »), mais aussi les textes les plus récents (les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* et *Logique formelle et logique transcendantale*). Enfin, Levinas fait déjà référence à *Être et Temps* de Heidegger, dont il reconnaît déjà l'influence sur sa propre lecture de Husserl. En effet, c'est Jean Héring lui-même qui lui a fait lire l'ouvrage dès sa parution dans le huitième tome du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, la revue dirigée par Husserl, en 1927.

Les lectures indirectes reprennent les deux écrits pédagogiques de Groethuysen, *Introduction à la philosophie allemande depuis Nietzsche*, et de Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*. À cela s'ajoute l'enseignement de Maurice Pradines à l'université de Strasbourg, qui a donné lieu au premier tome de la *Philosophie de la sensation* publié en 1928. Levinas met au crédit de son professeur le fait de ne pas réduire la phénoménologie à un logicisme, et de percevoir le rôle central de la notion d'intentionnalité.

Le séjour à Fribourg-en-Brisgau, en 1928-1929, a permis à Levinas d'approfondir ses connaissances. Il a ainsi pu assister aux derniers cours et conférences de Husserl au moment où ce dernier prenait sa retraite, et Levinas a ainsi pu assister aux dernières recherches sur la psychologie phénoménologique et la constitution de l'intersubjectivité, ainsi qu'à la préparation des conférences de Paris. Il assiste surtout aux premiers cours donnés par Heidegger dans la même université, où il prend la succession de Husserl. Enfin, en mars-avril 1929, Levinas obtient une bourse pour assister à la conférence de Davos : la controverse entre Cassirer et Heidegger représente sans doute l'une des motivations initiales de sa propre recherche d'un nouvel humanisme.

L'influence décisive reste néanmoins la présence à Strasbourg de Jean Héring, lui-même ancien élève de Husserl : c'est lui qui incite Levinas à lire Husserl et Heidegger, et c'est lui qui confie à Levinas la traduction des *Méditations cartésiennes*. Son ouvrage, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, publié en 1926, constitue probablement une source d'inspiration durable pour Levinas, bien qu'il ne soit plus cité après *Théorie de l'intuition*. La présentation de la phénoménologie y reste relativement sommaire, et, nécessairement, centrée sur Husserl et sur Scheler. La phénoménologie est définie comme une étude intuitive portant sur les essences et les lois eidétiques découlant de l'*eidōs* de la conscience, elle admet un sens restreint (quand elle ne porte que sur le cogito et son objet réduit au phénomène) et un sens large (quand elle déborde la philosophie pour désigner toute méthode intuitionniste).

Comme le souligne Levinas, son propos n'est pas alors d'exposer le projet phénoménologique pour lui-même, mais d'en faire un usage bien précis. Héring entend en effet recourir à la phénoménologie pour dépasser l'antinomie à l'œuvre dans la psychologie religieuse : ou bien l'expérience de Dieu est une expérience de soi, se référant à un dieu intérieur, qui n'est qu'un aspect du moi intérieur, ou bien l'on maintient l'existence d'un dieu personnel et distinct de soi, mais dont on ne peut faire aucune expérience. Pour Héring, cette antinomie est analogue à celle que Husserl affrontait dans ses premiers textes¹ : ou bien les mathématiques et la logique dérivent de l'expérience, et ils perdent leur caractère universel pour ne plus représenter que des régularités psychologiques, ou bien on maintient leur rationalité *a priori*, mais sans pouvoir en donner un fondement. La seule issue à cette antinomie consiste, selon Héring, à adopter la conception intentionaliste de la conscience, « conscience d'une entité transsubjective *sui generis*, avec laquelle elle entre en rapport² ». Héring entend par « entité transsubjective » une donnée transcendante, ni immanente, ni intérieure : « donnée de quelque entité “en dehors” de nous que les sensations subjectivités ont précisément la mission de “faire apparaître”³ ». Bref, Dieu est un « corrélat intentionnel⁴ » comme un autre, dont on peut décrire l'essence sans présupposer l'existence. Si cette démarche remet en cause les arguments classiquement utilisés, par ailleurs, pour démontrer l'existence de Dieu (et invalide la preuve ontologique), elle conduit Héring à

¹ Cette démarche est annoncée dès le début de son ouvrage : « écoutons – la prudence nous le recommande – les conseils d'un groupe de philosophes qui, s'étant trouvés aux prises avec des difficultés tout à fait analogues dans un autre domaine philosophique, prétendent avoir trouvé une voie praticable pour nous tous » (Jean HÉRING, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, Paris, Alcan, 1926, p. 31).

² *Ibid.*, p. 129.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 130.

identifier chez Scheler un argument de type phénoménologique en faveur de l'existence de Dieu :

Une autre preuve développée par Scheler et par Griindler n'est pas non plus très éloignée de certaines préoccupations de la philosophie de Husserl : c'est celle qui réclame une conscience divine comme auteur de tout ce qui fait la *morphè* proprement dite (« *die Sinngebung* ») des phénomènes qui, loin d'être une *hylè* amorphe, ont un caractère *sensé* permettant l'apparition des objets.¹

Ces éléments présents dans l'ouvrage de Héring appellent trois remarques. D'abord, Héring utilise la phénoménologie dans un cadre qui dépasse largement la seule philosophie transcendantale et, *a fortiori*, la théorie de la connaissance. On peut estimer que Levinas est tributaire de ce premier déplacement, lorsqu'il reprendra, mais dans un tout autre sens, le rapprochement opéré par Héring entre phénoménologie et religion. Ensuite, ce qui motive Levinas à opérer lui-même ce rapprochement, c'est bien l'idée que la phénoménologie est la seule démarche capable de mettre la subjectivité en contact avec une extériorité, et une extériorité suffisamment radicale et consistante pour pouvoir être l'extériorité d'un dieu personnel et créateur. Enfin, l'argument que Héring identifie chez Scheler se retrouve chez Levinas, mais dans une tout autre perspective que celle d'une démonstration de l'existence d'un dieu personnel : il s'inscrira alors dans une généalogie du sens, qui établira l'impossibilité de dériver la richesse des significations à partir du seul face-à-face entre la conscience et ses objets.

Dès lors, Levinas suivra la controverse entre Héring et Chestov sans se rallier aux arguments de ce dernier. Dans « *Memento mori* » (1926) et dans « *Sub specie aeterni* » (1927), Chestov vise d'après Levinas une difficulté réelle de l'œuvre de Husserl, son « intellectualisme », mais la situe mal. Chestov entend restaurer le partage traditionnel entre science et sagesse, et s'en prend ainsi surtout à l'article de 1911, « La philosophie comme science rigoureuse ». Son argumentation développe l'idée que l'intuition husserlienne est d'emblée soumise à une raison sans histoire et sans monde, capable de susciter au contact des idées la même évidence qu'au contact des objets, une raison, donc, qui ferait abstraction de la différence entre l'intériorité et l'extériorité. Levinas souligne alors que la critique de Chestov, en s'attaquant à l'intuition des essences et à l'argumentation anti-psychologiste de Husserl, s'attaque à ce qui est le plus solidement établi dans la phénoménologie husserlienne : l'accès à des objets idéaux. Pour Levinas, la critique de Chestov aurait due être étayée sur une récusation du primat de la représentation ; il rejoint ainsi Chestov lorsque ce dernier soutenait

¹ *Ibid.*, p. 134.

que la phénoménologie, si elle s'en tient à l'évidence théorique, manque l'existence qui se donne non dans des représentations mais dans des sentiments. Par ces différents aspects, la critique de Chestov incite probablement Levinas à adopter d'emblée une lecture heideggerienne de Husserl, et de considérer comme acquis les déclinaisons ontologiques de l'intentionnalité comme être-dans-le-monde et comme affectivité.

§2 – Les étapes d'une transmission

La transmission de la phénoménologie par Levinas se déroule en deux séquences, de part et d'autre des années de captivité (1940-1945). Quatre aspects caractérisent la phase de l'avant-guerre : la vulgarisation, la recension, la systématisation, et l'appropriation. Par ces différents aspects, Levinas contribue à rendre la phénoménologie identifiable, et identifiée au duo fondateur de Husserl et de Heidegger.

Le souci de vulgarisation se traduit dans l'un des tous premiers textes de Levinas, l'article « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », paru en 1931 dans la *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* et depuis republié dans *Les Imprévus de l'histoire*. Levinas présente la démarche phénoménologique et la notion d'intentionnalité à travers deux prismes : l'exigence du concret et la recherche d'une redéfinition de ce qui fait l'humanité de l'homme. Levinas dresse ainsi le partage entre l'attitude scientifique, orientée sur l'objet, et situant celui-ci dans un espace géométrique, et l'attitude phénoménologique, orientée sur la vie consciente, et inscrivant les phénomènes dans une situation concrète. Au-delà du sens de sens de la subjectivité, ce qui est en jeu dans la phénoménologie, c'est « l'immédiat, l'individuel, l'humain ¹ », c'est-à-dire ce qu'il y a de « concret ² » dans l'homme, et qui a été méconnu par l'empirisme et par le sensualisme. Et ce concret, c'est l'intentionnalité, qui à la fois désigne la « transcendance par rapport à lui-même » de l'homme, et permet de « déterminer la nature véritable de l'Humain » ³.

Le travail de recension résulte du fait que Levinas devient le référent pour les ouvrages de phénoménologie auprès de plusieurs revues universitaires ou judaïques : la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, la *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, la *Revue des études juives*, et *Paix et droit*. Les recensions régulières qu'il y effectue lui donnent l'occasion de redéfinir la phénoménologie, de situer les nouveaux textes

¹ « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », Emmanuel LEVINAS, *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 84.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *Ibid.*

dans le projet phénoménologique, et de mettre en rapport les concepts de Husserl et de Heidegger. On voit ainsi Levinas se faire l'historien présent de la phénoménologie, comme dans cet article « Phénoménologie » de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*¹ où il expose les trois moments du courant phénoménologique : les premiers travaux de Husserl axés sur la réhabilitation des essences, le tournant des *Ideen* et l'idéalisme transcendantal, la publication d'*Être et Temps* et la redéfinition de la phénoménologie comme éclaircissement du sens de la notion d'être.

Ce travail est contemporain d'un effort de systématisation du projet phénoménologique, que traduisent les articles de 1929, « Sur les *Ideen* » de M. E. Husserl », de 1932, « Martin Heidegger et l'ontologie », et de 1940, « L'œuvre d'Edmond Husserl », tous trois publiés dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. La lecture croisée de Husserl et de Heidegger conduit ainsi Levinas à une lecture cartésienne et husserlienne d'*Être et Temps*. Certes, Levinas prend comme point de départ la différence ontologique (qui lui sert de grille de lecture pour les textes de Husserl), il va même jusqu'à prévenir contre toute lecture de Heidegger qui opérerait un recentrement sur la conscience et sur la subjectivité, et rappelle que « l'homme n'intéresse pas l'ontologie pour lui-même² ». Mais il est clair en même temps que Levinas entend tirer de Heidegger une conception renouvelée de la subjectivité, dont il rechercherait à la fois « le fondement ontologique³ », la forme fondamentale – le souci – et les principales figures, ou moments constitutifs du « drame de l'existence humaine⁴ ». Cette lecture de Heidegger permet de comprendre pourquoi Levinas, dans la recension de 1934, lui attribue une « phénoménologie existentielle », « préoccupé[e] de la dignité philosophique du sujet », et tendant à « réforme[r] l'idée même de sujet »⁵.

Enfin, Levinas utilise le cadre offert par la revue *Recherches philosophiques* pour y exposer la manière dont il s'approprie le projet phénoménologique. C'est dans le cinquième numéro, correspondant aux années 1935-1936, qu'il publie « De l'Évasion ». Ce texte ne se réfère pas explicitement aux terminologies de Husserl et de Heidegger, mais on y voit Levinas développer sa propre terminologie en même temps que sa propre démarche phénoménologique. Il y expose plusieurs voies qui donnent lieu à « l'expérience même de

¹ *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 118, n° 11/12, 1934, p. 414–420.

² « Martin Heidegger et l'ontologie », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 85.

³ *Ibid.*, p. 80.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁵ *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 118, n° 11/12, 1934, p. 414–

*l'être pur*¹ », où la description de situations affectives, telles que le plaisir, la souffrance, la honte ou la nausée, permet de départager entre l'accomplissement de l'être (l'existence) et la position d'un moi (l'existant). Dans la conjonction de ces deux ordres se joue le fait absolu de l'existence, qui revêt « une forme dramatique² » dans la mesure où l'existence se manifeste fondamentalement comme emprisonnement dans l'être et l'existant comme besoin de sortir de l'être.

On peut considérer que ce travail de transmission trouve un premier terme, après-guerre, en 1949, avec la republication des articles de 1940 sur Husserl et de 1932 sur Heidegger dans la première édition d'*En Découvrant l' Existence avec Husserl et Heidegger*. Ce texte ne résume pas l'ensemble de l'activité de Levinas liée à l'introduction de la phénoménologie : elle se poursuit de manière diffuse, de 1947 à 1964, par la tenue de conférences sur l'invitation de Jean Wahl, au Collège International de Philosophie. Les premières conférences sont d'ailleurs publiées dès 1948 sous le titre *Le Temps et l'Autre* ; les autres conférences ont été retravaillées au cours des années 1950, jusqu'à ce qu'à partir de 1958 Levinas se consacre plus exclusivement à la rédaction de *Totalité et Infini*. Néanmoins, 1949 constitue bel et bien un aboutissement dans la mesure où Levinas dispose d'un socle théorique cohérent, ancré sur une démarche phénoménologique à la place bien délimitée dans l'ensemble de son propre projet. Ainsi, la section inédite d'*En Découvrant l' Existence avec Husserl et Heidegger*, « De la description à l'existence », fixe de manière définitive (jusqu'à *Totalité et Infini*) le lien entre phénoménologie et existentialisme, et oriente déjà vers la nécessité de prolonger l'une et l'autre dans une « philosophie soucieuse de sortir de l'existence³ », c'est-à-dire dans une phénoménologie qui ne serait pas qu'ontologique, qui n'exposerait pas uniquement les différentes formes de compréhension et de maîtrise de l'être. Ce prolongement de la phénoménologie tend paradoxalement vers une incitation à dépasser la philosophie de l'existence de Heidegger par un retour à Descartes et à Husserl, par un retour à l'élucidation de l'origine des significations, par-delà les pouvoirs et la finitude de l'existant.

¹ E. LEVINAS, *De l'évasion...*, *op. cit.*, p. 116.

² *Ibid.*, p. 98.

³ « De la description à l'existence », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 150.

Section 2 – Le problème posé par Levinas : la fragilité du sens

§1 – La transcendance fait advenir le sens

La publication des carnets de Levinas permet de saisir la manière dont Levinas, tout en se faisant l'introducteur de la phénoménologie, construit à son contact le problème philosophique qui le mènera à *Totalité et Infini*. Le point de départ semble se situer dans une évidence première mais paradoxale : la richesse des significations, telle que la manifeste l'essence métaphorique du langage. Le premier mouvement de Levinas, conformément aux attendus phénoménologiques, est pour élargir la notion de sens : le sens, ce n'est pas seulement un « ensemble d'expériences sensibles ¹ » ou ce qui en découlerait, selon une conception purement positiviste des significations. Le sens est ce qui advient dans le langage et par métaphore. Celle-ci désigne la capacité du langage à « se détache[r] de la représentation sensible pour dégager les significations que les objets incarnent » ; et cette capacité correspond à la fois à l'« essence du langage » et à la « transcendance » de l'homme ². Or, cette capacité métaphorique du langage délivre un univers particulièrement riche, un univers culturel, qui tire sa fécondité de la « multivocité » et de la « polyvalence » ³ des significations ainsi dégagées. Pourtant, cette richesse initiale des significations se dissimule dans l'usage des significations, et en particulier dans l'usage qu'en fait la conscience théorique. Celle-ci se caractérise par la mise en rapport d'objets déterminés à travers des significations elles-mêmes fixées, stabilisées. Il s'agit là d'un usage du langage qui renonce à sa transcendance initiale, qui se situe dans « l'immanence où se place inévitablement toute signification simplement pensée ⁴ ». Levinas oppose ainsi un usage transcendant du langage, la métaphore, et un usage immanent, le langage au service d'une « pensée finie ⁵ ». Celle-ci constitue, vis-à-vis du langage, une attitude naturelle, qui englobe jusqu'à la réflexion philosophique, dans la mesure où la pensée trouve en elle l'origine et la mesure de toutes les significations. À travers cette opposition, la métaphore apparaît comme un usage du langage qui doit être reconquis, retrouvé par-delà les habitudes de la pensée, et cette reconquête est pensée par Levinas comme évaison.

L'évasion désigne le mouvement de l'existence qui va de l'insensé au sens. Notion originaire et constitutive de la problématique de Levinas, l'évasion se situe dans une tension

¹ Emmanuel LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 1*, Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2009, p. 262.

² *Ibid.*, p. 229.

³ *Ibid.*, p. 231.

⁴ *Ibid.*, p. 351.

⁵ *Ibid.*

dialectique qui n'oppose pas encore, en 1935, une logique du Même et une logique de l'Autre, mais deux mouvements de l'existence. L'évasion est en effet la réplique au mouvement de l'affirmation et de la position de soi, au mouvement de l'ipséité où un soi se pose dans l'être et se noue à son identité. L'évasion est alors suscitée par la perception ou par le sentiment d'une insuffisance latente et de l'être et du soi, insuffisance qui se caractérise comme un défaut de sens, un manque de signification. Le besoin d'évasion se fait sentir dès lors que le fait qu'il y ait de l'être et, corrélativement, qu'il faille être soi, est ressenti comme « un emprisonnement ¹ » dans « l'engrenage incompréhensible de l'ordre universel ² ». L'évasion est donc un mouvement suscité par le défaut de sens inhérent à l'être et à la position dans l'être.

La manière dont Levinas conçoit la métaphore dans ses notes philosophiques est ainsi une application du concept générique d'évasion au langage. Il y a une « merveille des merveilles » de la métaphore : « la possibilité de sortir de l'expérience, de penser plus loin que les données de notre monde » ³. De manière abrupte, Levinas rapporte immédiatement cette possibilité de se délivrer dans la langage de l'engrenage de l'être à la capacité de « penser Dieu ⁴ », capacité identifiée à l'*epochè* husserlienne : « la prétention d'être au-dessus de l'expérience, la mise entre guillemets de toute expérience – c'est penser Dieu ⁵ ». On voit ici le sens que Levinas entend donner à la démarche husserlienne : le fait que les significations trouvent leur origine ailleurs que dans l'empirie de l'être et de ce qui est donné est interprété comme l'indice d'une transcendance réelle et extérieure au sujet. La métaphore révèle en effet la liberté de la conscience à l'égard de ce qui apparaît, liberté que traduit la formulation « tout ceci est “en tant que” cela ⁶ ». Se manifeste ainsi « un pouvoir métaphorique » constitutif de la subjectivité du sujet, un pouvoir de « transporter au-delà de l'être et de l'étant ⁷ ». Cette conception de la transcendance témoigne, chez Levinas, du souci de reprendre à son compte une partie du projet de Hering : le recours à la phénoménologie comme seul courant capable de ne pas fausser le sens de la transcendance divine (ce à quoi conduisent d'après Hering la psychologie de la conscience religieuse et la sociologie des religions). Néanmoins, l'usage de la notion de métaphore reste, dans les notes philosophiques de Levinas, peu convainquant pour rapprocher phénoménologie et philosophie religieuse. Si

¹ E. LEVINAS, *De l'évasion...*, *op. cit.*, p. 98.

² *Ibid.*, p. 94.

³ E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 1...*, *op. cit.*, p. 231.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 232.

⁷ *Ibid.*, p. 241.

on peut reconnaître qu'une conscience dotée d'un pouvoir métaphorique est capable de s'élever à la pensée d'une transcendance radicale, on ne voit pas pourquoi il faudrait voir dans la transcendance divine l'origine réelle, créatrice, de la métaphore, des significations, et *in fine*, du monde humain. Non seulement la transcendance de la signification sur le donné n'est pas du même ordre que la transcendance du créateur sur la création, mais en plus on ne voit pas pourquoi la reconnaissance de la première devrait conduire à celle de la seconde – point sur lequel Levinas évoque lui-même un doute : « je ne suis pas sûr que la métaphore – et le mouvement dans la signification vienne du fait que l'événement essentiel du langage est en-face-de-l'Autre ¹ ».

§2 – L'être menace le sens

Le travail de problématisation de Levinas s'attache donc dans la période qui mène de l'avant-guerre à *Totalité et Infini* à retourner régulièrement aux premières intuitions formulées dans *De l'Évasion* pour préciser le problème et lui assigner un programme philosophique. Levinas va ainsi de plus en plus nouer la fragilité du sens avec son corollaire : la dureté de l'être, la dureté du fait « qu'il y a de l'être – de l'être qui vaut et qui pèse ² ». La fragilité du sens est le résultat de la « brutalité de l'existence ³ », d'une violence première et sans agent. Cette violence tient au fait que l'être ne laisse pas l'existant indemne et indifférent à l'être, mais réclame de lui qu'il le porte. L'existant est condamné à porter l'être et à porter son identité : il ne peut fuir hors de la présence à l'être et à soi-même. Cette condamnation, qui préfigure autant la liberté sartrienne que la destinée chez Camus conduit, en faisant de l'être quelque chose qui se porte, à la formulation d'une exigence injuste pour la subjectivité qui la subit. C'est cette injustice foncière de l'être qui en fait la dureté et la brutalité.

Cette injustice se répercute, depuis l'être, sur l'étant qu'est l'homme. Elle se mue, dans l'existence humaine, en tragique, dans le fait d'être rivé à soi, dans l'impossibilité de se séparer ou de se défaire de son identité. À l'emprisonnement dans l'être, impersonnel et anonyme, répond comme en écho un emprisonnement dans l'identité. Dans la conférence de 1949, « Parole et silence », le premier rapport avec l'Autre n'est pas le face-à-face avec Dieu, mais la nostalgie : « nostalgie d'une autre personnalité – nostalgie dans son expression brute,

¹ *Ibid.*, p. 241-242.

² E. LEVINAS, *De l'évasion...*, *op. cit.*, p. 94.

³ *Ibid.*, p. 121.

insensée¹ ». Dans l'article de 1935, cette même impossibilité était rendue manifeste dans la description d'une autre teneur affective : la nausée. Décrite comme un soulèvement intérieur, une « présence révoltante de nous-même à nous-même² », la nausée témoigne de la tension à l'œuvre dans l'existence : l'obligation et, en même temps, l'« impossibilité d'être ce qu'on est³ ». Ce qui se manifeste dans la nostalgie ou dans la nausée, c'est le désir d'être autre, d'être l'autre : et c'est sur ce désir que s'ouvrira *Totalité et Infini*. Éprouver ce désir, c'est se confronter à un ordre, une « situation-limite » caractérisé par « l'inutilité de toute action »⁴. C'est passer d'un monde sensé, « orienté⁵ » par l'action, à un monde où « de l'être s'obscurcit » et où le sujet subit une « désorientation »⁶. Face au poids de l'être, les significations issues de l'action et disponibles pour la réflexion finissent par se défaire, car ni l'action ni la réflexion ne sont à la mesure de l'être, ou, plutôt, l'être et le tragique qu'il impose à l'existant contiennent une démesure fondamentale qui désarme les capacités signifiantes de la subjectivité.

Le problème auquel aboutit Levinas est ainsi celui des conditions inhérentes au monde humain, au monde offert à l'action et à la réflexion. La démarche va prendre la forme de la recherche d'une orientation fondamentale, d'une orientation originaire, à même de fournir à l'expérience humaine un sens primordial, résistant à la démesure de l'être. Levinas concevra toujours, *in fine*, cette orientation fondamentale comme une « orientation vers Dieu⁷ ». Mais celle-ci sera désormais établie à partir de deux lignées conceptuelles, relativement indépendantes de la perspective religieuse que Levinas maintiendra. D'une part, l'analyse du langage conduira Levinas à concevoir une intentionnalité spécifique : « l'intentionnalité propre du langage est éthique : c'est celle de la responsabilité à l'égard de l'Autre⁸ ». D'autre part, l'Autre va être décliné en autrui, en personne seulement humaine, mais qui, dans son humanité même, va orienter mon monde en y introduisant la « dimension de la hauteur⁹ ». Langage et visage conduisent ainsi à une extension de la phénoménologie au-delà des corrélations entre noème et noèse et entre être et compréhension de l'être.

¹ « Parole et silence », Emmanuel LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 2*, Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2011, p. 96.

² E. LEVINAS, *De l'évasion...*, *op. cit.*, p. 115.

³ *Ibid.*, p. 116.

⁴ *Ibid.*

⁵ E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 1...*, *op. cit.*, p. 263.

⁶ *Ibid.*, p. 262.

⁷ *Ibid.*, p. 352.

⁸ *Ibid.*, p. 351.

⁹ *Ibid.*, p. 264.

À partir de ce problème du sens, Levinas annonce dès 1935 un programme qui consiste dans une défense de la subjectivité qui procède d'une mise en question de cette même subjectivité :

La seule voie qui s'ouvre dès lors pour donner satisfaction aux exigences légitimes de l'idéalisme sans entrer cependant dans ses errements, c'est mesurer sans crainte tout le poids de l'être et son universalité, reconnaître l'inanité de l'acte et de la pensée qui ne peuvent pas tenir lieu d'un événement qui dans l'accomplissement même de l'existence brise cette existence, acte et pensée qui ne doivent pas par conséquent nous masquer l'originalité De l'Évasion.¹

Son appropriation de la phénoménologie lui en donne le fil conducteur : ce sera la question de l'injustice de l'être. Ce dispositif constitue la trame commune aux deux moments philosophiques de l'œuvre de Levinas, *Totalité et Infini*, et *Autrement qu'être*, puisqu'on le retrouve formulé dans des termes voisins en 1980 :

Mise en question où la question surgit plus ancienne que celle qui concerne le sens de l'être de l'étant ; mise en question où s'esquisse, peut-être, la problématique même de la question. Non pas de celle où se demande : « Pourquoi il y a de l'être plutôt que rien ? », mais de la question contre nature, contre la naturalité même de la nature : « Est-il juste d'être ? » Mauvaise conscience ! La question la plus refoulée, mais plus ancienne que celle qui recherche le sens de l'être.²

Ce programme se trouvait décliné dans trois domaines au moment où Levinas écrit ses carnets de captivité³. Outre son versant philosophique, l'œuvre de Levinas aurait dû compter un volet littéraire, avec deux romans annoncés, et dont on retrouve l'ébauche dans le troisième volume des *Œuvres complètes*⁴, et un volet critique portant sur Proust. De ce volet, il reste quelques notes des carnets, qui y voient le « poète du fait social⁵ », une « poésie du social pur⁶ », et un texte paru en 1947 dans le deuxième numéro de la revue *Deucalion*, « L'autre dans Proust ». Levinas s'y attache principalement à déceler dans la vie intérieure et la réflexion sur soi une irréductible présence d'autrui, que trahissent l'étrangeté de soi à soi-même et le recours à un dialogue intérieur, un dialogue entre soi et soi, à la fois suscité et perturbé par l'altérité et le mystère d'autrui.

L'œuvre philosophique est présentée en quatre items. Les deux premiers, « L'Être et le Néant », et « le temps » peuvent renvoyer respectivement à *De l'existence à l'existant* et à

¹ E. LEVINAS, *De l'évasion...*, op. cit., p. 127.

² « De la signification du sens », Emmanuel LEVINAS, *Hors sujet*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 127-128.

³ E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 1...*, op. cit., p. 74.

⁴ Emmanuel LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 3*, Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2013.

⁵ E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 1...*, op. cit., p. 72.

⁶ *Ibid.*, p. 145.

Le Temps et l'Autre. Ils sont déjà annoncés à deux reprises dans *De l'Évasion*¹. Une troisième entrée fait référence à Franz Rosenzweig, auquel Levinas a consacré plusieurs textes, désormais regroupés dans *Hors sujet*, mais dont l'influence a irrigué l'ensemble de *Totalité et Infini*². Le dernier item mentionne seulement le nom « Rosenberg » ce qui peut faire référence à l'idéologue du national-socialisme et auteur en 1930 du *Mythe du XX^{ème} siècle*. Il peut renvoyer, d'un côté, au texte déjà publié dans *Esprit* par Levinas en 1934, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », et, par la suite, aux textes consacrés au judaïsme ou aux passages récusant explicitement le déterminisme biologique³.

Les quatre entrées de l'œuvre philosophique peuvent sembler disjointes et prennent effectivement forme dans des textes épars de l'après-guerre. Mais elles convergeront dans un seul et même ouvrage, *Totalité et Infini*, reprenant tout à la fois les questions de la scission ontologique entre le Même et l'Autre, l'infini du temps, l'échappement de la subjectivité à la totalité, et la défense d'une société pluraliste et non allergique à l'altérité. Cette convergence des questionnements résulte de l'appropriation et de l'usage que fait Levinas de la phénoménologie.

Section 3 – L'usage de la phénoménologie : les tensions dramatiques de l'existant

Le recours à la phénoménologie permet d'abord d'éviter deux écueils : donner trop de poids à l'idéalisme, et réduire le monde à une construction de l'esprit (§1), donner trop de poids au réalisme, et soumettre la subjectivité à la nature et à l'être (§2). De Husserl, Levinas retient que la conscience a une fonction autonome qui consiste à prêter un sens à l'apparaissant (§3). De Heidegger, il retient la mise au jour du sens verbal de l'être (§4).

§1 – Ne pas emboîter le monde dans la conscience

L'introduction de la phénoménologie reste marquée par le contexte des premiers textes husserliens et leur opposition à l'emprise de la psychologie positive sur la philosophie et la théorie de la connaissance. Ce contexte transparaît encore dans *De l'Évasion* : Levinas

¹ « Nous réservons à une autre étude la démonstration du caractère ontologiste du néant et de l'éternité » (E. LEVINAS, *De l'évasion...*, *op. cit.*, p. 101) ; « Nous réservons à une étude ultérieure qui aura à esquisser une philosophie de l'évasion le problème de l'éternité » (*Ibid.*, p. 122).

² Agata ZIELINSKI, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004, p. 40-53.

³ Voir par exemple la section « Le moi de la jouissance n'est ni biologique ni sociologique », Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche., Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 124-126.

reconnait ainsi à l'idéalisme une aspiration légitime : « dans son inspiration première l'idéalisme cherche à dépasser l'être » et cette ambition constitue « la valeur de la civilisation européenne »¹. Si le projet philosophique d'assurer à la subjectivité une indépendance telle qu'elle échappe à la réduction aux données corporelles et au déterminisme psychologique a un objectif pertinent, ses moyens ne sont pas en adéquation avec l'objectif qu'il se donne. Pour Levinas, « l'affranchissement de l'idéalisme à l'égard de l'être est basé sur sa sous-estimation² » : s'il permet de comprendre comment le sujet maîtrise l'existant par un pouvoir autonome de représentation du réel³, il élude l'absence totale de prise sur l'existence. Ce qui est sous-estimé, dans l'idéalisme, c'est cette brutalité de l'être qui conduit Levinas à poser le problème de la fragilité du sens.

Cette sous-estimation de l'être va de pair avec une surestimation des pouvoirs du sujet. La notion d'intentionnalité est alors ce qui permet à Levinas de satisfaire à la fois l'exigence d'une subjectivité qui dépasse l'être et d'un être qui lui impose sa brutalité. Dans le monde de l'action quotidienne déjà, l'intentionnalité est moins le signe du pouvoir que de l'incapacité de la conscience à interioriser purement et simplement un monde qui lui reste extérieur : « il y a une situation – lorsque un monde nous est assez étranger pour que nous ne puissions pas nous l'incorporer ; mais où il est assez nous-même pour nous servir d'organe [en vue de] l'objet désiré⁴ ». L'équilibre entre l'autonomie de la conscience et l'extériorité de l'existant est permis par le recours au couple conceptuel de l'intentionnalité et de la situation, selon une articulation formulée dès l'article de 1931, « Fribourg, Husserl et la phénoménologie ». Le monde « n'est pas un contenu de la conscience⁵ », il n'est pas « “emboité” dans la conscience⁶ » il est d'abord une « situation concrète⁷ », « notre présence dans l'espace⁸ », c'est-à-dire un espace que mesurent non pas des distances ou des coordonnées géométriques,

¹ E. LEVINAS, *De l'évasion...*, op. cit., p. 127.

² *Ibid.*, p. 126.

³ Étant entendu que ce pouvoir de représentation appelle lui-même une élucidation phénoménologique, concurrente de sa conception idéaliste. Levinas reprend à l'encontre du sensualisme les conséquences anti-idéalistes déjà formulées que Hering attribuait déjà au concept d'intentionnalité :

Du coup disparaissent tous ces néfastes êtres fantomatiques que l'épistémologie naturaliste s'était vue forcée d'intercaler entre le sujet et l'objet: images, copies et doubles mentaux qui hantent l'esprit et parfois même le cerveau, et qui tout en étant par définition seuls connus, sont cependant naïvement déclarés ressemblants à je ne sais quelle réalité « extérieure » incontinuu et inconnaissable, qui en serait la cause ou une des causes. (J. HÉRING, *Phénoménologie et Philosophie religieuse...*, op. cit., p. 62).

⁴ E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 1...*, op. cit., p. 379.

⁵ E. LEVINAS, *Les Imprévus de l'histoire...*, op. cit., p. 86.

⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁸ *Ibid.*

mais des possibilités d'action. C'est d'abord l'intentionnalité qui assure à la fois l'apparaître des existants et la richesse des significations :

Le Monde déborde la Nature ; il reprend tout le relief et toute la richesse qu'il a dans notre vie concrète : c'est un monde de choses intéressantes et ennuyeuses, utiles et inutiles, belles et laides, aimées et haïes, ridicules et angoissantes.¹

Si l'intentionnalité permet à Levinas de dépasser l'idéalisme, ce n'est pas seulement en tant que relation avec une extériorité : Levinas n'aura de cesse, par la suite, de réhabiliter la notion de vie intérieure. L'apport du concept de l'intentionnalité est de préserver deux ambivalences corrélatives : ambivalence des pouvoirs et de l'impuissance constitutifs de la subjectivité, ambivalence de la richesse signifiante du monde et de la brutalité insensée de l'être.

§2 – Ne pas enchaîner la conscience au corps et à l'être

La phénoménologie permet dans le même temps une prise de distance à l'égard du réalisme. Dans l'article de 1934, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », Levinas l'introduit implicitement comme un courant permettant la continuation d'une double tradition que la psychologie et la sociologie ont perdue de vue. Il s'agit, d'abord, de la tradition religieuse, et de « la notion chrétienne de l'âme² », définie par « un pouvoir concret et positif de se détacher, de s'abstraire³ ». Il s'agit ensuite de la tradition philosophique et politique du libéralisme, qui, avec l'idée d'une « liberté souveraine de la raison », « creuse un abîme entre l'homme et le monde »⁴. Ces deux traditions sont ainsi porteuses de l'aspiration idéaliste, que Levinas entend reprendre, grâce à la phénoménologie, mais dans un sens non idéaliste. Il l'oppose ici explicitement au fond de ce qu'il appelle alors « la philosophie de l'hitlérisme », à savoir le racisme biologique, pour lequel « l'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement⁵ » : « enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même⁶ ».

Cette opposition entre idéalisme et déterminisme biologique, Levinas la présente comme une méconnaissance symétrique de l'une des deux significations du corps. L'idéalisme reconnaît le corps dans ce qu'il a d'étranger : extérieur, inclus dans la nature et soumis à ses lois, il est l'autre que l'esprit, l'autre que la raison. Le déterminisme biologique

¹ *Ibid.*, p. 88.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 25-26.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

reconnaît à l'inverse l'identité entre le moi et le corps et pose, contre tout dualisme, « la simplicité indivisible ¹ » de l'être humain. Tout l'enjeu pour la phénoménologie est de préserver l'ambivalence du corps : « le corps n'est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière – *son adhérence au Moi vaut par elle-même* ² ». Or, de manière frappante dans ce texte, Levinas suggère que cette exigence n'est pas sans précédent : il voit dans le marxisme un effort singulier pour conjuguer déterminisme et autonomie de la conscience.

Si l'intuition fondamentale du marxisme consiste à apercevoir l'esprit dans un rapport inévitable à une situation déterminée, cet enchaînement n'a rien de radical. La conscience individuelle déterminée par l'être n'est pas assez impuissante pour ne pas conserver, en principe du moins – le pouvoir de secouer l'envoûtement social qui apparaît dès lors comme étranger à son essence. ³

L'usage de la phénoménologie va donc en un sens suivre le même mouvement : reconnaître à la fois le poids du corps et de l'être, et son étrangeté, y voir un enchaînement qui laisse ouvert la possibilité d'un échappement. L'usage de la phénoménologie se fera donc d'abord au niveau de l'expérience et des sensations, qui, comme la douleur, semblent signer la domination univoque de la matière sur l'esprit. Si l'article de 1934 met l'accent sur l'adhérence à soi et au corps que manifeste l'expérience de la douleur, la troisième conférence sur « Le Temps et l'Autre » souligne à son tour la transcendance qu'elle implique :

La structure de la douleur qui consiste dans son attachement même à la douleur, se prolonge encore, mais jusqu'à un inconnu qu'il est impossible de traduire en termes de lumières, c'est-à-dire qui est réfractaire à cette intimité de soi à moi à laquelle retournent toutes nos expériences. ⁴

La description de la douleur donne ainsi l'une des caractéristiques de la phénoménologie de Levinas. Elle reconnaît un certain nombre d'expériences et de situations-limites, c'est-à-dire de situations où le dévoilement est nécessairement partiel, arrêté par une limite intrinsèque de la phénoménalisation. Ces situations-limites sont des situations qui s'imposent et qui imposent l'être à l'existant, dans sa brutalité et dans son insignifiance. Néanmoins, tout en étant le signe d'un enchaînement et d'un enfermement, elles contiennent toujours le rapport à autre chose, non pas seulement un besoin de dépassement, mais un dépassement déjà effectif, déjà accompli, vers la mort, c'est-à-dire vers l'autre, vers le monde sans moi.

¹ *Ibid.*, p. 29.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1991, p. 56.

§3 – La conscience a pour fonction de donner du sens

Pour donner corps à ce projet, Levinas va proposer une articulation entre Husserl et Heidegger, articulation qui prend la forme d'un contraste entre la vie qui prête un sens et l'être dépourvu de sens. D'emblée, Levinas considère que l'idée de l'intentionnalité est « élaborée par Husserl, et pensée jusqu'au bout par Heidegger ¹ ». L'extension de la question du sens permise par Heidegger n'est pas seulement liée au fait de reconnaître la capacité signifiante des situations affectives, mais aussi au fait que de telles situations, à l'image de l'angoisse, mettent en face de l'insignifiance, de ce qui résiste au sens ².

Le point de départ est toujours pour Levinas la définition husserlienne du sens : « le *sens*, considéré dans l'ensemble de ses modes d'être conscient, forme ce que Husserl appelle le "noème complet" ³ », c'est-à-dire à la fois le pôle objectif visé par la conscience, « mais aussi "en qualité de quoi" la conscience le saisit ⁴ ». En définissant la conscience par la donation de sens, la phénoménologie échappe ainsi aux conceptions qui réduisent la subjectivité à une réceptivité enregistreuse des données matérielles. Le terme même de noème a vocation à insister sur la nature non matérielle du sens : il est ce qui est pensé, en tant que pensé, ni plus (réel, matériel), ni moins (résultat inerte d'une réceptivité sensorielle).

Cette composante de l'intentionnalité rend compte, pour Levinas, de l'évidence première de la richesse du sens : le noème, c'est d'abord le « corrélatif complet » de la visée intentionnelle, dont la « complexité » ⁵ épouse la richesse du vécu. Percevoir ou imaginer un arbre, pour la conscience, ce n'est jamais seulement se référer au signifié arbre, découper dans l'espace les contours qu'il occupe ou interpréter les impressions visuelles qu'il occasionne, c'est toujours aussi se porter sur « l'arbre vert, éclairé, donné dans la perception ou dans un acte d'imagination, l'arbre donné clairement ou indistinctement, etc. ⁶ ». C'est pourquoi, dans l'article de 1940, Levinas pourra voir dans le sens, tel que redéfini par l'intentionnalité, le « fait concret de la spiritualité ⁷ ». Non seulement la donation de sens définit l'activité de la

¹ « Martin Heidegger et l'ontologie », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 87.

² *Ibid.*, p. 106.

³ Emmanuel LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2000, p. 90.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ « L'œuvre d'Edmond Husserl », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 37.

conscience (« la vie spirituelle est le fait de prêter un sens ¹ »), mais elle devient la garantie d'un ancrage de la démarche phénoménologique dans le concret : « le concret suprême dans l'homme, c'est sa transcendance par rapport à lui-même. Ou, comme disent les phénoménologues, c'est l'intentionnalité ² ». Cet ancrage dans le concret est d'emblée étendu à l'ontologie de Heidegger, dans la mesure où il est mis au crédit de la compréhension de l'être : « avec la notion de *Dasein*, l'illumination interne que connaissaient les philosophes de la conscience, devient inséparable de la destinée et de l'histoire de l'homme concret : l'une et l'autre ne font qu'un ³ ».

Si cette affirmation de Levinas n'est pas un pur postulat, c'est qu'elle découle d'un double travail de redéfinition. Tout d'abord, c'est le concret qui est redéfini à l'aune du nouveau concept d'intuition mis au jour par la phénoménologie : le concret ce n'est pas le fait pur du positivisme, ni la chose en soi du réalisme, mais c'est la conscience en tant que tension vers le monde. Ensuite, cette conscience se rapporte, intuitivement, à des essences qui ont toutes une origine dans le monde perçu : « la phénoménologie ne poursuit d'autre but que de replacer le monde des objets – objets de la perception, de la science, de la logique – dans le tissu concret de notre vie, et de les comprendre à partir de là ⁴ ». Ce privilège du monde perçu a en effet un corollaire : « le primat des essences inexactes ⁵ ». Contrairement à la conception traditionnelle des essences, la phénoménologie husserlienne conduit à poser que tout, dans l'expérience, est au même titre et au même degré, essentiel. Il n'y a pas de réalité plus ou moins séparée des essences, puisque tout acte conscient est manifestation d'essences, par le biais des noèmes. La conscience se rapporte dans le monde de la perception aussi, et en fait, d'abord, à des essences exprimant leur objet « dans [leur] aspect concret tout entier ⁶ » et « dans tout le vague qui lui est propre ⁷ ».

Néanmoins, cette première extension de la notion de sens et de la notion de concret reste insuffisante pour permettre un traitement du problème élaboré par Levinas. Il faut recourir à la notion heideggerienne de sens : « la manière dont je suis engagé dans l'existence

¹ *Ibid.*, p. 50. Voir aussi, dans la conclusion de l'article : « la conscience est le mode même de l'existence du sens » (*Ibid.*, p. 70).

² « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », E. LEVINAS, *Les Imprévus de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 85.

³ « Martin Heidegger et l'ontologie », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 98.

⁴ E. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl...*, *op. cit.*, p. 212.

⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 173.

a un sens original, irréductible à celui qu'a un noème pour une noèse¹ ». Cela implique d'étendre en même temps la notion de subjectivité : la conscience ne rend pas compte de la position de l'existant dans l'existence. La notion de *Dasein* permet en effet de concevoir, au niveau de la subjectivité, un « accomplissement du sens dans l'histoire », qui est « le drame de l'existence »². Pris dans une histoire qui le constitue et l'emporte, le sujet n'est plus le maître et l'opérateur souverain de toutes les significations. Désormais « dominé et débordé par l'histoire, par son origine sur laquelle il ne peut rien³ », le sujet de l'existence se heurte à un irréductible insensé : « au sein de l'homme apparaît un noyau inextricable qui transforme la conscience idéaliste en existence. Le monde acquiert un sens grâce à l'homme, mais l'homme n'a pas entièrement un sens⁴ ». Ce sens qui ne se manifeste qu'au sein d'une irréductible insignifiance, c'est le sens verbal de l'être, un sens temporel et fini.

§4 – L'être est un événement qui s'impose à l'existence

Même si Levinas souligne à plusieurs reprises l'ancrage de la phénoménologie dans le concret, il n'y voit pas non plus le cœur de la démarche phénoménologique. Celle-ci innove vraiment en dévoilant le sens verbal de l'être et sa transitivité. Mais c'est, au fond, à travers ce sens verbal de l'être qu'il faut comprendre ce que peut signifier chez Levinas le retour au concret qu'opèrerait la phénoménologie. S'il y a retour au concret, en effet, c'est dans la mesure où il y a « retour aux actes où se dévoile cette présence intuitive des objets⁵ », mais ces actes ne sont eux-mêmes pleinement restitués que resitués dans un « drame », réunissant « les évidences traversées et oubliées »⁶ par lesquelles les significations se sont sédimentées.

Cette histoire du sens à laquelle conduit la phénoménologie n'est pas une dialectique du sujet en face de ses objets ou de la liberté en face de son monde, mais « entre l'esprit et le fait de *l'il y a*⁷ ». Mais ce caractère verbal ne désigne ni la temporalité ni la générosité de l'être qui éclot et se donne, comme chez Heidegger. C'est au contraire la survenue d'une stérilité radicale que Levinas désigne par *l'il y a*, pur « événement impersonnel⁸ » où « il n'y a rien, mais il y a de l'être, comme un champ de forces⁹ ». Cet événement de l'être se

¹ « L'œuvre d'Edmond Husserl », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 69.

² *Ibid.*, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 69.

⁴ « De la description à l'existence », *Ibid.*, p. 137.

⁵ « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », *Ibid.*, p. 161.

⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁷ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 143.

⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁹ *Ibid.*, p. 104.

répercute sur l'existant qu'est l'homme : « l'homme n'est donc pas un substantif, mais initialement verbe ¹ ». C'est que l'événement de l'être, en lui-même stérile, laisse place à un tout autre événement : celui du dévoilement, « événement même de la révélation de l'être » et « retournement de l'être en vérité » ². Il n'y a pas seulement abîme de sens entre la conscience et le monde, il y a, au fondement de l'irréductibilité de la subjectivité, une dissociation plus radicale entre deux événements distincts, l'événement de l'être et l'événement de l'homme. Levinas lit d'emblée Heidegger comme une généalogie de la conscience ³, et toute son appropriation de l'ontologie heideggerienne consistera à proposer une généalogie alternative, mais qui conservera cette trame et cette différence entre l'être et l'homme.

Pour autant, ces deux événements ne sont pas purement successifs l'un à l'autre et sans répercussion l'un sur l'autre.

L'existence traîne un poids – ne fût-ce qu'elle-même – qui complique son voyage d'existence. [...] Son mouvement d'existence qui pourrait être pur et droit s'infléchit et s'embourbe en lui-même, révélant dans le verbe être son caractère de verbe réfléchi : on n'est pas, on *s'est*. ⁴

Parce que l'être s'impose à l'existence, celle-ci prend un caractère transitif, caractère qui témoigne de la nécessité pour l'existant de porter l'être et de se porter soi. Exister, ce n'est pas seulement venir après l'événement de l'être, c'est assumer cet événement originaire qui a pourtant toujours déjà eu lieu. Avec l'événement de l'homme en effet, « quelqu'un existe qui assume l'être, désormais *son être* ⁵ » : l'existence, avant toute considération éthique, est d'emblée assomption.

La répercussion de l'événement de l'être sur l'événement de l'homme conduit Levinas à faire de l'intentionnalité la caractéristique non seulement de la conscience, mais de l'existence : « comme la pensée est pensée de quelque chose, le verbe être a toujours un complément direct : je *suis* ma douleur, je *suis* mon passé, je *suis* mon monde ⁶ », « on ne pense pas seulement quelque chose, on existe quelque chose ⁷ ». Or, Levinas ne va pas se contenter de compléter Husserl par Heidegger. Les notes de ses carnets sont claires sur ce point, la compréhension de l'être est une notion encore insuffisante pour étendre le champ

¹ « Martin Heidegger et l'ontologie », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 85.

³ « C'est l'abandon de la notion traditionnelle de la conscience comme point de départ, avec la décision de chercher, dans l'événement fondamental de l'être – de l'existence du *Dasein* – la base de la conscience elle-même. » *Ibid.*, p. 86.

⁴ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁶ « Pouvoirs et Origine », E. LEVINAS, *Œuvres complètes, tome 2...*, *op. cit.*, p. 120.

⁷ *Ibid.*, p. 123.

d'application de l'intentionnalité husserlienne. « Pour moi l'existence accomplit mais non pas en tant que compréhension. [...] La compréhension toujours théorique, toujours lumière. »¹ Levinas confèrera ainsi à l'être-dans-le-monde un autre sens et une autre tonalité que la dégradation de la compréhension de l'être, faisant du « vivre de... » le rapport intentionnel et pratique par lequel un sujet habite le monde – un sujet qui a des vécus parce qu'il est vivant, un sujet capable qui devient substantif parce qu'il est subsistant. L'articulation de Husserl et de Heidegger le conduit ainsi à reprendre le drame de l'existence que supporte la subjectivité, mais en tempérant le caractère ek-statique. Pas plus qu'il n'est radicalement hors de l'être, le sujet vivant n'est, pour Levinas, hors de la matière : il aura, par contre, à assumer un sens de la matérialité, lui-même distinct de la matérialité de l'être anonyme et impersonnel.

Section 4 – Le prolongement de la phénoménologie : le second sens de l'intentionnalité

§1 – La substantialité du sujet : de l'absolu à l'hypostase

IV. Origine husserlienne et cartésienne : l'absolu de la conscience

Lorsqu'il expose la phénoménologie husserlienne, Levinas met l'accent sur la proximité avec le doute méthodique des *Méditations métaphysiques*. La conscience est le fondement absolu des sciences et de la philosophie dans la mesure où, en tant que résidu de l'épochè, son existence fait l'objet d'une certitude absolue. Mais cette certitude n'est pas liée à une nécessité qui résisterait au doute. Elle résulte d'une adéquation interne : une fois suspendus les actes visant le monde, la conscience ne peut plus se tromper sur elle-même. Pour elle, être et s'apparaître ne font plus qu'un.

Levinas s'appuie sur cet absolu de certitude, tel que formulé au §49 des *Idées directrices* (« l'être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe nulla "re" indiget ad existendum² »), pour en tirer la conséquence d'une existence absolue :

La conscience est une existence absolue. Elle n'est relative à rien, car elle est libre. Sa liberté se définit précisément par la situation de l'évidence qui est positive, qui est plus et mieux que le simple non-engagement. Elle est libre en tant que conscience. L'adéquation de la perception interne, source de sa « certitude » absolue, est en réalité fondée sur cet absolu de la conscience.³

¹ E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome I...*, op. cit., p. 184.

² Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 162.

³ « L'œuvre d'Edmond Husserl », E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 55.

Si l'absolu de la conscience est d'emblée rapproché par Levinas de la liberté du sujet, c'est que cet absolu est pensé sur le modèle de l'indépendance métaphysique de la substance. Levinas revient en effet sur ce qui constitue ce caractère absolu, pour démarquer la phénoménologie du seul doute méthodique :

Le sujet est absolu non pas parce qu'il est indubitable, mais il est indubitable parce qu'il répond toujours de lui-même et à lui-même. Cette suffisance à soi caractérise son absolu. La phénoménologie explicite cette réponse du sujet à lui-même. Elle met en action la liberté en nous.¹

Si Levinas peut s'appuyer sur ce modèle de l'indépendance métaphysique, c'est que Husserl, dans les *Ideen*, comme dans les *Méditations cartésiennes*, fait de la conscience une monade :

La conscience considérée dans sa « pureté » doit être tenue pour un *système d'être fermé sur soi*, pour un *système d'être absolu* dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut échapper, qui n'a pas de dehors d'ordre spatial ou temporel, qui ne peut se loger dans aucun système spatio-temporel, qui ne peut subir la causalité d'aucune chose, ni exercer de causalité sur aucune chose, - si l'on suppose que la causalité a le sens normal de la causalité naturelle qui institue une relation de dépendance entre des réalités.²

Cette notion de monade est reprise et prolongée par Levinas, qui y inscrit à la fois la différence ontologique et la séparation au sein de l'être. La subjectivité ainsi conçue ne sera plus, dès lors, radicalement différente de l'être, elle sera même, en un sens, une chose, une réalité, mais séparée de tout le reste de l'être.

V. Traduction levinassienne de l'absolu : l'hypostase

Levinas va ainsi opérer un retour à Descartes par-delà les préventions de Husserl à l'encontre du « réalisme transcendantal³ ». En un sens, pour Levinas, la conscience est bien une substance pensante, une chose qui pense, si tant est que l'on concilie cette substantialité avec le sens verbal de l'être et de l'existence. S'il ne faut donc voir dans la conscience une simple substance dont l'attribut serait la pensée, c'est qu'une chose qui pense est avant tout « quelque chose qui se pose » :

Le plus profond enseignement du *cogito* cartésien consiste précisément à découvrir la pensée comme substance, c'est-à-dire comme quelque chose qui se pose. La pensée a un point de départ. Il ne s'agit pas seulement d'une conscience de localisation, mais d'une localisation de la conscience qui ne se résorbe pas à son tour en conscience, en savoir. Il s'agit de quelque chose qui tranche sur le savoir, d'une condition.⁴

¹ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 68.

² E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 163-164.

³ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1992, p. 52.

⁴ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 117.

Reconnaître la substantialité du sujet, ce n'est donc pas nécessairement en faire quelque chose de figé et de soumis à la causalité externe, c'est, pour Levinas, le moyen de reconnaître le statut d'événement inhérent à toute subjectivité, c'est rendre compte de la « subjectivation du sujet », « événement intérieur »¹. Bien plus, c'est la manière dont le sujet se met à l'abri de cette causalité externe, pour pouvoir enfin reposer en lui et « entrer en contact avec les protectrices vertus du lieu »².

Cet événement, ou avènement de l'humain dans l'être, Levinas le pense comme hypostase. Celle-ci se situe à un niveau plus originaire que le *Dasein* heideggerien. Le « là » de l'être-là implique déjà le monde, tandis que la localisation de la conscience dans un « ici » ne présuppose ni le monde, ni la compréhension, ni l'horizon, ni même le temps, si ce n'est la temporalité de l'instant. Le temps de l'hypostase, c'est en effet un présent réduit à lui-même, un présent de pur commencement et de pur accomplissement qui est « ignorance de l'histoire » et « réfractaire à l'avenir »³. L'ici de la subjectivité qui se pose, antérieur à tout point de vue et à toute situation, est une « intentionnalité originale par rapport à toutes celles qui sont déjà installées dans la position, qui partent d'elle »⁴. Le résultat de l'hypostase, de ce mouvement de repli sur soi et en soi, c'est une intériorité ambiguë. L'intériorité, concrétisation du sujet comme existant, témoigne à la fois de la maîtrise de l'existant sur l'existence, et, en ce sens, de sa liberté, mais aussi du poids de l'existence sur l'existant : l'hypostase n'est pas une évasion, mais une « mue amphibologique d'événement en "étant" » et « virement de la liberté en destin »⁵.

L'hypostase est le processus au cours duquel se constitue le sujet comme conscience, le sujet comme intériorité, susceptible de devenir une personne. L'idée même d'hypostase radicalise deux éléments sous-jacents, l'un à la conscience husserlienne, l'autre au *Dasein* heideggerien. L'hypostase radicalise la version « monadologique » de la réduction transcendantale. En aboutissant à un sujet dont on peut dire – étant donné son caractère absolu et l'originalité de son sens d'être – que « rien ne peut entrer en lui, tout vient de lui [...] Le sujet peut dans son for intérieur rendre compte de l'Univers [...] c'est en somme nier l'existence de l'irrationnel »⁶. Elle exprime l'aspiration de l'idéalisme dans ce qu'il a d'humaniste. Néanmoins, l'aspiration à l'idéalisme débouche chez Husserl sur une doctrine

¹ *Ibid.*, p. 118.

² *Ibid.*, p. 120.

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ « Pouvoirs et Origine », E. LEVINAS, *Œuvres complètes, tome 2...*, op. cit., p. 136.

⁵ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 136.

⁶ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, op. cit., p. 63.

idéaliste, qui en vient à dévoiler l'écueil du solipsisme, écueil qui est d'emblée interprété par Levinas en termes éthiques : « il y a en moi une possibilité de solitude malgré ma socialité effective et la présence du monde pour moi ¹ ». Dans le même temps, si l'hypostase constitue en quelque sorte le symétrique inversé de l'existence ek-statique du *Dasein*, elle aboutit tout de même à « l'intériorité originelle » à partir de laquelle est possible « la question ontologique qui se pose au sein du Même ». L'existence ek-statique du *Dasein* et l'intériorité issue de l'hypostase ont ceci en commun qu'ils impliquent tous deux une mise à distance de « la vérité ontologique, celle qui se dirige sur l'autre » ². La notion d'hypostase ne correspond donc pas seulement, chez Levinas, au projet de remonter plus loin que la conscience transcendantale ou que le *Dasein* : elle répond aussi à l'objectif de montrer comment se joue, pour la subjectivité, le passage obligé par un sujet athée, séparé non seulement de l'être, mais surtout édulant l'autre et son altérité.

VI. Intentionnalité et liberté : Levinas précurseur et critique de Sartre

On a vu comment Levinas, en un sens en apparence très proche de Sartre, interprète la conscience transcendantale en termes de liberté. Il ira même jusqu'à faire de l'intentionnalité l'« accomplissement même de la liberté ³ ». Si l'intentionnalité a pour fonction de porter la conscience au contact de l'extériorité, elle n'implique pas l'absence de toute intériorité. Elle désigne plutôt le mouvement par lequel l'intériorité du sens dévoile l'extériorité du réel. C'est pourquoi Levinas conteste que la subjectivité puisse être conçue comme être-dans-le-monde et comme fuite hors de soi. Le texte de 1940 précisait déjà à l'encontre de Heidegger que « nous ne sommes pas immédiatement dans la ville sur la route au milieu des choses ⁴ ». Levinas, dans une note ajoutée lors de la republication du texte dans *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, étend cette critique à l'interprétation sartrienne de l'intentionnalité :

Dans le mouvement de l'intention vers le dehors, il n'y a aucune fuite devant soi, aucune prédilection pour le dehors parce qu'il est dehors, il est entièrement conçu sur le modèle du sens de la pensée. Il va vers le dehors dans la mesure où il pense, mais aussi vers le dedans, dans la mesure où, dans la pensée, le sens est appréhendé et compris. ⁵

Ainsi, la conscience selon Levinas est comme chez Sartre une conscience positionnelle, mais d'abord positionnelle de soi, et ensuite positionnelle du monde. Dès lors, le soi ne viendra pas,

¹ *Ibid.*, p. 69.

² « L'ontologie dans le temporel », *Ibid.*, p. 128.

³ « L'œuvre d'Edmond Husserl », *Ibid.*, p. 58.

⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁵ *Ibid.*

comme dans les analyses sartriennes de *La Transcendance de l'Ego*, prendre place au sein d'un monde transcendant déjà constitué au niveau de la conscience irréfléchie ; c'est au contraire la constitution d'une intériorité qui rend possible le contact avec une extériorité, même si ce sera d'abord pour Levinas l'extériorité domestiquée et intime du corps, de la demeure ou du chez soi. Le propre de la conscience n'est pas de se fuir, mais de se poser en soi, de reposer.

Cela conduit à penser différemment la liberté : « la liberté du “je”, c'est sa substantialité ¹ ». L'hypostase ne consiste pas seulement dans le retour sur soi de la réflexion, c'est un retour en soi, « enchaînement positif à soi ² ». Ce n'est pas parce que la conscience est engagée dans le monde, au milieu des choses et des hommes, qu'elle est à la fois libre et responsable : c'est d'abord parce qu'elle est engagée en elle-même, engagée dans une identité.

Du même coup, autrui ne peut plus avoir comme sens originaire celui d'être une menace pour ma liberté. Levinas voit d'abord en autrui la seule justification que la liberté du sujet puisse trouver, étant donné que la liberté est incapable de se justifier elle-même, d'apporter une raison au pur événement qu'est l'hypostase, événement sans cause et sans finalité. C'est seulement en face d'autrui que la liberté, qui se constitue à travers l'hypostase, pourra trouver une justification. Elle le fera par le biais d'une adresse à soi-même porteuse d'une « exigence infinie ³ » : celle qui consiste à corriger la solitude de l'hypostase par l'entrée « dans une situation où je ne suis pas seul, où je suis jugé ⁴ ». Mais si cette conception de l'être-pour-autrui peut ainsi retrancher la dimension de conflit ontologique que la notion reçoit chez Sartre, pour en faire émerger la relation éthique, c'est que la rencontre d'autrui n'est pas pour Levinas une simple correction accidentelle de l'hypostase, c'est une expérience infinie de l'infini.

§2 – L'intentionnalité, rapport du fini à l'infini

C'est le second point sur lequel Levinas va donner raison à Descartes, à la fois contre Husserl et contre Heidegger : la conscience a beau avoir tous les moyens de se poser dans l'être et d'acquérir sa substantialité, elle recèle un lien intime avec ce qui la dépasse.

¹ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 149.

² *Ibid.*, p. 150.

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 339.

⁴ *Ibid.*, p. 340.

I. Le refus de l'être-pour-la-mort, sujet souverain malgré la finitude

Dès 1932, Levinas met en exergue le fait que l'ontologie de Heidegger est orientée vers l'identification de l'être-pour-la-mort comme structure de la compréhension authentique, dans la mesure où « la finitude contien[t] le principe même de la subjectivité du sujet ¹ ». C'est pour Levinas l'idée cardinale de finitude qui impose à Heidegger de lier engagement au milieu du monde et compréhension de l'être. De part en part, le *Dasein* est une expérience finie de la finitude, et c'est ce qui fait que le *Dasein* peut être conscience mais ne peut être conscience qu'en étant en même temps affectivité et action, situation et projet. Si le *Dasein*, selon la formule de Levinas, mène train d'être, c'est qu'il est toujours en train de finir, c'est qu'il est le seul, en tant que mortel, qui n'en finit pas de finir : « une relation qui n'est pas un rapport entre le fini et l'infini, mais l'événement même de finir – de mourir. Cette relation avec le fini qui n'est pas une pensée – c'est l'existence ² ». L'être-pour-la-mort est dès lors compris par Levinas comme un refus radical de reconnaître à l'homme la moindre prise sur l'infini. Mais ce refus a lui-même une explication sous-jacente. Si l'ontologie de Heidegger innove en faisant ressortir le sens verbal de l'être et la transitivité de l'existence, il reste cependant prisonnier d'une conception de l'existence en termes de pouvoirs. L'authenticité permise par l'angoisse ne consistera pas à dépasser la finitude, mais à l'assumer dans ce qu'elle a de plus radical, c'est-à-dire en ce qu'elle est non seulement finitude des étants et finitude du *Dasein*, mais finitude même de l'être.

On voit ainsi Levinas revenir progressivement sur l'originalité que représente l'ontologie de Heidegger, depuis « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951) jusqu'à « La philosophie et l'idée de l'infini » (1957). Dans ce dernier article, l'être-pour-la-mort devient symptomatique du fait qu'Heidegger « laisse le *Dasein* dans le Même, comme mortel ³ » et représente à ce titre l'aboutissement de « toute une évolution de la philosophie occidentale ⁴ ». Au face-à-face solitaire du *Dasein* avec la mort, Levinas va ainsi opposer le face-à-face avec autrui. Le refus de l'être-pour-la-mort engendre ainsi deux lignes argumentatives chez Levinas : la mort, pensée dans le seul régime de la finitude temporelle, « est encore de

¹ « Martin Heidegger et l'ontologie », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 89.

² « De la description à l'existence », *Ibid.*, p. 144 ; « Pouvoirs et Origine », E. LEVINAS, *Œuvres complètes, tome 2...*, *op. cit.*, p. 125.

³ « La philosophie et l'idée de l'infini », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 235.

⁴ *Ibid.*, p. 237.

l'être ¹ ». Or, l'expérience d'une impuissance radicale au sein de l'être doit nous mettre sur la voie d'une transcendance plus radicale, déjà à l'œuvre dans la conscience : « avoir conscience, c'est déjà avoir l'infini en soi ² ». Cette inhérence de l'infini à la conscience conduit Levinas à rechercher dans l'altérité une origine plus fondamentale que la temporalité.

II. La radicalisation de l'intersubjectivité en altérité originaire

Dans cette perspective, Levinas rejoint les analyses de la cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl. Celui-ci y établit que l'intersubjectivité est une origine des significations encore plus radicale que la subjectivité elle-même. Le sens d'être du monde est bien d'être un monde commun, en droit parfaitement identique à deux sujets parfaitement distincts, c'est-à-dire monadiques : « il ne saurait autrement y avoir pour nous ni sens ni existence ³ ». Il y a ainsi, à la base des intentionnalités qui visent le transcendant, une intentionnalité plus originaire qui fait rentrer l'*ego* en communion avec un *alter ego* :

Si, « réellement », toute monade est une unité absolument circonscrite et fermée, toutefois *la pénétration irréaliste, pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale*, n'est pas irréaliste au sens du rêve ou de la fantaisie. *C'est l'être qui est en communion intentionnelle avec de l'être. C'est un lien* qui, par principe, est *sui generis*, une communion effective, celle qui est précisément la condition transcendantale de l'existence d'un monde, d'un monde des hommes et des choses. ⁴

Néanmoins, l'identification au cœur de la subjectivité d'une communauté intersubjective, condition dernière de l'existence et de l'objectivité du monde, ne peut satisfaire Levinas pour trois raisons.

Tout d'abord, ce que vise Husserl, c'est une structure sous-jacente de la subjectivité, strictement contemporaine de l'activité consciente et de la coexistence des différents sujets. La « communion intentionnelle » n'a pas le caractère d'un événement. C'est une condition *sine qua non*, à la fois constituante et constituée, mais qui ne peut en tant que telle décrire la relation à autrui comme événement, c'est-à-dire comme rencontre.

Ensuite, cette rencontre de l'altérité ne met pas en jeu l'humanité de l'homme, mais une supposée « normalité ⁵ » de l'expérience sensible. Or, celle-ci s'étend par degré aux différentes sensibilités animales qui valent comme autant de « variantes » anormales de mon

¹ « De la description à l'existence », *Ibid.*, p. 147.

² E. LEVINAS, *Œuvres complètes, tome 2...*, *op. cit.*, p. 133.

³ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes...*, *op. cit.*, p. 203.

⁴ *Ibid.*, p. 208-209.

⁵ *Ibid.*, p. 203.

humanité¹ », là où Levinas entend fonder sur la relation à autrui une sensibilité différente par principe de la sensibilité animale.

Enfin, l'intersubjectivité husserlienne « place mon être et celui de tous les autres sur le même plan² ». Cette horizontalité de la présence d'autrui et à autrui ne satisfait pas non plus Levinas dans la mesure où cela scelle le caractère toujours déjà donné et évident de la communauté intersubjective : avant même la rencontre d'autrui, les sujets sont déjà, en eux-mêmes, placés dans des relations de symétrie et de réciprocité. Cela escamote la problématique même de cette communauté, son inévidance à la fois éthique et ontologique, qui ne peut être surmontée qu'en posant la question de l'asymétrie et de la verticalité dans la relation à l'autre.

Ces insatisfactions témoignent d'une différence majeure d'appréciation quant aux attendus d'une phénoménologie capable de rendre compte de la présence d'autrui comme subjectivité autre. L'intersubjectivité husserlienne vise essentiellement à élucider le sens d'être d'un monde par ailleurs déjà connu. L'accueil de l'autre, chez Levinas, a au contraire pour horizon de retirer au monde sa translucidité. Autrui m'apprend quelque chose du monde, de ce qu'il peut receler de sens, mais aussi de ce qui dans le monde, transcende le temps, l'être et le Même, car autrui m'apprend le Bien, c'est-à-dire l'infini.

III. L'expérience infinie de l'infini : le visage, structure primordiale de l'intentionnalité

La rencontre d'autrui comme événement vient donner à l'intentionnalité un sens spécifique, mais différent de la communion intentionnelle qui fondait chez Husserl l'intersubjectivité. Elle permet à Levinas d'appliquer à l'intentionnalité l'argumentation de Descartes dans la troisième des *Méditations métaphysiques*, celle de la première preuve de l'existence de Dieu. Entrer en rapport avec autrui, c'est faire l'expérience de l'infini, c'est faire l'expérience du fait qu'autrui met en moi l'idée de l'infini, seule idée que je n'ai pu tirer de mon propre fonds. En quel sens la rencontre d'autrui, y compris dans ce qu'elle a d'ordinaire, peut-elle provoquer la production extraordinaire au cœur de la subjectivité de cette idée singulière ? En quel sens autrui peut-il avoir chez Levinas le même effet sur le sujet que le Dieu cartésien sur la chose qui pense ? En deux sens : autrui est celui qui se fait désirer, autrui est celui qui se fait entendre.

¹ *Ibid.*, p. 204.

² *Ibid.*, p. 210.

Si autrui suscite un désir qui n'est pas anodin, mais qui est le Désir par excellence, c'est qu'autrui fait éprouver au sujet une distance infinie entre le moi et l'autre. Désirer autrui, pour Levinas, ce ne sera jamais seulement vouloir l'aimer, vouloir le satisfaire ou vouloir le posséder : ce sera apprendre de lui et répondre à ses exigences, mais de telle sorte que le sujet n'en a jamais fini ni d'apprendre ni de répondre. Car dans le même temps, autrui est cet être que je ne peux voir mais seulement entendre, c'est-à-dire qui me parle et qui m'apporte un sens. Mais cette parole et ce sens, tout en me visant, ne peuvent pas plus devenir miens que je ne peux rentrer dans les pensées d'autrui, autrui « reste toujours maître du sens qu'il livre ¹ ». Autrui se présente ainsi à une distance infinie, porteur d'une exigence infinie.

Voir le visage d'autrui, c'est faire l'expérience d'un infini pensé par Levinas sur le modèle de la perfection dans la troisième des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Il témoigne d'un « surplus » au sein du sujet mais qui « ne vient pas de dedans, comme dans le fameux *projet* des philosophes modernes, où le sujet se dépasse en créant » ². La relation à l'autre contient ainsi une intentionnalité spécifique : « l'intentionnalité qui anime l'idée de l'infini ne se compare à aucune autre : elle vise ce qu'elle ne peut embrasser » ³. Et parce que le visage est langage et expression, il suscite une idée de l'infini telle qu'elle soit « la seule qui apprenne ce qu'on ignore ⁴ », idée de l'infini qui, en retour, délivre un monde où il y a du nouveau, où le sujet puisse apprendre.

Cette expérience de l'infini est en même temps une expérience infinie, et représente ainsi pour le sujet « la première marque de son infinitude ⁵ ». C'est en effet une « expérience au sens radical de ce terme : une relation avec l'extérieur, avec l'Autre, sans que cette extériorité puisse s'intégrer au Même ⁶ ». À l'origine de l'intériorité absolue du sujet monadique, il y a une extériorité absolue, qui résiste aux pouvoirs du sujet. Toute la phénoménologie de Levinas reposera ensuite sur l'oubli de cette origine, mais cet oubli sera quant à lui fini, n'entamant en rien l'infini de cette expérience originaire qu'est la rencontre d'autrui ; infini positif que constituent l'excès de la résistance d'autrui sur les pouvoirs du sujet, l'excès du visage sur le visible, l'excès du signifiant – autrui qui délivre un sens – sur le signifié que le sujet entend. Comme Husserl, Levinas pose autrui à la source des significations,

¹ « La philosophie et l'idée de l'infini », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 240.

² *Ibid.*, p. 239.

³ *Ibid.*, p. 238.

⁴ *Ibid.*, p. 239.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

mais Levinas perçoit un ordre de significations plus originaire que les autres : l'ordre de la signifiante éthique.

§3 – Penser une situation non allergique à l'autre

Le sens originaire de l'intentionnalité ne réside donc pas pour Levinas dans la corrélation entre noèse et noème : celle-ci n'en est que la structure secondaire. Lorsqu'un sujet voit le visage d'autrui, c'est qu'« un fini a l'idée de l'infini ¹ » et dans cette idée se joue de manière spécifique la structure primordiale de l'intentionnalité, sa structure éthique. C'est cette relation à l'autre qui fait que l'intentionnalité n'est pas qu'un mouvement centrifuge. Il n'y a pas de visée de l'infini, de vision du visage et d'entente d'autrui que dans la mesure où autrui me donne la signifiante de l'infini comme matière à signifier, matière pour l'expression.

À la réceptivité de l'empirisme, Levinas oppose une phénoménologie qui prend pour point de départ une réceptivité du sens, et non du sensible. Avant que le sujet ne soit mêlé par le désir d'aller de soi vers l'autre, autrui est venu à lui et lui a toujours déjà apporté un sens. L'intentionnalité va d'abord de l'autre vers le sujet, de l'extérieur vers une intériorité qui ne lui préexiste pas. Elle le fait comme enseignement et comme commandement, obligation de répondre à autrui et de répondre d'autrui. Autrui donne le sens que la conscience prête aux choses.

Certes, la relation éthique déborde la phénoménologie : le visage n'est pas phénomène, et le sens « vient de plus loin que l'intuition ² ». Elle reste néanmoins indispensable dans la défense de la subjectivité telle que l'entreprend Levinas. Ce qui se constitue sous l'effet de la relation à l'autre, c'est en effet une subjectivité comme phénomène d'être, une intériorité au sein de l'être et oublieuse d'autrui. La phénoménologie désigne ainsi pour Levinas l'effort pour montrer toute la substantialité, toute l'indépendance et toute la matérialité de cette intériorité, pour y déceler ce qu'elle oublie d'elle-même mais qui ne vient pas de l'être : son insuffisance, sa dépendance et sa spiritualité.

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 334.

² *Ibid.*, p. 331.

CHAPITRE 3 – SARTRE ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE : NE PLUS ENFERMER L’HOMME DANS CE QU’IL EST

L’impulsion décisive apportée par Sartre à l’introduction de la phénoménologie doit être étudiée au travers d’une double rupture : avec la philosophie religieuse, d’une part, avec l’épistémologie d’autre part. À partir de Sartre, la phénoménologie devient progressivement la démarche qui permet de fonder rigoureusement un existentialisme athée. Il faut entendre par là une pensée qui plonge l’homme dans l’absurdité de sa condition sans prétendre le délivrer miraculeusement – ou du moins, intellectuellement – de ses limites intangibles : la mort, l’existence d’autrui, l’incarnation, le travail. La place de la phénoménologie dans le premier grand moment de la pensée sartrienne, dont le point d’orgue est la publication de *L’Être et le Néant* en 1943, repose ainsi sur une double mission que l’on pouvait difficilement anticiper à la lecture de Husserl. Il s’agit pour Sartre d’utiliser les ressources de la phénoménologie pour radicaliser l’athéisme et pour travailler la notion d’absurde. Ces deux objectifs sont mis en avant dans l’essai sur Bataille et ce n’est pas un hasard : avec *L’expérience intérieure*, Georges Bataille représente pour Sartre les errances d’un intellectuel poursuivant les mêmes buts que Sartre mais sans recourir à la rigueur phénoménologique. Il s’ensuit une mise au point sur l’existentialisme, selon qu’il est ou non étayé sur la phénoménologie. Mise au point sur l’athéisme : « Dieu est mort, mais l’homme n’est pas, pour autant, devenu athée ¹ ». Mise au point sur l’absurde :

La pensée moderne a rencontré deux espèces d’absurde. Pour les uns, l’absurdité fondamentale, c’est la « facticité », c’est-à-dire la contingence irréductible de notre « être-là », de notre existence sans but et sans raison. Pour d’autres, disciples infidèles de Hegel, elle réside en ceci que l’homme est une contradiction insoluble.²

Pour Sartre, Bataille a nettement perçu, comme Kafka, Heidegger, Malraux, Camus, et Blanchot, le premier sens de l’absurde, mais il ne lui a pas été fidèle faute d’avoir saisi les limites dans lesquelles doivent se tenir les concepts de l’analytique existentielle. Il est donc conduit malgré lui à adopter le second sens de l’absurde, un sens qui repose entièrement sur une conception tragique de l’homme éloigné du divin et que Sartre attribue à Kierkegaard, à Nietzsche et à Jaspers. Cette conception tragique de l’existence constitue pour Sartre un véritable postulat métaphysique, qui fait du silence de Dieu le signe de son existence. Un tel

¹ Jean-Paul SARTRE, *Critiques littéraires (Situations, I)*, Paris, Gallimard, 1993, p. 142.

² *Ibid.*, p. 143.

postulat confère à ces philosophies un horizon tout aussi métaphysique, puisque l'homme se voit attribuer, au moins à titre de potentialité, une transcendance surhumaine, capable de résorber la séparation de la conscience et du monde, et c'est cette transcendance que Sartre qualifie de mystique. À l'inverse, l'effort pour les penseurs de l'absurde qui s'en tiennent à « la contingence irréductible de notre "être-là" » doit être pour penser une transcendance seulement humaine, celle du projet.

Sartre, comme Camus, pense la relation entre l'homme et le monde comme un combat, mais on va voir le concept sartrien de conscience provoquer une inversion radicale au sein de cette relation polémique. Le point de départ, c'est une conscience qui exige du sens, et un monde qui déçoit tout effort pour instaurer une signification. Bataille fournit selon Sartre une version parfaitement janséniste de cette relation initiale : « Dieu se tait, je n'en saurais démordre, - tout en moi exige Dieu, je ne saurais l'oublier ¹ ». Mais la phénoménologie de la conscience empêche Sartre de s'arrêter là, contrairement à ceux qui y verraient « une contradiction insoluble » ; d'une part, si l'homme exige un sens, c'est qu'il en manque, d'autre part, la conscience n'est pas un réceptacle de significations, mais ce qui dévoile ces significations à même les choses. Dès lors, la relation polémique entre l'homme et le monde, phénoménologiquement élucidée, se révèle opposer un monde plein d'être, des choses couvertes de significations, et un homme vain dans les deux sens du terme, manquant d'être et de sens. La phénoménologie est ainsi, au terme de son appropriation par Sartre, la démarche qui permet de remplacer la relation polémique – et quelque peu mythique – entre l'homme et le monde, par une corrélation élucidée, c'est-à-dire établissant la circulation d'être et de sens entre l'homme et les choses.

Idéalisme et matérialisme font s'évanouir pareillement le réel, l'un parce qu'il supprime la chose, l'autre parce qu'il supprime la subjectivité. Pour que la réalité se dévoile, il faut qu'un homme lutte contre elle ; en un mot, le réalisme du révolutionnaire exige pareillement l'existence du monde et de la subjectivité ; mieux, il exige une telle corrélation de l'une et de l'autre qu'on ne puisse concevoir une subjectivité en dehors du monde ni un monde qui ne serait pas éclairé par l'effort d'une subjectivité. ²

Comment comprendre cette place de la phénoménologie comme voie médiane entre l'idéalisme et le matérialisme (ou le réalisme ³), alors même que Husserl défend un

¹ *Ibid.*

² Jean-Paul SARTRE, « Matérialisme et révolution », *Situations, III. Lendemain de guerre*, Paris, Gallimard, 2003, p. 157.

³ Dans ce contexte, les deux termes sont équivalents. Le matérialisme apparaît comme un cas de réalisme, au même titre que le positivisme en épistémologie ou le psychologisme en logique. Dans « Matérialisme et révolution » (1946), il désigne le postulat métaphysique du marxisme officiel, tel qu'exposé dans la brochure de Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique* publiée en 1945 par les Éditions Sociales.

« idéalisme transcendantal ¹ » et que Georges Gurvitch attribue à Heidegger un « idéalisme existentiel ² » ?

Dans une formulation en apparence convenue, Sartre remanie profondément ces repères théoriques que sont l'idéalisme et le réalisme. Il faut remarquer d'emblée que rien ne serait plus étranger à l'attitude philosophique de Sartre que de chercher une solution de compromis, une voie intermédiaire entre les deux notions. Il prétend plutôt récuser l'opposition des termes pour proposer une autre position philosophique, plus radicale, et opposée à l'un comme à l'autre de ces deux repères. Traditionnellement, le réalisme attribue à la chose, créée ou incréée, une substantialité que n'a pas l'esprit, toujours dépendant des sens et de leurs mécanismes pour produire des idées : c'est un surcroît de dépendance qui, chez Hobbes, Locke, Spinoza, ou Hume singularise l'esprit au sein des choses. L'idéalisme refuse de rabattre la productivité foisonnante des idées sur une dépendance accrue à l'égard du corps et fera dépendre l'existence de la pensée. C'est la chose qui dépend de la pensée et non l'inverse, elle n'est que le terme d'un processus de réalisation, que ce processus, initié par l'esprit, soit humain comme chez Berkeley ou Hegel, ou divin comme chez Descartes ou Leibniz. Classiquement, il s'agit de répartir des degrés de substantialité.

¹ Il faut noter toutefois qu'en défendant cette version de l'idéalisme dans la quatrième des *Méditations cartésiennes*, Husserl prend soin de se démarquer des idéalismes classiques et se réclame d'une « science égologique systématique », qui est « l'explicitation du sens de tout type d'être que moi, l'ego, je peux imaginer ; et, plus spécialement, du sens de la transcendance que l'expérience me donne réellement : celle de la Nature, de la Culture, du Monde en général ; ce qui veut dire : dévoiler d'une manière systématique l'intentionnalité constituante elle-même » (Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1992, p. 144).

² L'expression recouvre elle aussi une forme spécifique de l'idéalisme, ni classique, ni husserlien et le commentaire de Gurvitch s'appuie sur le §43 d'*Être et Temps* : « Si le terme idéalisme en arrive à vouloir dire l'entente selon laquelle l'être ne peut jamais s'éclairer par l'étant mais est, au contraire, chaque fois déjà le "transcendantal" pour tout étant, alors c'est dans l'idéalisme que réside l'unique possibilité correcte de problématique philosophique » (Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 258). Heidegger ne semble pourtant pas revendiquer pour lui-même un quelconque idéalisme et on peut remarquer que Georges Gurvitch emploie en fait une traduction inexacte de la fin du §44 d'*Être et Temps* : après avoir rappelé que « la vérité ne précède point l'existence », Gurvitch cite en traduisant : « L'affirmation de "vérités éternelles" ainsi que la confusion de "l'idéalisme existentiel" (pouvant être démontré par la description phénoménologique) avec un sujet absolu idéalisé, ne présentent que des restes des préjugés de la théologie chrétienne, restes qui ne sont pas encore éliminés des problèmes philosophiques d'une façon suffisamment radicale » (Georges GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1930, p. 225-226). L'expression « idéalisme existentiel (pouvant être démontré par la description phénoménologique) » traduit en fait « *phänomenal gegründeten "Idealität" des Daseins* » (Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 229), que François Vezin traduit simplement par « l'"idéalité" phénoménalement fondée du Dasein » (M. HEIDEGGER, *Être et Temps...*, *op. cit.*, p. 281). Georges Gurvitch semble plus proche de Heidegger (et de Sartre) lorsqu'il ne lui attribue ni réalisme ni idéalisme : « Le phénomène essentiel de l'existence, étant celui de "l'être dans le monde" (In-der-Welt-Sein), il est aussi impossible de séparer l'existence humaine du monde, que le monde de l'existence humaine. On ne peut concevoir ni l'humanité sans monde (idéalisme), ni le monde sans humanité (réalisme). Ce n'est que par une séparation absolument impossible de ces éléments s'interpénétrant réciproquement que se pose le problème entièrement vicieux de la réalité du monde extérieur. » (G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande...*, *op. cit.*, p. 224.

L'intentionnalité phénoménologique ne constitue pas un moyen terme, qui viendrait équilibrer la relation entre la pensée et les choses, toutes deux également substantielles. Elle vient récuser toute substantialité au moyen d'une dépendance réciproque et absolue entre les deux pôles de l'intentionnalité, qu'il s'agisse de la pensée et de la chose pensée chez Husserl, de l'homme et du monde chez Heidegger. Mais l'originalité de Sartre est d'associer cet acquis phénoménologique à une réflexion sur la nécessité. Le réalisme entraîne une préférence pour la conception causaliste de la nécessité : une chose matérielle agit sur une autre chose matérielle comme le rouage d'un mécanisme sur un autre rouage. L'idéalisme entraîne quant à lui une préférence pour la conception finaliste de la nécessité : la chose, en se réalisant, réalise en même temps un plan de l'esprit, que ce plan soit rationnel ou providentiel. D'un côté comme de l'autre, si l'on cherche à répartir des degrés de substantialité, c'est qu'on s'est déjà donné le monde comme un *optimum* de part en part habité par l'harmonie des machines.

La phénoménologie sartrienne consiste à opposer à ces mondes, réels ou idéels, mais toujours harmonieux et capables de reposer en eux-mêmes, l'intuition et l'expérience de la contingence. Cette idée de contingence emprunte inévitablement chez Sartre les traits de la vanité baroque et l'épure de la catégorie kantienne. Mais désormais, la contingence se détache de son contexte rhétorique ou logique pour devenir le terme d'une épreuve de l'insensé, d'une expérience des êtres désorientés. En débarrassant la pensée et les objets de leur substantialité, la phénoménologie laisse libre cours à un monde sans plan, à des choses sans rouages, et à des hommes « de trop ». C'est dans ce libre cours que peuvent alors s'élucider l'absurde, invariant de tout rapport au monde, et la liberté, invariant de toute situation. Élucider le rapport au monde, décrire l'être en situation, c'est la tâche que Sartre assigne à la phénoménologie et à aucun autre courant philosophique car seule la phénoménologie a les moyens de rester fidèle aux expériences dysharmoniques des mondes incréés.

L'étude de ces moyens permet d'isoler une première période dans la pensée sartrienne, au sein de laquelle il conviendra de situer précisément l'introduction de la phénoménologie. Cette période court de 1924 à 1949, délimitée par une entrée en philosophie sous les auspices de Bergson et de Nietzsche, et par le double abandon, des *Cahiers pour une morale* et de *Vérité et existence*. La publication du *Saint Genet, comédien et martyr* en 1952 manifeste une rupture que les inédits permettent de dater de 1950. Les manuscrits « Mai-juin 1789 » et « Liberté-Égalité » traduisent un tournant qui ne se limite pas à passer de la liberté individuelle à la liberté collective. Plus fondamentalement, c'est l'abandon d'une conception

de la conscience comme sujet vide¹ qui se produit et permet le recours à une dialectique de l'intériorisation et de la réextériorisation des phénomènes matériels, c'est-à-dire sociaux, économiques, et politiques.

C'est donc la conception d'un sujet vide qui caractérise la première période de Sartre. Cette période a elle-même des moments et des tournants, mais il faut donner la priorité à son unité dès lors que les *Cahiers pour une morale*, en 1947-1948, proposent de synthétiser l'ensemble de tous les textes de Sartre, depuis *La Transcendance de l'Ego* jusqu'aux écrits sur la littérature de 1945-1947. Cette idée de sujet vide ressort également du questionnement de ces différents textes, qui consiste à se demander à quelles conditions les choses peuvent avoir un sens. La réponse de Sartre repose sur un socle qui ne variera pas avant 1950 : les choses ne peuvent avoir de sens que si leur être ne dépend pas de l'homme et que si l'homme est incapable de se donner à soi-même un sens. En d'autres termes, la condition de possibilité du sens c'est que les choses soient situées, et non pas constituées, par des consciences qui ne peuvent que situer autre chose qu'elles-mêmes. C'est pour penser ce sujet vide que Sartre mobilise Husserl et Heidegger : il reprend au premier la qualification du champ transcendantal comme *conscience*, au second la *temporalité* comme caractéristique fondamentale de l'être.

Section 1 – L'usage de Husserl contre les illusions d'immanence : le sujet vide de la conscience transcendantale

Sartre est venu à la philosophie par Bergson et par Nietzsche. Lorsqu'il cherche à s'en démarquer, c'est en leur reprochant d'avoir méconnu le sens de ce qui fait l'humanité de l'homme : sa subjectivité. Celle-ci ne saurait se réduire à une image privilégiée dans un monde d'images, ni à un élan vital dans un monde de forces. Ce n'est qu'en 1933, soit neuf ans après l'entrée de Sartre en philosophie, qu'il découvre la phénoménologie grâce à Raymond Aron, selon l'épisode célèbre des « cocktails à l'abricot » : « Aron le convainc que la phénoménologie répondait exactement à ses préoccupations : dépasser l'opposition de l'idéalisme et du réalisme, affirmer à la fois la souveraineté de la conscience et la présence du monde, tel qu'il se donne à nous »². En réalité, la découverte de la phénoménologie a subi deux retards. En 1927, Sartre a une première occasion de se confronter avec la

¹ Il faut entendre par sujet vide un sujet qui répond aux attendus de la phénoménologie tels que rappelés au tout début de *L'être et le néant* : « La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde » (Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976, p. 18).

² Simone de BEAUVOIR, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1986, p. 177.

phénoménologie lorsqu'on lui confie, ainsi qu'à Nizan, la relecture de la traduction de la première édition de la *Psychopathologie générale* de Karl Jaspers, publiée chez Alcan en 1928. Mais, comme le souligne Simone de Beauvoir, il est à l'époque davantage attiré par la psychologie de la forme ¹. De même, en 1931, la lecture de la première traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* dans le numéro de la revue *Bifur* où Sartre publie le premier extrait de ce qui devait constituer *La Légende de la vérité* n'eut tout simplement aucun effet sur lui ². Il faut donc attendre la discussion avec Aron et, dans la foulée, la lecture de *Théorie de l'intuition* de Levinas pour que Sartre aborde réellement la phénoménologie. Néanmoins, il ne s'agit sans doute pas du seul commentaire consulté par Sartre et il faut sans doute ajouter ici les ouvrages mentionnés plus haut au sujet de Camus et de Levinas, ceux de Georges Gurvitch et de Bernard Groethuysen ³. Dès 1933, Sartre lit les *Méditations cartésiennes* et, en allemand, les *Idées directrices pour une phénoménologie*. Lors de son séjour à Berlin de septembre 1933 à juin 1934, il lit également *Logique formelle et logique transcendantale*, les *Leçons sur la conscience intime du temps*, et les *Recherches logiques*, ainsi que le commentaire de Fink, *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, aucun de ces textes n'étant encore traduits à l'époque.

Toutes ces lectures répondent donc aux préoccupations de Sartre brièvement énumérées par Simone de Beauvoir. En fait, les positions théoriques (« souveraineté de la conscience », « présence du monde »), sont subordonnées à la recherche du sujet vide et à la volonté de ne pas « emprisonner l'homme dans ce qu'il est ⁴ ». Par cette formule, Sartre caractérise la mauvaise foi, notion décisive dans l'architecture de *L'Être et le Néant*, mais qui s'inscrit dans la liste des premières intuitions sartriennes. Simone de Beauvoir indique que la notion précède la rencontre de la phénoménologie et donne une première orientation à la recherche du sujet vide :

Sartre forgea la notion de mauvaise foi qui rendait compte, selon lui, de tous les phénomènes que d'autres rapportent à l'inconscient [...]. Désormais nous appliquâmes ce mot à tous les gens qui miment des convictions et des sentiments dont ils n'ont pas en eux le répondant : nous avions découvert, sous un nom différent, l'idée de *rôle*. Sartre s'intéressait particulièrement à cette part de

¹ *Ibid.*, p. 58.

² Simone de Beauvoir indique seulement : « nous n'en vîmes par l'intérêt car nous n'y comprîmes rien » (*Ibid.*, p. 105).

³ Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre emploie bien le pluriel pour désigner les commentaires sur la phénoménologie : « j'ai lu quelques rares ouvrages français traitant de la question » (Jean-Paul SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre*, Paris, Gallimard, 1983, p. 228)..

⁴ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 94.

vide qui ronge les conduites humaines et même l'apparente plénitude de ce qu'on appelle les sensations.¹

Lors de la période strictement husserlienne, de 1933 à 1938, la phénoménologie sartrienne va s'appuyer sur la purification de la conscience transcendantale, à l'œuvre dès les *Recherches logiques*, pour affirmer les droits d'une compréhension synthétique de l'homme face aux prétentions des explications analytiques, d'une part, et face aux synthèses arbitraires et finalistes d'autre part. Cela dit, Sartre se veut dès 1934 critique de Husserl et l'essai de 1943 témoignera d'une distance assez impressionnante vis-à-vis du fondateur de la phénoménologie². Aussi faut-il d'emblée tracer un partage entre l'héritage revendiqué par Sartre et un rejet qui se focalise sur les différents aspects de l'idéalisme transcendantal.

§1 – L'héritage permanent : une lecture cartésienne de Husserl

L'approche sartrienne de Husserl ne peut se résumer à l'article publié en 1939, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». Il faut faire droit à l'impact du commentaire de Levinas, premier ouvrage technique de phénoménologie consulté comme tel par Sartre : *Théorie de l'intuition*. Ce sont donc deux idées fondamentales que Sartre retient de Husserl : l'intentionnalité et l'intuition. En leur donnant une telle préséance, Sartre est d'ailleurs fidèle à l'intitulé des paragraphes des *Idées directrices*. Le §24 fait de l'intuition donatrice originale « le Principe des Principes³ » et le §84 désigne l'intentionnalité comme « Thème central de la Phénoménologie⁴ ».

I. Deux principes cardinaux : intentionnalité et intuition

A. L'intentionnalité, ou la nécessité anhypothétique de la corrélation

Si l'intentionnalité désigne le renvoi de tout phénomène conscient à un objet visé par la visée par la conscience, il ne faut pas manquer le caractère de nécessité qui affecte ce renvoi, cette corrélation de la visée et du visé. Le fondement des analyses phénoménologiques repose sur le double caractère original et spécifique de la nécessité de la corrélation. Ce n'est pas une conséquence des conditions physiologiques de la pensée, ni un axiome logique,

¹ S. de BEAUVOIR, *La Force de l'âge...*, *op. cit.*, p. 168.

² Le passage le plus frappant est à cet égard celui où Husserl se retrouve rabattu sur la philosophie « alimentaire » vilipendée dans l'article de 1939 : « Les descriptions de la connaissance sont trop fréquemment alimentaires. Il reste encore trop de prélogisme dans la philosophie épistémologique et nous ne sommes pas encore débarrassés de cette illusion primitive (dont il nous faudra rendre compte plus loin) suivant laquelle connaître, c'est manger, c'est-à-dire ingérer l'objet connu, s'en remplir (*Erfüllung*) et le digérer ("assimilation"). » (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 223.)

³ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 282.

mais c'est une nécessité de fait qui a le même statut que celle qui relie le *cogito* au *sum*. Simplement, le *cogito* ne fait pas que renvoyer à l'existence réelle d'un sujet, il renvoie aussi à l'existence intentionnelle d'un être visé.

Il s'agit de l'héritage husserlien le plus précoce et le plus constamment affirmé chez Sartre. Énoncée dans l'article de 1939¹, la définition de l'intentionnalité est aussi présente dans les premières pages de *La Transcendance de l'Ego*². Les formulations de Sartre sont sensiblement proches de celles employées par Husserl dans les *Idées directrices* (§84³) comme dans les *Méditations cartésiennes* (§14⁴).

La proximité des formulations résulte d'un accord sur la nécessité de l'intentionnalité : celle-ci découle du *cogito* cartésien bien compris. Car le doute méthodique doit être réinterprété. Il ne doit plus être compris comme la *négation* de l'existence du monde mais comme *suspension* de la croyance en l'existence du monde. La nature adéquate du doute n'est donc pas la fiction, mais la neutralisation. Dans les *Méditations métaphysiques*, le doute est entrepris comme un préjugé inversé destiné à contrecarrer les raisons de croire en l'existence du monde, y compris les raisons les plus vitales, les plus pragmatiques. Dans les *Idées directrices*, le sens de l'*epochè* opérée aux §31 et 32 n'apparaît clairement qu'au §109 consacré à la neutralisation. L'*epochè* phénoménologique délaisse la problématique des raisons de croire : elle met de côté les actes de croyance et les actes de doute. Plus précisément, elle suspend tout ce qui, dans les actes de la conscience, contient une « modification doxique » (§103), c'est-à-dire une évaluation de la probabilité de l'existence réelle des objets perçus. Ce que suspend l'*epochè*, ce sont donc les « actes thétiques », les actes de la conscience qui « *posent* » de l'être⁵. Cette suspension n'interrompt donc pas le cours normal, naturel, de la conscience. Mais elle modifie radicalement la portée de la visée intentionnelle : au lieu d'atteindre spontanément « la *réalité* de la chose », celle-ci s'arrête désormais à « l'*objectivité* du phénomène »⁶. Là où Descartes décèle dans l'acte de douter

¹ « Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme « intentionnalité » (J.-P. SARTRE, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *Critiques littéraires (Situations, I)*..., *op. cit.*, p. 31).

² « le principe essentiel de la phénoménologie, "toute conscience est conscience de quelque chose" » Jean-Paul SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1996, p. 28.

³ « Nous entendons par intentionnalité cette propriété qu'ont les vécus "d'être conscience de quelque chose" » (E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*..., *op. cit.*, p. 283).

⁴ « Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même. » (E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*..., *op. cit.*, p. 65).

⁵ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*..., *op. cit.*, p. 355.

⁶ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*..., *op. cit.*, p. 13.

une première réalité dont l'existence est certaine – la réalité de la pensée – Husserl et Sartre sont d'accord pour n'y trouver qu'une structure : la double nécessité pour la pensée d'adopter une modalité (le doute, la perception, l'émotion) et un point de mire (ce dont on doute, ce qu'on perçoit, ce qui émeut).

Réduite à sa structure et non à sa substance, la pensée continue à viser le monde et les choses mais sans se prononcer sur leur réalité. En perdant leur caractère de réalité, le monde et les choses n'ont pas pour autant perdu leur sens d'être, leur objectivité : ils demeurent à titre de corrélats noématiques, ou noèmes, unités objectives structurellement dépendantes d'une modalité de la conscience, d'un type de noèse. Mais si ces noèmes ne peuvent être indépendants des visées conscientes, ils ne sauraient pour autant être réduits ni aux actes ni au flux de la conscience. Le noème diffère radicalement de tout ce qui l'atteint : nulle part, dans la conscience, on ne trouve l'origine de son unité, de son opacité, bref, de son objectivité. Le noème est donc à la fois indubitable et hétérogène vis-à-vis du pôle strictement subjectif de la conscience.

Son caractère intentionnel doit alors être précisé et c'est ce qui permet de mesurer une première fois, dès le niveau de l'intentionnalité, la prise de distance de Sartre à l'égard de Husserl. Les *Idées directrices* distinguent l'immanence réelle du pôle subjectif des noèses (et de la *hylè* – expression qui désigne chez Husserl les données brutes de la conscience, animées par la noèse) de l'immanence irréalité des noèmes. Comment comprendre que le noème diffère aussi bien de l'immanence réelle des moments noétiques et hylétiques, que de la transcendance des choses ? Il convient sans doute de rapprocher la conception husserlienne de la conscience de la conception saussurienne du signe linguistique. Dans ce dernier, seul le signifiant constitue un support matériel (graphique ou sonore), le signifié, inclus dans le signe, n'y est pas pour autant réellement contenu. On peut ainsi attribuer au signifié l'immanence irréalité que Husserl attribue au noème : puisque le signifié se sépare aussi bien de l'immanence réelle du signifiant au signe que de la réalité (non linguistique) du référent. Le mode d'être du signifié s'apparente donc fortement à celui du noème : l'un comme l'autre n'existent que pour autant qu'ils sont *opérés* dans un acte de langage ou de pensée, acte qui *anime* une sphère immanente pour *viser* une réalité transcendante.

C'est très certainement cette irréalité qui séduit Sartre dans un premier temps. Les passages des *Idées directrices* qui mettent en jeu cette irréalité, notamment pour différencier le noème de tout contenu mental ou psychique, innervent très certainement la critique

sartrienne des philosophies « alimentaires » et autorisent sa critique des conceptions classiques de l'image ¹. Elle répond donc dans un premier temps aux attendus de la recherche d'un sujet vide, qui, non emprisonné dans le monde, n'en profite pas pour emprisonner le monde en lui, fût-ce à titre de signe, de portrait ou d'image mentale. La critique de ce caractère irréel du pôle noématique dans l'introduction de *L'Être et le Néant* ² ne peut se comprendre que parce que Sartre a désormais les moyens (heideggeriens) de penser l'intentionnalité autrement que comme corrélation noético-noématique et l'objectivité autrement que comme moment irréel de la corrélation. C'est la notion de néantisation qui permettra à Sartre de renoncer à faire de l'*epochè* la voie d'accès à une sphère transcendantale, et d'oser, comme Heidegger, se situer au niveau de la visée des choses réelles et transcendantes, porteuses de significations elles aussi réelles et transcendantes.

B. L'intuition, source de droit de toute connaissance

La démarche qui consiste à prendre le *cogito* comme point de départ philosophique appelle une théorie de la connaissance qui donne la préséance à l'intuition sur le raisonnement, et en particulier sur la déduction. S'il permet d'accéder à une vérité première, celle-ci doit se délivrer dans une évidence qui n'a plus rien à voir avec celle qui résulte d'un calcul ou d'un raisonnement opéré avec ordre et méthode. Le *cogito* permet à la pensée d'avoir une intuition d'elle-même (*je pense*) et de son existence (*j'existe*). On voit mal comment l'évidence d'une vérité première pourrait être d'une autre nature que de celle des évidences intuitives. C'est pourquoi Husserl et Sartre, reprenant la démarche du *cogito* pour découvrir l'intentionnalité, étaient amenés à donner à l'intuition la même préséance que lui attribuait déjà Descartes. « Il n'est d'autre connaissance qu'intuitive ³ » rappelle Sartre dans *L'Être et le Néant*, reprenant un acquis précoce de l'héritage husserlien, puisqu'on le voit affirmer dès *La Transcendance de l'Ego* au sujet de la phénoménologie que : « son procédé essentiel est l'intuition. L'intuition, d'après Husserl, nous met en présence de la chose. ⁴ »

Les définitions husserlienne et sartrienne de l'intuition méritent d'être rappelées, car, en apparence proches l'une de l'autre, elles diffèrent sur un point essentiel et caractéristique de la prise de distance de Sartre à l'égard de Husserl. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre

¹ Voir, en particulier, l'argument de la régression à l'infini au §90 (E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, op. cit., p. 312-313).

² « Dès le moment qu'il fait du *noème* un irréel, corrélatif de la *noèse*, et dont l'*esse* est un *percipi*, il est totalement infidèle à son principe » (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 28).

³ *Ibid.*, p. 208.

⁴ J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego...*, op. cit., p. 17.

commence par attribuer à Husserl la définition suivante : « c'est la présence de la "chose" (*Sache*) en personne à la conscience ¹ ». Cette formulation semble conforme à la notion husserlienne d'intuition donatrice originaire. Le premier paragraphe des *Idées directrices* prend soin d'établir que toute intuition est donatrice (dans l'intuition, la chose se donne à la conscience) mais que toute intuition n'est pas originaire (c'est le cas des souvenirs, des anticipations ou encore des aperceptions d'autrui). De la sorte, la définition attribuée par Sartre à Husserl s'applique bien, non pas à toute intuition, mais à l'intuition donatrice originaire, celle qui, précisément, est érigée au §24 en « *source de droit pour la connaissance* ² ». Mais Sartre fait aussitôt subir à cette définition une inversion en apparence anodine :

Mais nous avons établi justement que l'en-soi ne pouvait jamais de lui-même être *présence*. L'être-présent, en effet, est un mode d'être ek-statique du pour-soi. Nous sommes donc obligés de renverser les termes de notre définition : l'intuition est la présence de la conscience à la chose. ³

De manière significative, Sartre étaye cette inversion des termes sur le premier principe, l'intentionnalité et la « nécessité pour la conscience d'être-conscience *de* quelque chose ». On voit par là que ce qui se joue dans les reformulations sartriennes, même anodines, c'est un souci de porter au plus haut degré la spontanéité de la conscience. Car « sur le plan ontologique » ⁴ où se situent désormais les analyses de *L'Être et le Néant*, l'intentionnalité n'est plus seulement une caractéristique ni même une nécessité de la conscience : c'est son être, c'est sa dynamique de structure se structurant d'elle-même et ne recevant rien ni des choses ni du monde ⁵. Loin de se comprendre en termes de réceptivité et de passivité, l'intuition sartrienne conjugue un surcroît d'activité avec un moindre être. Effort négateur maintenant la chose dans une extériorité et dans une différence absolues avec la conscience, l'intuition n'a plus aucun support ni aucune matière : elle s'épuise dans un reflet où la « négativité pure » de la conscience nie son reflété pour mieux l'abandonner à « la pure solitude du connu » ⁶. Comme celui de l'intentionnalité, le principe de l'intuition se retrouve profondément remanié (mais non abandonné) à partir du moment où Sartre requalifie la conscience en transcendance et en néantisation.

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 209.

² E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 78.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 209.

⁴ *Ibid.*

⁵ Voir, dans l'introduction, la redéfinition de l'intentionnalité comme « *seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose* » : « L'être de l'intention ne peut être que conscience, sinon l'intention serait chose dans la conscience. » (*Ibid.*, p. 20).

⁶ *Ibid.*, p. 215.

II. Le dualisme sartrien, résultat de la radicalisation des deux idées fondamentales de Husserl

Comme on l'a vu, à mesure que Sartre déploie ses concepts ontologiques, au premier rang desquels figure l'opposition de l'être-pour-soi (mode d'être de la conscience) et de l'être-en-soi (mode d'être de la chose), la distance se creuse avec la signification proprement husserlienne des concepts découverts dans les *Idées directrices* ou dans les *Méditations cartésiennes*. Cela ne signifie pas que Sartre abandonne Husserl, mais qu'il tente de reconstruire un cadre ontologique adéquat à deux principes cardinaux poussés à leur extrémité. En effet, Sartre veut tenir jusqu'au bout l'idée que tout phénomène est intentionnel, quand bien même il serait purement émotif ou affectif, et que tout objet visé par la conscience a sa manière d'être présent, ou, pour tenir compte de l'inversion des termes dans la définition de l'intuition, que la conscience a plusieurs manières de se rendre présent un objet, fût-il imaginaire, conceptuel ou remémoré. Pour ce faire, il reprend à son compte un dualisme effectivement présent chez Husserl, mais il va le déployer dans trois directions, à l'égard desquelles Husserl est resté, à ses yeux, trop hésitant.

A. Le dualisme proprement dit : la conscience et le monde

Le point de départ de la formulation phénoménologique du dualisme chez Sartre se situe dans le §49 des *Idées directrices* de Husserl : « entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens ¹ ». Cette formule qui signale chez Husserl l'aboutissement de l'*epochè* phénoménologique semble ouvrir tout naturellement la voie au dualisme ontologique de Sartre et à son opposition des caractères d'être du pour-soi et de l'en-soi. Mais derrière une proximité dans la formulation se trouve encore une fois une différence décisive. Pour la mesurer, il faut repartir de l'origine et de l'horizon du dualisme husserlien.

L'origine du dualisme husserlien se trouve dans la différence entre la manière qu'a une chose transcendante de se donner à la conscience percevante et la manière qu'a un vécu immanent de se livrer à la réflexion. Cette différence, énoncée aux §41 et 42 des *Idées directrices*, consiste en ceci que le perçu se donne progressivement, par esquisses, dans une suite indéfinies de perceptions différentes, tandis que le vécu se donne d'un seul coup, en totalité. Pour percevoir un cube, il faut en faire le tour, pour prendre conscience de l'humeur où l'on se trouve, il suffit de se voir : Sartre n'hésitera pas à utiliser cette opposition, y

¹ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, op. cit., p. 163.

compris contre Husserl¹. Toutefois, Sartre ne maintiendra pas cet accord sur l'origine du dualisme et repoussera sa fondation d'un cran, en la portant sur le terrain ontologique.

La divergence de Sartre apparaît plus nettement encore au niveau des conséquences du dualisme husserlien. Les *Idées directrices* se concentrent sur deux conséquences majeures : au §44, Husserl en vient à opposer l'inadéquation de la perception par esquisses à l'adéquation de la perception immanente du vécu, et au §49, il oppose la relativité et la contingence de l'être comme chose à la nécessité et à l'absoluité de l'être comme conscience. Sartre repousse ces deux conséquences et modifie son dualisme pour le mettre en conformité aussi bien avec sa manière de concilier les deux idées fondamentales qu'il a trouvées chez Husserl (l'intentionnalité et l'intuition) et avec ses propres préoccupations philosophiques (la recherche du sujet vide et le moyen de ne plus enfermer l'homme dans ce qu'il est). D'une part, la mauvaise foi, motif majeur et qui précède la découverte de Husserl, n'est aucunement compatible avec l'opposition entre adéquation du réfléchi et inadéquation du perçu. D'autre part, il faut, pour maintenir la spontanéité *libre* de la conscience et la présence *consistante* du monde, reconnaître à la fois l'absoluité de l'être comme chose et la contingence de l'être comme conscience. Simplement, chose et conscience ont deux manières distinctes, voire opposées, d'être absolues et contingentes : c'est ce que doit établir le dualisme ontologique de Sartre.

Ce dualisme ontologique découle du *cogito* préreflexif dont Sartre affirme qu'il est la condition du *cogito* cartésien, cette dernière expression renvoyant aussi bien aux *Méditations métaphysiques* qu'aux *Méditations cartésiennes* de Husserl. La démarche de Sartre consiste à décrire ce qui se passe *avant* la réflexion, et indépendamment d'elle. Ce ne sera donc pas une restitution de la substance pensante ou de l'Ego transcendantal, tels que ceux-ci sont susceptibles d'apparaître à une conscience faisant retour sur elle-même. Il s'agit pour Sartre de restituer intuitivement l'intentionnalité d'une pensée quelconque, c'est-à-dire d'isoler ce qu'il y a en elle de structurel, d'invariant et d'indubitable. Selon des analyses déjà présentes dans *La Transcendance de l'Ego*, l'intentionnalité de la pensée quelconque se dédouble en conscience thétique du monde et en conscience non thétique de soi. En d'autres termes, Sartre va se démarquer de plus en plus du dispositif husserlien (mise en œuvre de l'*epochè*, réduction du vécu à une sphère transcendantale pure) pour isoler, au sein de la pensée

¹ « Husserl insiste sur le fait que la certitude de l'acte réflexif vient de ce qu'on y saisit la conscience sans facettes, sans profils, toute entière (sans "abschattungen"). C'est évident. Au contraire l'objet spatio-temporel se livre toujours à travers une infinité d'aspects et il n'est au fond que l'unité idéale de cette infinité. » (J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego...*, *op. cit.*, p. 33).

quelconque, une intentionnalité qui ne peut être réduite (rapportée du transcendant au noématique) et une intentionnalité déjà réduite, une intentionnalité qui se limite à *ne pas* poser le soi. Comment comprendre cette intentionnalité paradoxale dont le point de mire reste, avant la réflexion, seulement implicite ? C'est que « poser », dans l'ontologie sartrienne, est devenu synonyme de « ne pas être » : la conscience dévoile le monde car elle n'existe que pour autant qu'elle manifeste sa différence avec les choses, elle n'est rien d'autre que le « refus d'être substance ¹ ». Mais le soi implicite de la conscience préreflexive est lui-même paradoxal : la conscience ne peut pas être ce soi qui retire toute sa consistance d'un regard réflexif (qui, par définition, n'est pas mis en œuvre à ce stade), et, en même temps, elle ne peut pas ne pas être ce soi qui est *indiqué* par le dévoilement du monde et *présupposé* par la possibilité de la réflexion. Cette double impossibilité constitue la présence à soi, comme refus second venant s'ajouter au « refus d'être substance » : « le pour-soi est l'être qui se détermine à exister en tant qu'il ne peut coïncider avec lui-même ² ». Cette conjonction de deux refus permet de comprendre pourquoi Sartre tenait à souligner la spontanéité de la conscience en inversant les termes de la définition husserlienne de l'intuition et à entériner le fait que l'intentionnalité est un mouvement à sens unique qui part de la subjectivité et se dirige vers les choses du monde. Il permet surtout de donner la forme complète d'un dualisme ontologique redoublant le dualisme phénoménologique des modes de donation : le *cogito* préreflexif contient, à titre de vérités premières, une « preuve ontologique ³ » (la conscience suppose un être différent d'elle : l'être-en-soi) et un « acte ontologique ⁴ » (la conscience est une dégradation de l'en-soi en présence à soi, en être-pour-soi).

Loin de n'être qu'une reformulation du dualisme husserlien exprimé dans le §49 des *Idées directrices*, ce nouveau dualisme sartrien vient en brouiller toutes les coordonnées. L'adéquation et l'inadéquation ne sont plus les modes de donation respectifs du vécu et du perçu, ce sont les modes d'être respectifs de l'en-soi et du pour-soi (l'identité, deuxième caractère de l'en-soi : l'être est ce qu'il est). Ces deux modes d'être sont également nécessaires, puisqu'ils découlent, de manière différente mais simultanée, du *cogito* préreflexif.

¹ J.-P. SARTRE, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *Critiques littéraires (Situations, I)...*, *op. cit.*, p. 30.

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 114.

³ Titre de la cinquième section de l'introduction (p. 26-29) : « La conscience est conscience *de* quelque chose : cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience ; c'est-à-dire qu'elle naît *portée* sur un être qui n'est pas elle. C'est ce que nous appelons la preuve ontologique. » (*Ibid.*, p. 28.)

⁴ « Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous l'appellerons acte ontologique. Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi. C'est un événement absolu qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être. » (*Ibid.*, p. 114.)

Ils sont pourtant aussi également contingents puisque l'existence de l'être-en-soi n'est qu'un fait (la contingence, troisième caractère de l'en-soi : l'être est), celle de l'être-pour-soi qu'un événement (la seule aventure qui peut arriver à l'en-soi). L'être en soi ne peut être dévoilé que dans une relation intentionnelle, cela n'empêche pas son absoluité : l'absence de toute conscience peut bien le priver de temps, d'horizons ou de qualités, elle ne saurait le priver d'être. Son absoluité consiste à se suffire à soi, au point que dans l'ontologie sartrienne, la formule que Husserl applique à la conscience (« *L'être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe nulla « re » indiget ad existendum*¹») s'applique sans doute mieux à l'en-soi comme être sans rapports internes (l'inertie, premier caractère de l'en-soi : l'être est en soi) ; au contraire, le pour-soi présuppose l'en-soi comme être à dévoiler (en phénomène) et à dégrader (en présence), il est donc absolu en tant qu'événement mais relatif en tant qu'être.

Le dualisme sartrien trouve sa véritable consistance dans une unique opposition poussée à l'extrême et qui s'appuie sur le deuxième caractère de l'en-soi, l'identité. La conscience s'oppose radicalement aux choses par l'impossibilité de coïncider avec elle-même, d'être ce qu'elle est. Sartre trouvera dans la notion de temporalité le moyen de donner une formulation positive à cette impossibilité caractéristique du pour-soi. Mais dès le départ, le dualisme entre des choses qui sont et des consciences qui s'échappent structure sa lecture de Husserl : le dualisme englobe en effet les deux idées fondamentales de la phénoménologie (intentionnalité et intuition) et résume les acquis du *cogito* préreflexif (preuve ontologique et acte ontologique). Avant même le tournant heideggerien qui s'amorce en 1938-1939, Sartre trouve en Husserl une démarche qui permet de ne pas emprisonner l'homme dans ce qu'il est, mais surtout d'opposer aux autres philosophes l'impossibilité *a priori* d'un tel emprisonnement (et donc, l'échec de toute démarche – déterministe, finaliste, matérialiste – qui serait susceptible de s'y résumer), impossibilité doublement établie par la description phénoménologique des modes de donation et par la déduction ontologique des modes d'être.

B. Les trois corollaires sartriens du dualisme

La présentation du dualisme sartrien doit pourtant être complétée par les trois axes dans lesquels ce dualisme se déploie. On peut ordonner ces trois directions selon la proximité que Sartre maintient avec Husserl : fidèle à ce dernier dans le dualisme traversant le donné (reprise de l'opposition entre le fait et l'essence), il s'écarte de lui pour penser le dualisme

¹ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, op. cit., p. 162.

traversant la personne (modification de l'opposition entre l'Ego transcendantal et le moi empirique) et s'en éloigne complètement lorsqu'il s'agit de fixer le dualisme traversant l'intentionnalité elle-même (abandon de l'opposition entre l'immanence réelle de la noèse et l'immanence irréalité du noème).

1. *Le dualisme traversant le donné : la reprise de l'opposition entre fait et essence*

Les premiers travaux de Sartre sur l'image l'ont conduit à effectuer une critique des principaux courants de la psychologie en vigueur à l'époque, et c'est à l'opposition entre faits et essences que Sartre a recours pour défendre la légitimité et la pertinence d'une approche phénoménologique des phénomènes psychiques. *L'Imagination* oppose ainsi la psychologie et l'introspection qui interrogent les faits à la phénoménologie et à la réflexion sur le vécu qui interrogent les essences. *L'Esquisse d'une théorie des émotions* reprend la même opposition :

C'est par réaction contre les insuffisances de la psychologie et du psychologisme que s'est constituée, il y a environ une trentaine d'années, une discipline nouvelle, la phénoménologie. Son fondateur, HUSSERL, a été frappé d'abord par cette vérité : il y a incommensurabilité entre les essences et les faits, et celui qui commence son enquête par les faits ne parviendra jamais à retrouver les essences.¹

Dans ses textes de psychologie phénoménologique, Sartre fait référence au principal acquis des *Recherches logiques* et de la discussion de Husserl avec le positivisme. Le but initial de la phénoménologie husserlienne consiste à récuser ce qu'on appellerait aujourd'hui le constructivisme des idées logiques, mathématiques ou géométriques. L'argumentation de Husserl s'appuie sur la distinction entre la pensée de ces idéalités, pensée elle-même construite, produite, dérivée, puisqu'éminemment élaborée, et ces mêmes idéalités, non construites, non produites, non dérivées, mais délivrées à la conscience scientifique. Le §3 des *Idées directrices*, qui est la source des arguments sartriens, reprend les résultats du débat avec le positivisme en affirmant que l'intuition de l'individuel (perception de *cet* arbre) peut toujours être convertie en intuition de l'essence de l'individu (définition de *l'*arbre). Cette intuition eidétique peut à son tour être adéquate (définition de l'arbre comme plante lignifiée terrestre capable de se développer d'elle-même en hauteur) ou inadéquate (représentation schématique d'un tronc avec des racines et des branches). Il ne faudrait pas en déduire que l'intuition eidétique n'a pour objet qu'une construction langagière : la définition conceptuelle est ici le support de cette intuition et le mode de donation de l'essence, ce n'est pas l'essence elle-même. Le recours au langage est trompeur et dissimule la donation de l'essence : l'accès

¹ Jean-Paul SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, p. 16-17.

à l'essence dissimule à la fois son objet (l'essence) et son terme, son résultat : le contact, la saisie effective de ce qu'il y a d'essentiel dans l'objet individuel. Par conséquent, la notion d'intuition eidétique désigne chez Husserl aussi bien le regard tourné vers les essences que l'effort de tourner ce regard vers l'essentiel. C'est ce regard et cet effort qui s'apprennent dans les sciences, en tant que celles-ci obligent à réapprendre à voir pour déceler ce qui est vraiment essentiel dans l'objet étudié.

C'est aussi ce qui érigeait, aux yeux de Husserl, la philosophie en science rigoureuse. Selon le programme fixé par le §86 des *Idées directrices*, le programme d'une philosophie phénoménologique n'est autre que l'étude des essences noétiques et des essences noématiques. C'est à ce programme que Sartre fait référence dans l'*Esquisse* lorsqu'il précise que ce que Husserl « va tenter de décrire et de fixer par des concepts, ce sont précisément les essences qui président au déroulement du champ transcendantal ¹ ». Et c'est ce programme que l'*Esquisse* met en œuvre, en dévoilant l'émotion comme choix synthétique et signifiant d'une attitude magique (l'usage du corps comme « moyen d'incantation ² »), posant un monde magique, « une totalité non-ustensile, c'est-à-dire modifiable sans intermédiaire et par grandes masses ³ ».

Il n'en reste pas moins que la valorisation d'une approche orientée vers les essences dans le contexte de la « psychologie phénoménologique » (titre de l'introduction de l'*Esquisse*) ne va pas sans surprendre, quand bien même il prend place dans un débat avec le positivisme qui récuse toute notion d'essence. Que l'on se dirige en amont, et donc, vers la recherche d'une philosophie concrète récusant tout arrière-monde, ou en aval, vers la formulation du principe « l'existence précède l'essence », on comprend mal cette singularité des phénoménologies spéciales (de l'image, de l'émotion).

Tout se passe comme si Sartre proposait implicitement une articulation entre phénoménologie spéciale et phénoménologie générale. La première aurait pour démarche une délimitation et une interprétation des essences, la seconde aurait à rendre compte du fait qu'*il y a* telles et telles essences. L'articulation des deux est cependant tout sauf évidente, comme le montre la conclusion de l'exemple sartrien de la conscience (de) croyance :

Nous l'avons vu, la croyance, ni le plaisir, ni la joie ne peuvent exister *avant* d'être conscients, la conscience est la mesure de leur être ; mais il n'en est pas moins vrai que la croyance, du fait

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *Ibid.*, p. 93.

³ *Ibid.*, p. 115.

même qu'elle ne peut exister que comme *troublée*, existe dès l'origine comme s'échappant à soi, comme brisant l'unité de tous les concepts où l'on peut vouloir l'enfermer.¹

La première partie tente de ressaisir l'approche eidétique, la recherche, au sein des vécus de croyance, de plaisir ou de joie, de ce qui est essentiel à la croyance, au plaisir ou à la joie. Mais la seconde partie de cette conclusion renverse la formulation initiale du dualisme, à savoir l'irréductibilité de l'essence au fait. C'est désormais le fait qui est irréductible à l'essence et qui la déborde par son instabilité. Si l'existence consciente ne se réduit plus à une articulation entre des essences noétiques et des essences noématiques, c'est que Sartre tend de plus en plus à voir dans la conscience l'opérateur sans essence de toutes les essences.

Alors que Husserl conçoit une pluralité définie d'essences, Sartre finit par soutenir que la pluralité des essences noétiques, puis des attitudes de la conscience, est une pluralité indéfinie, susceptible d'accroissement. La recension des essences prend alors une tout autre signification : elle devient peu à peu une exploration des inventions de l'homme par l'homme. Et c'est bien cette recherche des nouvelles attitudes en face de mondes eux-mêmes transformés qui oriente les réflexions de Sartre sur les écrivains, les artistes, et plus tard, les acteurs historiques. Percevoir, imaginer, concevoir : aucun de ces termes n'épuise les attitudes possibles de l'homme en face de l'être, non parce qu'il y a toujours plus de nuance ou de complexité dans ces attitudes, mais parce que l'homme est capable d'en initier d'autres. *Qu'est-ce que la littérature ?* fera de la littérature l'invention d'un monde susceptible d'entrer dans un beau livre ; *la Critique de la raison dialectique* fera de l'industrie l'invention d'un monde à épuiser et susceptible d'être en tout point transformé en valeur. Cela ne veut pas dire qu'un homme, un jour, a inventé la littérature, ou l'industrie, mais qu'une myriade d'actions individuelles a fini par se cristalliser dans une attitude nouvelle, qui n'est en aucune manière tirée d'une essence générale de l'humain, existence en puissance ou contenu virtuel. Ainsi, le dualisme du fait et de l'essence renvoie à un autre dualisme, celui qui traverse la personne, condamnée à s'inventer.

2. *Le dualisme traversant la personne : la modification de l'opposition entre Ego transcendantal et moi empirique*

Il s'agit du dualisme qui oppose chez Sartre une conscience pré-personnelle (pour autant qu'elle est pré-réflexive) et un psychique singularisé par un nom, un corps, une histoire, opposition qui sépare, donc, le sujet transcendantal de l'individu empirique tel qu'il est

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 111.

susceptible de se penser lui-même. Sartre s'autorise ici de la position initiale de Husserl telle qu'elle est formulée dans la cinquième des *Recherches logiques*. On y trouve au §8 un rejet du « moi pur » tel que le conçoit le philosophe allemand Paul Natorp et qui est en fait une reformulation du « Je pense » kantien. Le §4 pose ainsi les termes du problème : y a-t-il besoin, en plus du « moi au sens courant », susceptible d'être « phénoménologiquement réduit », d'un « principe égologique (*Ichprinzip*) propre supportant tous les contenus et les unifiant tous une deuxième fois »¹ ? Le §12 apporte une justification à un rejet que la formulation du problème laissait envisager : faire de la pensée une relation du moi à l'objet, c'est se placer au niveau de la réflexion naturelle et objectivante, où le moi, confondu à tort avec le sujet, est « l'unité continue, objective (*dingliche*) qui, dans l'unité de la conscience, se constitue intentionnellement comme étant le sujet personnel de nos vécus² ». Le rejet d'un pôle égologique dans le champ transcendantal s'appuie ainsi sur la différence de plan radicale entre la conscience, opérateur sans contenu, et les contenus qui sont pour ainsi dire opérés dans la relation intentionnelle, au nombre desquels figure le moi.

Le §57 des *Idées directrices* amorce un revirement dont la formulation est encore provisoire. Il apparaît néanmoins que Husserl refuse de s'en tenir à l'opposition entre un champ transcendantal immanent et impersonnel d'une part, et un sujet transcendant, personnel mais aussi objectif que n'importe quel objet. Le moi n'est ni un vécu parmi d'autres, ni un fragment du monde. C'est, à ce stade, un regard, un rayon égologique, inhérent à toute pensée et nécessaire à l'identité de la conscience : « le moi pur semble être un élément *nécessaire* ; l'identité absolue qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer *en aucun sens comme une partie ou un moment* (réelles) des vécus mêmes³ ». La première formulation de cette « *transcendance au sein de l'immanence*⁴ » se fait donc en des termes absolument incompatibles avec le dualisme ontologique de Sartre qui attribue « l'identité absolue » à l'être-en-soi et non à l'être-pour-soi.

Néanmoins, le revirement de Husserl se déploie en une tout autre direction dans la quatrième la cinquième des *Méditations cartésiennes* : ce n'est plus la consistance de la subjectivité qui est alors en cause, mais celle de l'objectivité. L'argument de Husserl est le suivant : la conscience sans moi n'a pas toutes les ressources nécessaires pour constituer le sens complet de l'objectivité, il faut en passer par l'intersubjectivité et celle-ci présuppose un

¹ Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. 2 - 2ème partie*, Paris, PUF, 2011, p. 152-153.

² *Ibid.*, p. 179.

³ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 189.

⁴ *Ibid.*, p. 190.

champ transcendantal sensiblement élargi par l'admission d'un moi pur, à la fois Ego transcendantal, vecteur du procès de personnalisation, et sphère d'appartenance, vectrice d'un double procès d'individuation et d'incarnation. C'est cette dernière, englobant le corps et le moi psycho-physique, qui importe désormais à Husserl, non pour donner au sujet son unité, son identité ou sa permanence, mais pour lui conférer son « ici », susceptible d'être articulé à un « là-bas » dans « *l'aperception assimilatrice*¹ » constitutive aussi bien de l'intersubjectivité que de l'objectivité d'un monde perçu à la fois ici et là-bas.

Si Sartre refuse ce revirement de Husserl, qui se révèle rétrospectivement incompatible avec le dualisme ontologique tel que le formule *L'Être et le Néant*, c'est d'abord sur des raisons proprement phénoménologiques – et des arguments husserliens – que se fonde, dans *La Transcendance de l'Ego*, l'opposition entre la conscience et le psychique. La conscience y est alors conçue comme un champ transcendantal pré-personnel déjà unifié et déjà individualisé, « totalité synthétique et individuelle entièrement isolée des autres totalités de même type² ». Le psychique est au contraire un champ transcendant et personnalisé, que ce soit par un Je, déterminable par ses actes, ou par un Moi, déterminable par ses qualités et ses états. Et le psychique est transcendant dans la mesure où, à l'instar de l'objet perçu, il ne se dévoile que par esquisses et uniquement par le biais d'une réflexion sur soi, d'une conscience positionnelle de soi.

Dès lors, on pourrait croire que le dualisme ontologique radicalise encore un peu plus le rejet par Sartre de l'égologie transcendantale : le pour-soi ne peut admettre ni l'identité absolue du moi pur, ni l'unité psycho-physique de la sphère d'appartenance. Et pourtant, Sartre va lui aussi explorer une troisième voie : celle de l'être-pour-autrui, part essentielle de la subjectivité qui n'obéit pas au partage entre l'être-pour-soi et l'être-en-soi. Cet être, issu d'un regard inversé, le regard d'autrui, sera le véritable principe d'individuation de la personne sartrienne. Seulement, loin de venir habiter la conscience, l'être-pour-autrui ne se trouvera ni en moi ni dans le monde mais dans la subjectivité d'autrui, conscience *me* regardant³. De la sorte, Sartre maintient jusqu'au bout le partage entre les éléments transcendants et les éléments transcendants de la personne, quitte à diversifier les modalités de sa transcendance. Il n'hésite d'ailleurs pas à revenir sur la distinction constitutive de l'intentionnalité dans sa conception husserlienne : la distinction entre la noèse et le noème.

¹ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes...*, op. cit., p. 192.

² J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego...*, op. cit., p. 23.

³ La conclusion de *L'être et le néant* insistera encore sur ce point en faisant de l'être-pour-autrui « un insaisissable non-être d'extériorité » (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 672).

3. *Le dualisme traversant l'intentionnalité : l'abandon de l'opposition entre l'immanence réelle de la noèse et l'immanence irréaliste du noème*

C'est l'ultime réaménagement sartrien du dualisme issu du §49 des *Idées directrices*, et qui donne le sens du rejet de l'idéalisme transcendantal que Sartre reproche à Husserl. En réalité, cette opposition entre immanence réelle et immanence irréaliste présuppose, d'une part, l'opposition entre l'irréalité du noème et la réalité de la chose visée (étudiée au point A) et l'opposition entre la hylè, matière impressionnelle, et le noème sens immatériel de la visée intentionnelle (étudiée au §2). Néanmoins, c'est l'articulation entre la noèse et le noème qui constitue le cœur de l'intentionnalité telle que Husserl la conçoit. L'intentionnalité est l'invariant de tout rapport au monde. Mais cet invariant est le support d'une double variabilité : variabilité des noèses (perception, imagination...) et variabilité des noèmes (le perçu comme tel, l'image comme telle...). La noèse (§85 des *Idées directrices*), c'est la manière qu'a la conscience de donner un sens à l'objet qu'elle vise. Le noème (§88 des *Idées directrices*), c'est le sens d'être de l'objet, indépendamment de sa réalité ou de sa position dans un monde. C'est l'objet « en tant que tel », c'est-à-dire en tant que visé par une conscience, ni plus (sans thèse de réalité), ni moins (impossibilité d'atteindre l'objet en dehors d'une relation à un sujet). L'intentionnalité doit donc être comprise comme corrélation noético-noématique : une perception impose un certain sens d'être du perçu (le dévoilement par esquisses), chaque type de noèse prescrit un certain nombre de règles auxquelles doit obéir le donné, l'apparaissant.

Mais pourquoi Husserl est-il amené à concevoir cette corrélation comme une opposition entre deux manières d'être immanent au vécu ? On peut ici supposer que l'irréalité du noème exprime à la fois son indépendance et son caractère non localisable. Bien sûr, les couches hylétiques ou noétiques ne sont pas localisables à la manière des éléments matériels, mais elles appartiennent réellement au flux des vécus en ce sens qu'on peut, au moins, tenter de les localiser dans le temps. Par contraste, le noème est intemporel :

L'arbre pur et simple peut flamber, se résoudre en ses éléments chimiques, etc. Mais le sens – le sens de *cette* perception, lequel appartient nécessairement à son essence – ne peut pas brûler, il n'a pas d'éléments chimiques, pas de force, pas de propriétés naturelles (*realen*).¹

De la sorte, c'est l'irréalité du noème plus encore que l'immanence de l'intentionnalité qui donne sa consistance au dualisme husserlien : l'opposition entre l'être comme chose et l'être comme conscience semble se fonder, en dernière analyse, sur l'irréalité d'un noème « séparé

¹ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, op. cit., p. 308-309.

par un abîme de tout l'ordre de la nature et de la physique, et non moins de celui de la psychologie ¹».

Dans un premier temps, Sartre adopte ce dualisme pour ses vertus antipositivistes. C'est ainsi qu'on le retrouve régulièrement dans *L'Imagination* comme argument mobilisé contre les philosophies qui cherchent à brouiller le partage entre le subjectif et l'objectif, ou entre la conscience et les choses, et en viennent ainsi à méconnaître le sens véritable de la subjectivité. La critique de la conception bergsonienne de la mémoire en fournit l'exemple typique :

Qu'on considère le rapport *action – souvenir* dans le sujet ou le rapport *image-chose – image-souvenir* dans l'objet, on retrouve le même hiatus entre deux espèces d'existence que Bergson tient à poser comme distinctes (puisqu'il veut séparer l'esprit de la matière, la mémoire du corps) et que néanmoins, il veut ramener à l'unité : il a recours, pour justifier ces deux opérations contradictoires, à un syncrétisme de la conscience et de la matière. Mais, pour avoir constamment confondu le noème et la noèse, il a été amené à doter cette réalité syncrétique qu'il nomme image, tantôt d'une valeur de noème, tantôt d'une valeur noétique, selon les besoins de sa construction. D'unification, point : mais une ambiguïté perpétuelle, un glissement perpétuel et sans bonne foi d'un domaine à l'autre. ²

Néanmoins, l'ouvrage, dans sa partie consacrée à Husserl, prend déjà quelque distance avec la tripartition husserlienne hylè – noèse – noème ³. Surtout, l'irréalité du noème fait obstacle à ce que l'on puisse, comme l'exige la phénoménologie, faire une distinction intrinsèque entre l'imagination et la perception ⁴ : s'il y a une différence intrinsèque entre la chose en image et la chose perçue, il ne faut pas seulement la rechercher dans la différence entre une intention imageante et une intention percevante, il faut aussi restituer toute la différence de sens entre un monde perçu et un monde imaginaire.

L'Imaginaire met en œuvre ce prolongement phénoménologique, et, de manière significative, laisse de côté l'opposition entre noèse et noème. Ce qui compte désormais pour Sartre, c'est de montrer la conscience immergée dans ses mondes, monde de l'imaginaire ou monde de l'émotion, que ceux-ci soient eux-mêmes irréels, magiques ou irrationnels. Cette immersion de la conscience dans le monde qu'elle dévoile est abordée dans *L'Être et le Néant* par un dualisme interne à l'intentionnalité mais compatible avec la présence immédiate du monde. La distinction entre conscience non thétique de soi et conscience positionnelle du monde reçoit en effet un soubassement ontologique supplémentaire avec le dualisme de la transcendance et de la facticité, de la présence à soi et de la présence au monde.

¹ *Ibid.*, p. 309.

² Jean-Paul SARTRE, *L'Imagination*, Paris, PUF, 2003, p. 51.

³ *Ibid.*, p. 152-153.

⁴ *Ibid.*, p. 154-155.

On a vu Sartre qualifier l'intentionnalité husserlienne de transcendance, dans la mesure où la conscience n'est rien d'autre qu'un mouvement vers le transcendant. Mais il applique désormais ce même terme de transcendance au rapport à soi, dans un sens différent où transcendance ne s'oppose plus à immanence mais à facticité. La transcendance désigne alors le mode d'être du pour-soi en tant que non-coïncidence à soi : la transcendance, c'est dans ce cas le « jeu de renvoi ¹ », le « jeu de reflets ² » qui caractérise la conscience préreflexive comme « reflet-reflétant ³ ». Cette transcendance désigne l'ambiguïté première du préreflexif, l'impossible adéquation du vécu à lui-même. Croire, c'est avoir une conscience préreflexive de soi en train de croire à quelque chose. Mais du coup, la croyance vécue est à la fois plus que croyance, (elle est « conscience (de) croyance », association indissoluble de l'être comme conscience de la croyance comme acte), et en même temps moins que croyance (elle est croyance consciente, c'est-à-dire croyance troublée, renvoyant sans cesse à un choix de croire, à un monde digne de foi, etc.). Cet emploi particulier de la transcendance pour désigner non plus le dépassement de la conscience vers l'être transcendant, mais le dépassement de soi est amené par la description de la mauvaise foi. Il reçoit, dans l'analyse de la présence à soi, son soubassement ontologique : la conscience est intentionnelle signifie désormais qu'elle doit nécessairement « être son propre néant » c'est-à-dire comporter une « néantisation de l'identique » ⁴.

Le dualisme interne à l'intentionnalité consiste désormais pour Sartre à opposer à la présence à soi comme transcendance la présence au monde comme facticité. Cette facticité désigne la caractéristique de la conscience de ne pas être son fondement, c'est la manière qu'a l'homme d'être contingent, d'être constamment déterminé par sa position dans un monde mais de telle sorte que toute détermination soit inachevée. En visant le monde dans telle ou telle situation, de tel ou tel point de vue, la conscience ne fait pas que dévoiler l'être-en-soi, elle se détermine, à travers lui, comme un être « là pour... ⁵ » (c'est-à-dire : pour effectuer telle ou telle action, pour manipuler telle chose de telle manière...), ce qui a pour effet de dévoiler conjointement la possibilité pour la conscience de se trouver dans une situation autre qu'elle n'est et celle de suivre ou ne pas suivre les indications qui s'y dévoilent. C'est la seconde ambiguïté du préreflexif, sa facticité : le pour-soi dévoile constamment des

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 111.

² *Ibid.*, p. 112.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵ « Le pour-soi s'approfondissant lui-même comme conscience d'être là ne découvrira jamais en soi que des motivations, c'est-à-dire qu'il sera perpétuellement renvoyé à lui-même et à sa liberté constante (Je suis là pour... etc.). » (*Ibid.*, p. 120.)

indications d'actions mais seulement sur le fond d'une contingence vécue par laquelle « il a le sentiment de son entière gratuité, il se saisit comme étant là *pour rien*, comme étant *de trop* ¹ ».

Il s'agit bien d'un dualisme interne à l'intentionnalité supplantant la corrélation entre la noèse et le noème. Le nouveau partage de l'intentionnalité est formulé (assez obscurément) en conclusion de la section consacrée à la présence à soi : « ce néant ne peut "être été" que si son existence d'emprunt est corrélatrice d'un acte néantisant de l'être ² » (sans qu'il soit très clair si par « acte néantisant de l'être », Sartre entend la néantisation de l'identique, la phénoménalisation de l'être-en-soi, ou les deux). Il apparaît plus clairement dès lors que Sartre explicite le lien entre sa nouvelle conception de l'intentionnalité et le *cogito* préreflexif : celui-ci dévoile en effet que la conscience est intentionnelle en un double sens, à la fois en tant que « reflet-reflétant » et fondement de son propre néant, d'une part, en tant que « fait injustifiable » et incapacité de fonder son être, d'autre part ³. Toute conscience se révèle donc intentionnelle dans la mesure où elle implique « un décollement de l'être par rapport à soi ⁴ » et le fait de vivre « jeté dans un monde, délaissé dans une "situation" ⁵ ».

Avant d'étudier comment Sartre tente de concilier l'argument heideggerien de l'irréductibilité du monde avec une conception renouvelée de l'intentionnalité husserlienne, il convient d'étudier l'horizon des critiques, des réserves et des modifications que Sartre effectue à l'égard de la phénoménologie de Husserl. Elles ont toutes pour cible cet idéalisme transcendantal qui vise à couper la conscience de son monde.

§2 – Sartre critique de Husserl : le rejet de l'idéalisme transcendantal

Les réaménagements substantiels apportés par Sartre au dualisme husserlien visent tous à remédier à l'idéalisme transcendantal tel qu'il est formulé par Husserl au §41 des *Méditations cartésiennes*. Les motivations d'un tel rejet sont triples : en amont, il y a les attentes philosophiques des années 30 relatives à l'édification d'une philosophie concrète, radicalisant la critique bergsonienne de tout intellectualisme, en aval, il y a la critique par Heidegger de toute immanence séparée du monde, et, en permanence, il y a la recherche sartrienne du sujet vide, capable d'échapper aux choses et aux idées, aux faits et aux essences. Sartre va donc rejeter en premier lieu tout ce qui vient, d'une manière ou d'une autre,

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 115.

³³ « Je pense donc je suis. Que suis-je ? Un être qui n'est pas son propre fondement, qui, en tant qu'être, pourrait être autre qu'il dans la mesure où il n'explique pas son être. » (*Ibid.*, p. 116.)

⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁵ *Ibid.*, p. 115.

« remplir » le vide du sujet et « s'intercaler » entre la conscience et ses objets, entre la conscience et son monde. Mais il n'atteint une position d'équilibre que dans *L'Être et le Néant* : tirant les conséquences de *L'Imaginaire*, il soutient alors qu'on ne peut localiser toute l'irréalité du rapport au transcendant dans le seul noème. L'irréalité va déborder de toutes parts un pôle noématique qui échappe désormais aux partages husserliens (réalité / irréalité, immanence / transcendance). Elle imprègne désormais, quoiqu'en des sens radicalement différents, les visées intentionnelles (porteuses, entre autre, de thèses d'irréalité) et les choses transcendantes (par exemple dans leur articulation en formes et en fond dans le cas de la perception). Ce rejet de l'idéalisme s'exprime à trois niveaux : la notion de *hylè*, la possibilité de la réduction transcendantale, la conscience du temps.

I. La notion de *hylè*, inutile et nuisible

La notion de *hylè* est caractéristique à la fois d'un sujet que l'on pourrait dire, du point de vue de Sartre, pas assez vide, et d'un obstacle, ou, au moins, d'un moment médiateur, qui viendrait s'intercaler entre la spontanéité de la conscience et l'objet de la visée. Définie au §85 des *Idées directrices* comme « le résidu phénoménologique de ce qui est médiatisé par les "sens" (Sinne) dans la perception externe normale ¹ », la *hylè* entraîne la méfiance de Sartre dès les dernières pages de *L'Imagination* ². La critique de la notion se fait plus précise dans *L'Être et le Néant* ³. Sartre reproche à cette notion de donner trop de consistance à la subjectivité et trop peu de poids ontologique au visé : en tant que matière impressionnelle, la *hylè* confère à la conscience une réalité qui échappe au noème, qui, lui, a une autonomie telle qu'il peut être visé à vide (dans la conscience de signification). À ce dispositif, qui distingue entre la plénitude de la conscience percevante et la déficience de la conscience signifiante, Sartre oppose une détermination de toute conscience comme insuffisance radicale, anticipant la description de la conscience comme manque d'être. Et, de même que l'être-pour-autrui se substituait à l'Ego transcendantal et à sa sphère d'appartenance, Sartre va substituer à la *hylè* la notion de « conscience (du) corps ⁴ », afin de ne pas alourdir ou opacifier le champ transcendantal, tout en lui donnant une certaine extériorité. Il faudra donc distinguer selon que la conscience du corps passe au réfléchi ou se maintient au niveau du préreflexif. Dans le premier cas, l'affect, tel que la douleur, devient une conscience dégradée sous l'effet du

¹ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, op. cit., p. 290.

² « Il semblerait donc que Husserl, tout en jetant les bases d'un renouvellement radical de la question, soit resté prisonnier de l'ancienne conception, au moins en ce qui concerne la *hylè* de l'image qui resterait chez lui l'impression sensible renaissante. » (J.-P. SARTRE, *L'Imagination...*, op. cit., p. 152.)

³ Voir J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 17 ; 26-28 ; 355 ; 371.

⁴ *Ibid.*, p. 371.

regard réfléchissant, mais, dans le second cas, l'affect est lui-même la conscience irréfléchie : il est « la matière translucide de la conscience, son être-là, son rattachement au monde ¹ ».

Cette substitution de la conscience préreflexive du corps à la *hylè* (qui est en fait un élargissement de l'intentionnalité à l'affectivité) permet de justifier le refus par Sartre de considérer la perception comme un remplissement intuitif :

L'appréhension de la qualité n'est pas « remplissement » (*Erfüllung*) comme le veut Husserl, mais information d'un vide comme vide déterminé de cette qualité. En ce sens la qualité est présence perpétuellement hors d'atteinte. ²

Sartre entend bien renoncer à toute conception de l'intentionnalité qui serait susceptible d'en faire le réceptacle ou le contenant de la réalité et c'est pourquoi il oppose au remplissement intuitif l'articulation d'une proximité absolue (car la conscience est à même les choses) et d'une distance absolue (car rien des choses ne saurait toucher la conscience, *a fortiori* entrer en elle). Surtout, la perception n'est pas, à l'origine, un rapport gnoséologique au monde et à des propriétés régionalement ordonnées. Elle est, originairement, l'une des formes que peut revêtir « notre soif d'être ³ » : non pas une opération, mais déjà une aventure et un drame.

II. L'inopportunité de la réduction transcendantale

Sartre ne se contente pas de réaménager le contenu, les résultats, de la phénoménologie husserlienne, comme on l'a vu avec les différents désaccords sur l'intentionnalité, il en change radicalement la démarche par son double souci d'élaborer une philosophie concrète et de concilier la notion d'intentionnalité avec celle d'être-au-monde. Ce changement dans la démarche se manifeste par le refus d'en passer au préalable par une réduction transcendantale ⁴ :

Le concret ne saurait être que la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des moments. Le concret, c'est l'homme dans le monde avec cette union spécifique de l'homme au monde que Heidegger, par exemple, nomme « être-dans le monde ». Interroger « l'expérience », comme Kant, sur ses conditions de possibilité, effectuer une réduction phénoménologique, comme Husserl, qui réduira le monde à l'état de corrélatif noématique de la conscience, c'est commencer délibérément par l'abstrait. Mais on ne parviendra pas plus à restituer le concret par la sommation ou l'organisation des éléments qu'on en a abstraits, qu'on ne peut, dans le système de Spinoza, atteindre la substance par la sommation infinie de ses modes. ⁵

¹ *Ibid.*, p. 373.

² *Ibid.*, p. 223.

³ *Ibid.*, p. 224.

⁴ Pour rappel, la démarche phénoménologique, dans la présentation classique des *Idées directrices*, se déroule en trois temps : *epochè* (suspension des thèses inhérentes à l'attitude naturelle), réduction (délimitation de la sphère de l'Ego transcendantal), constitution (énumération des conditions nécessaires à l'objectivité).

⁵ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 37-38.

Ces remarques ne font pas que rappeler la volonté caractéristique des années 1930 d'élaborer une philosophie concrète. Elles étaient annoncées par certaines formulations de *La Transcendance de l'Ego* et par certains arguments de *L'imagination*. Mais ces lignes issues de la toute première page de *L'Être et le Néant* donnent pourtant une indication qui renseigne non seulement sur la nouvelle manière, dont, à partir de 1941 (après *L'Imaginaire*), Sartre conçoit la phénoménologie, mais aussi sur la réelle longévité de cette démarche dans son œuvre par la suite. Il s'agit pour Sartre de faire rentrer la phénoménologie comme attitude philosophique au sein d'une attitude plus générale – l'esprit de synthèse. Là où l'esprit d'analyse ne parvient qu'à abstraire (à extraire les êtres de leurs relations), l'esprit de synthèse consiste à dégager des rapports, et non des éléments, et à restituer des totalités, et non des composés, bref, il se maintient au niveau du concret au lieu de s'en détourner¹. Avant *L'Être et le Néant*, l'opposition concerne surtout les psychologies empiristes qui décomposent la pensée en états, en impressions ou en idées, méconnaissant la nature de la conscience comme rapport et comme totalité synthétique. En réalité, à partir de 1940, Sartre appliquera cette démarche générale à tous ses écrits, philosophiques, littéraires, biographiques, critiques ou politiques, dans la mesure où il y sera question de penser la condition humaine, l'œuvre

¹ La caractérisation la plus claire de cette opposition entre esprit d'analyse et esprit de synthèse telle que Sartre la conçoit dans les années 1940 se trouve dans « Présentation des *Temps modernes* », texte resté longtemps difficilement accessible, mais repris dans la nouvelle édition de *Situations, II* par Arlette Elkaim-Sartre (réédition chronologique à ne pas confondre avec les volumes thématiques édités du vivant de Sartre). L'esprit d'analyse y est décrit comme suit :

« La classe bourgeoise, me semble-t-il, peut se définir intellectuellement par l'usage qu'elle fait de l'esprit d'analyse, dont le postulat initial est que les composés doivent nécessairement se réduire à un agencement d'éléments simples. Entre ses mains, ce postulat fut jadis une arme offensive qui lui servit à démanteler les bastions de l'Ancien Régime. Tout fut analysé; on réduisit d'un même mouvement l'air et l'eau à leurs éléments, l'esprit à la somme des impressions qui le composent, la société à la somme des individus qui la font. Les ensembles s'effacèrent : ils n'étaient plus que des sommations abstraites dues au hasard des combinaisons. La réalité se réfugia dans les termes ultimes de la décomposition. Ceux-ci en effet – c'est le second postulat de l'analyse – gardent inaltérablement leurs propriétés essentielles, qu'ils entrent dans un composé ou qu'ils existent à l'état libre. Il y eut une nature immuable de l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote, des impressions élémentaires qui composent notre esprit, il y eut une nature immuable de l'homme. » (Jean-Paul SARTRE, *Situations, II. Septembre 1944 - Décembre 1946*, Paris, Gallimard, 2012, p. 214-215.)

L'esprit de synthèse est décrit quelques pages plus loin :

« Ainsi recourons-nous, contre l'esprit d'analyse, à une conception synthétique de la réalité dont le principe est qu'un tout, quel qu'il soit, est différent en nature de la somme de ses parties. Pour nous, ce que les hommes ont en commun, ce n'est pas une nature, c'est une condition métaphysique et par là, nous entendons l'ensemble des contraintes qui les limitent *a priori*, la nécessité de naître et de mourir, celle d'être *fini* et d'exister dans le monde au milieu d'autres hommes. Pour le reste, ils constituent des totalités indécomposables, dont les idées, les humeurs et les actes sont des structures secondaires et dépendantes, et dont le caractère essentiel est d'être *situées* et ils diffèrent entre eux comme leurs situations diffèrent entre elles. L'unité de ces tous signifiants est le sens qu'ils manifestent. Qu'il écrive ou travaille à la chaîne, qu'il choisisse une femme ou une cravate, l'homme manifeste toujours : il manifeste son milieu professionnel, sa famille, sa classe et, finalement, comme il est situé par rapport au monde entier, c'est le monde qu'il manifeste. Un homme, c'est toute la terre. » (*Ibid.*, p. 219.)

littéraire ou artistique, l'individu et les groupes humains comme des êtres en situation, comme des totalités en lien avec d'autres totalités. La dernière période de l'œuvre sartrienne consacrera définitivement cette opposition sous les expressions de raison analytique et de raison dialectique.

Or, en 1943, l'incipit de *L'Être et le Néant* cité plus haut implique une scission entre une phénoménologie strictement husserlienne et une phénoménologie sartrienne, d'inspiration husserlienne. En effet, en prétendant dissocier le flux immanent du vécu de toute réalité transcendante, la démarche inhérente à la réduction transcendantale relève de l'esprit d'analyse : elle décompose, elle isole, et elle tente ensuite, vainement, selon Sartre, de recomposer. On comprend dès lors l'intérêt pour Sartre d'utiliser Heidegger et, surtout, de concilier ces deux fondateurs de la phénoménologie à un moment où leur parcours théorique a divergé depuis longtemps et, sans qu'on puisse, en apparence, y déceler le moindre point de contact hormis la notion de phénomène : c'est la notion d'être-au-monde qui, à la fois, permet de corriger la tentation analytique de Husserl, et rend du même coup inopportune la réduction transcendantale. Dès lors, la phénoménologie, en tant qu'elle applique en philosophie l'esprit de synthèse, doit étudier le phénomène comme totalité, et sans séparer immanence et transcendance en deux sphères susceptibles d'être purifiées :

Dans le cas où il paraîtrait utile d'employer la notion nouvelle de phénomène, comme totalité désintégré, il faudrait en parler *à la fois* en termes d'immanence et de transcendance. L'écueil, en effet, serait de tomber dans le pur immanentisme (idéalisme husserlien) ou dans le pur transcendantisme qui envisagerait le *phénomène* comme une nouvelle espèce d'*objet*.¹

Les « aperçus métaphysiques² » de la conclusion de *L'Être et le Néant* se terminent donc par la mise en garde paradoxale contre les tentations respectives d'une phénoménologie strictement husserlienne et d'une phénoménologie strictement heideggerienne. La première se résoudrait finalement à penser le phénomène sans son être, tandis que la seconde serait séduite par la conception d'un phénomène sans sujet. Dès lors, Sartre n'établit pas l'impossibilité de la réduction transcendantale, mais souligne qu'elle est doublement inopportune : premièrement, parce qu'elle ferait retomber la phénoménologie dans l'esprit d'analyse, deuxièmement, parce qu'elle resterait à mi-chemin du programme qu'elle se fixe, ne pouvant épuiser ni la constitution de l'objectivité ni l'élucidation du sens d'être du phénomène.

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 673.

² *Ibid.*, p. 665-673.

III. La critique de l'instantanéisme husserlien

Le rejet de l'idéalisme transcendantal prend aussi pour cible l'instantanéisme que Sartre attribue à Husserl ; celui-ci n'aurait pas apporté une réponse satisfaisante à la question : « le *cogito* n'engage-t-il pas à sa manière le passé et l'avenir ¹ ». Comme le montre le ton de sa critique sur ce point, Sartre semble prendre particulièrement peu au sérieux la solution proposée par les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Au premier abord, ceci est d'autant plus surprenant que le §77 des *Idées directrices* situe le principal acquis des *Leçons*, le couple rétention – protension, au niveau de la conscience préreflexive, ce qui aurait pu conduire à une lecture bienveillante de Sartre. C'est tout l'inverse qui se produit ². La raison découle du rejet de l'idéalisme transcendantal et de la réduction qui oblige Husserl à situer le temps vécu dans l'immanence :

Husserl a été, tout au long de sa carrière philosophique, hanté par l'idée de la transcendance et du dépassement. Mais les instruments philosophiques dont il disposait, en particulier sa conception idéaliste de l'existence, lui ôtaient les moyens de rendre compte de cette transcendance : son intentionnalité n'en est que la caricature. La conscience husserlienne ne peut en réalité se transcender ni vers le monde, ni vers l'avenir, ni vers le passé. ³

Vouloir enfermer le temps dans le flux immanent des vécus, c'est donc pour Sartre ajouter à l'illusion d'immanence (car le temps n'est pas dans la conscience, même comme « *forme nécessaire qui lie des vécus à des vécus* ⁴ ») l'illusion de l'instant (commune aux philosophes qui « ont envisagé [le sort du passé] *à part*, en l'isolant du présent ⁵ »). L'instantanéisme reproché par Sartre correspond une conception insulaire du présent et partant, du vécu. Le

¹ *Ibid.*, p. 121.

² Sartre commence par récuser la notion de protension :

« Descartes se saisissant par le *cogito* comme *doute* ne peut espérer définir ce doute comme doute méthodique ou simplement comme doute s'il se limite à ce que saisit le pur regard instantané. Le doute ne peut s'entendre qu'à partir de la possibilité toujours ouverte pour lui qu'une évidence le "lève" ; il ne peut se saisir comme doute qu'en tant qu'il renvoie à des possibilités d'épochè, non encore réalisées mais toujours ouvertes. Aucun fait de conscience n'est à proprement parler cette conscience – dût-on même, comme Husserl, doter assez artificiellement cette conscience de protensions intrastructurelles qui, n'ayant en leur être aucun moyen de dépasser la conscience dont elles sont une structure, s'affaissent piteusement sur elles-mêmes et ressemblent à des mouches qui se cognent le nez à la fenêtre sans pouvoir franchir le carreau ; une conscience, dès qu'on veut la définir comme doute, perception, soif, etc., nous renvoie au néant de ce qui n'est pas encore. » (*Ibid.*, p. 137.)

La notion de rétention est elle aussi récusée quelques pages plus loin :

« Renversera-t-on la question [de savoir comment le passé peut revenir à la conscience], comme Husserl, et montrera-t-on dans la conscience présente un jeu de "rétentions" qui accrochent les consciences d'antan, les maintiennent à leur date et les empêchent de s'anéantir ? Mais si le *cogito* husserlien est donné d'abord comme instantané, il n'est aucun moyen d'en sortir. Nous avons vu, au chapitre précédent, les protensions se cogner en vain aux vitres du présent sans pouvoir les briser. Il en est de même pour les rétentions. » (*Ibid.*, p. 144.)

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 144-145.

⁴ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, op. cit., p. 275.

⁵ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 145.

flux du temps comme le flux des vécus auraient beau être présentés comme des *continuums*, ils n'en resteraient pas moins implicitement pensés comme des suites d'atomes ponctuels isolés les uns des autres, se transmettant de proche en proche et un par un la caractéristique d'être actuels, d'être « maintenant ». Contre quoi Sartre entend faire valoir que si la conscience est à la fois présence à soi et présence au monde, alors elle implique, dès le *cogito* préréflexif, la conjonction d'une présentification, d'une assomption du passé et d'une ouverture à l'avenir qui ne se limitent en rien à un passé du vécu ou à un avenir des vécus, mais qui sont passé et avenir de la situation, monde et choses mêlés. Une conscience véritablement intentionnelle, c'est-à-dire portée sur un être qui n'est pas elle et qui ne partage pas nécessairement son mode d'être, c'est une conscience qui est son passé (sa facticité) et qui est son avenir (ses possibles). On retrouve ainsi réunis, au niveau de la temporalité, les deux sens de la « transcendance » sartrienne, qui sont effectivement en jeu dans la critique de Husserl précédemment citée. Parce qu'elle est temporelle, la conscience a à la fois la transcendance opposée à la facticité, elle est ne coïncide ni avec ce qu'elle est ni avec ce qu'elle a été, et la transcendance opposée à l'immanence, elle est un mouvement vers le passé qu'elle a à être et vers le possible qu'elle dévoile au cœur du donné.

Ainsi, les transcendances par lesquelles la conscience déborde toujours le présent, soit par l'assomption de son passé, soit par le dévoilement de ses possibles, sont autant de manières qu'à la contingence de se faire contingence humaine, nécessité de fait de la liberté. En renonçant à localiser la temporalité phénoménologique dans les limites de l'immanence transcendantale, la voie est désormais libre pour penser un sujet absolument libre car absolument vide :

Choisir, c'est faire que surgisse avec mon engagement une certaine extension finie de durée concrète et continue, qui est précisément celle qui me sépare de la réalisation de mes possibles originels. Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose.¹

On comprend mieux, dès lors, la virulence des critiques sartriennes à l'égard de la conception husserlienne de la temporalité. Il est indéniable que Husserl a voulu se débarrasser de tout substantialisme, mais il est clair aussi que le philosophe qui n'a longtemps pas réussi à sortir du *cogito* instantané, à reconnaître le poids ontologique du passé et à élucider le temps autrement que comme une suite de présents, c'est le Sartre des années 1930. C'est dire à quel point une analyse ontologique de la temporalité allait se révéler précieuse, non seulement pour se démarquer de l'idéalisme attribué à Husserl et pour mener à son terme la lutte contre le

¹ *Ibid.*, p. 510.

substantialisme (en associant à la pensée du phénomène une pensée de l'existence), mais surtout pour répondre à ses propres attentes philosophiques.

Section 2 – L'usage de Heidegger contre les illusions de substantialité : le sujet incr   de la temporalité

La chronologie des lectures de Heidegger par Sartre n'est pas simple et s'échelonne sur dix ans, de 1931 à 1941. Si l'on se réfère aux *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre a lu pour la première fois Heidegger lors de la parution de la première traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* dans le n  8 de la revue *Bifur*, celle-là même où il publie la première partie de *La Légende de la vérité*¹. Ces mêmes *Carnets* permettent de situer en avril 1934 la lecture de cinquante pages de *  tre et Temps*. Il faut néanmoins remarquer qu'à cette date, Sartre a sans doute pris connaissance de la présentation que Georges Gurvitch fait de la philosophie de Heidegger dans *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*. Toujours est-il qu'à ce stade, Sartre ne reprend à son compte que le concept d'«   tre-dans-le-monde », identifié sans plus de précisions à l'intentionnalité husserlienne dans l'article de 1939, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». La première lecture directe et intégrale de Heidegger se situe donc, d'après le même passage des *Carnets*,    Pâques 1939. Il n'empêche qu'entre 1934 et 1939 s'est produit un effort constant d'appropriation. Non seulement, Sartre précise : «    plusieurs reprises déjà, j'avais rouvert son livre ² », mais il fait référence à l'ensemble des articles qui ressortissent à cette réception collective de la phénoménologie et de Heidegger ³. Il s'agit des nombreux articles consacrés à la phénoménologie dans *Les Recherches philosophiques*, revue active de 1931 à 1937, mais aussi des articles de Jean Wahl ⁴, de Maxime Chastaing ⁵, et d'autres. L'ensemble des lectures indirectes de Heidegger par Sartre permet de comprendre que le philosophe allemand

¹ Sartre précise en note dans le Carnet XI : « J'avais lu sans comprendre en 1930 *Qu'est-ce que la métaphysique ?* dans la revue *Bifur* » (J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, op. cit., p. 225), mais il s'agit bien de juin 1931 (voir Michel CONTAT et Michel RYBALKA, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 52-53). On trouve la même appréciation de cette première lecture dans les mémoires de Simone de Beauvoir (S. de BEAUVOIR, *La Force de l'âge...*, op. cit., p. 105).

² J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, op. cit., p. 227.

³ Cette réception collective est en fait le sujet spécifiquement abordé par Sartre dans ces pages (p. 224-230), Sartre insérant son intérêt personnel à l'égard de Husserl et de Heidegger dans un plus vaste « mouvement de curiosité à l'égard de la phénoménologie » (*Ibid.*, p. 228).

⁴ Voir les remarques de Vincent de Coorebyter : Jean-Paul SARTRE, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003, p. 31.

⁵ L'article de Maxime Chastaing, « L'On », publié par *Esprit* en septembre 1934 est mentionné par Sartre dans le même passage (J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, op. cit., p. 228). L'ancien élève de Sartre a également publié un article sur autrui dans le *Journal de psychologie normale et pathologique* en 1935 (« Introduction à l'étude de la compréhension d'autrui »).

devienne une référence récurrente de ses cours de philosophie de l'année 1937-1938¹. On comprend dès lors que jusqu'en 1938, Heidegger soit présent dans les textes de Sartre à travers une sorte de pointillisme conceptuel, Sartre reprenant certaines notions heideggeriennes et tentant de les mettre en lien avec ses premiers acquis phénoménologiques.

§1 – De Husserl à Heidegger : la deuxième intervention de Raymond Aron

L'appropriation de Heidegger par Sartre commence véritablement en 1938, et c'est Raymond Aron qui a joué un rôle aussi décisif que pour Husserl en 1933, cette fois par la publication simultanée d'un essai, *La Philosophie critique de l'histoire*, et de sa thèse, *Introduction à la philosophie de l'histoire*. La référence à Aron dans *Les Carnets de la Drôle de Guerre* est discrète² mais décisive. Le Carnet XI fait de la lecture de la thèse d'Aron le catalyseur qui permet à Sartre d'être « mûr pour comprendre Heidegger³ », dans la mesure où Aron a permis à Sartre d'accéder aux problèmes philosophiques posés par la connaissance historique et par l'historicité de l'homme. Le Carnet XIV⁴ explique comment cette lecture a contraint Sartre à réfléchir sur l'histoire, à formuler son propre problème philosophique, et à utiliser Heidegger pour traiter ce problème.

Pour comprendre ce que Sartre effectue dans ces pages, et en mesurer l'exacte portée, il convient de repartir de la manière dont Aron situe lui-même la phénoménologie par rapport à ses propres recherches. La conclusion de *La Philosophie critique de l'histoire* propose en effet une articulation entre Husserl, Heidegger et les philosophes allemands étudiés par Aron qui n'a rien d'évident :

Ainsi le relativisme intégral est lié à la renaissance d'une philosophie. C'est par opposition à la phénoménologie de Husserl que se définit et se développe la philosophie historique. Et ces deux mouvements mènent également à Heidegger qui cherche à les unir, de manière à dépasser l'antinomie.⁵

Il y aurait donc lieu d'opposer à la phénoménologie husserlienne comme philosophie anhistorique d'un sujet transcendantal les différentes philosophies critiques mais conduisant à un relativisme historique. Seule la phénoménologie comme philosophie de l'existence parviendrait à penser à la fois l'accès à une vérité de l'homme et l'engagement de l'homme dans l'histoire. De sorte que la conclusion donne cette impression singulière que les

¹ J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques...*, op. cit., p. 30.

² Il faut tenir compte du fait que tous les carnets n'ont pas été retrouvés.

³ J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, op. cit., p. 227.

⁴ Il s'agit de l'entrée « 7 mars » : *Ibid.*, p. 357-366.

⁵ Raymond ARON, *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Seuil, 1970, p. 286.

philosophes critiques étudiés (Dilthey, Rickert, Simmel, Weber) permettent de dégager le problème que Heidegger a, ensuite, traité : « comment l'historien qui appartient au devenir qu'il retrace, arrive-t-il à écrire une histoire qui puisse être vraie pour tous ? ¹ ». L'*Introduction à la philosophie critique de l'histoire* permet de comprendre la place donnée à Heidegger : ce problème de la vérité historique fait appel à deux fils directeur de la phénoménologie heideggerienne : la transcendance, condition ontologique de la compréhension, et le Souci, comme totalité unifiant le *Dasein*.

C'est ce dernier problème – l'unité de la compréhension – qui déclenche dans les *Carnets* la double référence à Aron et à Heidegger. Le point de départ est la multiplicité des « diverses couches de significations ² » mises au jour par la compréhension d'un événement ou d'un fait historique. Il s'agit en fait d'une référence au chapitre de l'*Introduction à la philosophie critique de l'histoire*, « La pluralité des systèmes d'interprétation » ³, comme le montre l'exemple de Rousseau commun aux deux passages. Cet exemple permet à Sartre de reprendre à son compte la deuxième conclusion formulée par Aron, à savoir : « La pluralité des interprétations est un fait incontestable, qui s'impose à l'historien. Certaines interprétations, en tout état de cause restent indépendantes. ⁴ » Sans doute Sartre radicalise-t-il la position d'Aron afin de la faire correspondre à la thèse – bien plus tranchée mais aussi moins étayée – qui ressort de l'attitude de Roquentin, historien amateur dans *La Nausée* ⁵. En effet, dans l'idée de Sartre, Aron aurait établi que chaque événement comporte des significations « parallèles », qui « ne se rejoignent jamais », parce qu'elles se rapportent à « des régions d'existence autonomes » ⁶. C'est sur ce fondement que Sartre peut, finalement, attribuer à Aron une « espèce de scepticisme historique ⁷ » qui correspond pourtant davantage aux philosophies critiques examinées dans son essai.

Cette déformation des thèses d'Aron permet à Sartre de faire ressortir, par contraste, sa propre évolution : « cela n'est pas tout à fait satisfaisant. Car enfin on aurait tort d'oublier que ces différentes couches de significations sont *humaines* et, comme telles, produites par une

¹ *Ibid.*, p. 289.

² J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 357.

³ Raymond ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 109-116.

⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵ C'est aussi ce que suggère cette remarque de Sartre qui suit immédiatement la présentation des thèses d'Aron : « De tout cela j'étais bien persuadé en Septembre 38 » (J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 359.

⁶ *Ibid.*, p. 357-358.

⁷ *Ibid.*, p. 359.

réalité humaine qui s'historialise.¹» Sartre effectue alors ce qui est sans doute l'un des tournants décisifs des *Carnets* : il avance le concept de « situation » (déjà présent chez Aron) pour répondre à ce problème de l'unité des significations atteintes par la compréhension, et attire à ce concept l'ensemble des notions qu'il reprend à Heidegger. On voit alors dans les pages qui suivent le concept de « situation²», issu de la discussion entre Aron, le positivisme historique, et les philosophies critiques, se muer en concept ontologique, fondant non seulement la compréhension historique, mais aussi la liberté humaine.

Lorsqu'on parle de rivalités de marchés, ou même de la situation géographique d'un pays, lorsqu'on montre par exemple que la situation géographique de l'Allemagne est déterminante de son histoire, il ne faut pas oublier que ces rivalités sont humaines et qu'il n'y a de « situation », géographique ou autre, que pour une réalité humaine qui se pro-jette à travers cette situation vers elle-même. Aucune situation n'est jamais *subie*. Si l'homme était un être « au milieu du monde », il n'y aurait jamais de situation, il n'y aurait que des positions. Et non seulement la réalité-humaine « fait éclore » la situation en faisant irruption dans le monde, mais encore elle décide seule et dans son pro-jet primitif du sens de cette situation.³

Ce travail sur la notion de situation permet à Sartre, *in fine*, de jouer Heidegger contre Aron en ramenant celui-ci à l'esprit d'analyse, comme si Aron, du fait de son propre recul critique vis-à-vis des philosophies critiques et de son souci d'élaborer une voie médiane entre positivisme et relativisme, avait encore donné trop de poids à l'explication en histoire. C'est ainsi qu'est élaborée la problématique même de *L'Être et le Néant*, qui indique déjà tout l'usage que Sartre est amené à faire de Heidegger :

Ne pourrait-on essayer de montrer *non pas* la situation agissant sur l'homme, ce qui conduit à la disjonction des couches signifiantes, mais l'homme se jetant à travers les situations et les vivant dans l'unité de la réalité humaine ? N'arriverait-on pas ainsi à réaliser une unité inattendue et imprévisible des couches signifiantes ? Les couches signifiantes ne demeurent-elles pas parallèles, exactement comme les sciences le sont d'abord chez Comte, parce qu'on les considère d'abord et isolées ? Mais si on les considère à partir du projet de la réalité humaine ?⁴

Lorsque Sartre effectue en captivité sa deuxième véritable lecture d'*Être et Temps* (au camp de Trèves, de septembre 1940 à mars 1941), il a donc déjà identifié le problème (l'unité de la compréhension) auquel il entend confronter le texte de Heidegger et le concept (la situation) qu'il entend développer pour y répondre.

§2 – Deux principes cardinaux : historicité et authenticité

Encore faut-il ajouter qu'il dispose déjà des deux axes dans lesquelles déployer ce concept de situation, un axe éthique et un axe ontologique.

¹ *Ibid.*, p. 360.

² Le concept apparaît p. 360.

³ J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 361.

⁴ *Ibid.*, p. 365.

Si je veux comprendre la part de la liberté et du destin dans ce qu'on appelle « subir une influence », je peux réfléchir sur l'influence que Heidegger a exercée sur moi. Cette influence m'a paru quelquefois, ces derniers temps, providentielle, puisqu'elle est venue m'enseigner l'authenticité et l'historicité juste au moment où la guerre allait me rendre ces notions indispensables.¹

Cette affirmation de Sartre, au sein de nombreux passages qui annoncent les développements de *L'Être et le Néant*, peut surprendre. En effet, l'essai de 1943 met à l'écart la notion d'authenticité, suspecte de charrier avec elle les présupposés éthiques de Heidegger, tandis que la notion d'historicité n'apparaît qu'indirectement, à l'occasion de développements consacrés à la responsabilité ou au choix volontaire. Il faut donc ici faire deux remarques.

D'une part, la notion d'historicité doit être rattachée à l'approche anti-substantialiste revendiquée par Sartre et étayée par la phénoménologie : la philosophie examine la condition humaine, et non la nature humaine, de sorte qu'historicité s'oppose à une certaine forme de substantialité : la naturalité. Il est frappant de constater que, pour illustrer cette notion d'historicité, l'auteur auquel se réfère Sartre n'est ni Heidegger, ni Aron, mais Pascal. Sartre met en effet au crédit du philosophe janséniste le fait d'avoir le premier pensé l'existence humaine comme une histoire, c'est-à-dire comme un drame, dont l'issue n'est pas jouée et ne peut en tout état de cause être déduite d'une nature².

D'autre part, la notion d'authenticité n'a jamais eu chez Sartre un statut stable et définitif. Il est clair que ce qui intéresse Sartre, d'abord, c'est l'inauthenticité. Mais à partir du moment où *L'Être et le Néant* a pour objectif d'élaborer une ontologie de la mauvaise foi, l'articulation entre inauthenticité et authenticité n'a plus rien d'une opposition binaire. En particulier, on va voir Sartre se séparer nettement de l'opposition heideggerienne qui fait de l'impersonnalité du « On » le type même de l'inauthenticité : c'est bien plutôt aux mirages de la personnalité que celle-ci renvoie. Dès lors, la notion d'authenticité revient en force dans les *Cahiers pour une morale*, mais ce sera justement comme une impasse. Dès 1946, dans les *Réflexions sur la question juive*, Sartre est réticent à appliquer l'opposition authenticité-inauthenticité à l'attitude du Juif face à l'antisémitisme. En 1952, dans *Saint Genet, comédien et martyr*, il ne sera plus question de faire de Genet un écrivain inauthentique accédant à

¹ *Ibid.*, p. 224.

² La référence la plus explicite à Pascal se trouve dans *Situations I* : « Ici encore il faut en revenir à Pascal, que je nommerais volontiers le premier penseur *historique*, parce qu'il a saisi le premier que, en l'homme, l'existence précède l'essence. Il y a trop de grandeur, d'après lui, dans la créature humaine pour qu'on puisse la comprendre à partir de sa misère ; trop de misère pour qu'on puisse déduire sa nature à partir de sa grandeur. En un mot, quelque chose est *arrivé* à l'homme, quelque chose d'indémontrable et d'irréductible, donc quelque chose d'*historique* : la chute et la rédemption. » (J.-P. SARTRE, « Un nouveau mystique », *Critiques littéraires (Situations, I)*..., *op. cit.*, p. 139.)

l'authenticité. Il est donc possible de situer l'abandon de cette notion en 1948, lorsque Sartre interrompt les *Cahiers pour une morale* et note, comme pour opposer définitivement historicité et authenticité au détriment de la seconde notion :

S'il y a un mode d'être commun qui est l'inauthenticité, alors toute l'Histoire est inauthentique et l'action dans l'Histoire entraîne à l'inauthenticité ; l'authenticité retourne à l'individualisme. Réciproquement, si la nature de l'homme est au bout de l'Histoire, l'inauthenticité doit être voulue pour elle-même comme la condition même de la lutte historique. Toute doctrine de la conversion est un a-historisme.¹

Toujours est-il qu'il s'agit, dans ce premier moment de la pensée sartrienne, d'articuler ce que c'est que de nécessairement être en situation, l'historicité, avec l'assomption de cette nécessité ontologique, l'authenticité.

I. L'historicité, détermination ontologique de la condition humaine

L'enjeu de cette notion est, pour Sartre, de sortir de son double refus initial de l'histoire, dont on peut rendre compte avec ces deux propositions : il n'y a pas d'aventure, le passé n'existe pas. Dès lors, Sartre va se servir de la notion d'historicité pour articuler, d'une part, l'unité temporelle du drame humain, d'autre part, les composantes existentielles de ce même drame.

A. L'unité temporelle du drame humain

Le point de départ de Sartre est bien de savoir ce qui unifie l'existence, en échappant au double écueil de la nature humaine, générique (l'espèce humaine), ou individuelle (le caractère), et du point de vue artificiel, qu'illustre la narration en littérature ou dans les films. C'est pourquoi Sartre indique avoir trouvé dans Heidegger un moyen d'interroger la condition humaine comme « structure synthétique » et comme « unité indivisible »². Ces pages s'appuient sur les §39 et 41 d'*Être et Temps*, qui ont pour but d'élucider comment « l'être-au-monde est une structure à l'origine et en permanence *entière* »³. Il faut rappeler que pour Heidegger, le Souci a un caractère doublement surplombant : il synthétise les trois existentiels, et il se situe au-delà du partage entre la forme originaire de l'angoisse et ses formes dérivées.

¹ Jean-Paul SARTRE, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 11.

² J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 34. L'ensemble de ce passage montre que Sartre ne dispose pas encore de toute sa terminologie, puisque d'un côté, il assigne encore à Heidegger, comme à Descartes, la tâche d'« interroger la nature humaine avec des méthodes propres à la nature humaine » et que d'autre part, il distingue la condition humaine de l'historicité, mettant celle-ci sur le même plan que l'esprit, le corps, le psychique, le social, le culturel, bref, tout ce qui lui paraît à la fois relatif, positif, insignifiant. On mesure ainsi le chemin parcouru entre ces premières pages de novembre 1939 et les pages citées précédemment, qui datent de février-mars 1940.

³ M. HEIDEGGER, *Être et Temps...*, *op. cit.*, p. 229.

1. *Le caractère synthétique du Souci*

Un existentiel est, selon le §9 d'*Être et Temps*, un caractère d'être du *Dasein*, c'est-à-dire de l'étant existant, de l'homme, (celui que vise la question « *qui est là ?* », celui pour qui être signifie exister, être en question dans son être), tandis que l'étant subsistant, la chose (ce que vise la question « *qu'est-ce que c'est ?* », ce pour quoi être signifie subsister, être en repos dans son être), est déterminé par des catégories. Un existentiel est donc ce qui fait l'humanité de l'homme, de la même manière que les catégories explicitent la chose des choses. Néanmoins, Heidegger radicalise (au §25) la distinction entre existentiel et catégorie : répondre à la question « *qui* » au sujet de l'homme, sans présupposer ni dénaturer le sens d'être de son humanité, cela implique de ne pas en faire un « *moi* », quand bien même ce « *moi* » serait réduit au sujet universel de Descartes ou à l'Ego transcendantal de Husserl. Sur ce point Sartre n'ira pas aussi loin que Heidegger, qui, lui, voit jusque dans la subjectivité une mésinterprétation substantialiste de l'existence humaine.

La description de l'existence quotidienne permet à Heidegger de regrouper l'ensemble des attitudes caractéristiques de l'homme sous trois existentiels majeurs : l'existentialité, la facticité et l'être-déchu. L'existentialité correspond à l'entente de l'être : si les choses (les étants) ne sont en rapport qu'avec des choses (d'autres étants), le *Dasein* (l'homme) est quant à lui en rapport avec l'être, soit qu'il pose lui-même la question de l'être, soit que sa relation vécue avec les étants le mette en question dans son être. La facticité correspond à la nécessité pour le *Dasein* d'entretenir avec les autres étants des relations ontiques, des relations d'étant à étant, soit par la nécessité de son incarnation, soit par sa position singulière dans le système des ustensilités (le sens d'être de la chose dans le monde quotidien étant l'ustensilité, le fait de pouvoir être utile à quelque chose, et donc l'inclusion dans un système de renvois qui articule des moyens et des fins). L'être-déchu correspond à la mésentente de soi : à cause de sa facticité, le *Dasein* ne cesse pas de se comprendre, mais il se comprend désormais à partir des choses avec lesquelles il rentre en contact dans le monde quotidien. Le *Dasein* devient un « *on* », figure impersonnelle préfigurée par le cours des choses.

L'existence humaine est donc à la fois mise en question de l'être, vie au milieu des choses, et engluement dans le monde : tout un drame, donc, dont Heidegger affirme trouver l'unité dans la notion cardinale de Souci. Cette unité n'est pas évidente car les trois existentiels semblent incompatibles entre eux, et on est tenté d'interpréter le drame humain comme le passage d'un existentiel à un autre. Heidegger revendique pourtant la présence

universelle et simultanée de ces existentiels en tout *Dasein*. Non seulement il y a une connexion logique entre eux, mais surtout il y a une détermination réciproque de chaque existentiel sur les deux autres : la manière que j'ai d'entendre l'être détermine ma relation avec les étants, ma facticité détermine la manière dont je me dissimule l'être, et inversement ¹. L'existentialité du *Dasein* permet de concevoir ce dernier comme un être en avance de soi, qui implique à la fois une ouverture à l'avenir et un écart à soi. Or, cet écart et cette avance sur soi-même, n'ont de sens que par rapport à un passé, un retard, quelque chose de déjà là. C'est dire que l'existentialité présuppose toujours la facticité, comme nécessité pour le *Dasein* d'être toujours déjà dans un monde, c'est-à-dire d'être livré au monde et livré à soi-même. L'instabilité du *Dasein* s'exprime ainsi dans le jeu de ces deux premiers existentiels, où la réalité humaine échappe à ce qu'elle est tout en étant rattrapée par son être. Le troisième existentiel, l'être-déchu, permet de qualifier cette instabilité comme fuite : fuite du monde comme monde et fuite de soi comme *Dasein*. C'est un effort tranquillisant par lequel l'homme en vient à se considérer comme chose à sa place dans un monde familier : c'est toujours le Souci, mais en tant que mouvement pour se fuir, et en tant que dissimulation de sa propre non substantialité. Le §65 d'*Être et Temps* permettra de qualifier ontologiquement le Souci comme temporalité : cet écart à soi-même dans l'adhésion et dans la fuite, c'est l'existence temporelle, l'existence qui à chaque fois se temporalise. Le Souci, unité du drame humain, est la manière qu'a l'homme d'être temporel.

2. La neutralité surplombante du Souci

Par son caractère synthétique, le Souci permet de réunir les mouvements divergents de l'existence humaine : ouverture au possible et à l'avenir, enracinement dans la facticité, fuite devant soi et devant le monde. C'est ce caractère synthétique qui permet au *Dasein* d'être capable d'histoire, au double sens de vivre l'aventure humaine et de se comprendre dans un monde historique de part en part. Encore faut-il ajouter que le Souci ne caractérise la totalité humaine, l'entièreté de l'existence, qu'à la condition de se situer en-deçà du partage entre authenticité et inauthenticité.

L'être-libre pour le pouvoir-être le plus propre [*eigenste*] et donc aussi pour la possibilité de la propriété et de l'impropriété [*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit* ²] se manifeste dans une concrétisation originale et élémentaire, celle de l'angoisse. ³

¹ Marlène ZARADER, *Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2012, p. 345.

² Authenticité et inauthenticité dans la traduction Martineau.

³ M. HEIDEGGER, *Être et Temps...*, op. cit., p. 241.

C'est justement parce que les trois existentiels sont toujours présents que le Souci, de manière absolument indéterminée et imprévisible, peut toujours être authentique ou inauthentique. Il faut comprendre par là qu'à chaque instant, chaque *Dasein* a toujours les moyens de se comprendre à partir de ce qu'il est en propre, c'est-à-dire à partir de ses possibles (authenticité), ou de se comprendre à partir de ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire à partir du monde quotidien (inauthenticité).

Cette neutralité du *Dasein* se répercute sur les directions et les formes que le Souci est susceptible d'adopter. Ainsi, le Souci n'est pas seulement rapport à soi : il est aussi préoccupation (rapport aux étants) et sollicitude (rapport aux autres). Mais chacune de ces directions laisse la possibilité d'un rapport authentique ou inauthentique aux étants (§18) ou aux autres (§26). Ainsi, la préoccupation est le plus souvent l'occasion pour le *Dasein* de se concevoir lui-même comme une chose, mais elle présuppose une entente de l'être et peut produire un dévoilement du « *phénomène du monde* ¹ ». De même, la sollicitude est le plus souvent l'occasion d'affermir le règne du « On », mais elle présuppose une entente des autres *Dasein* et peut servir à « mettre l'autre face à sa liberté pour lui-même ² ». C'est pourquoi, finalement, le Souci ne fait pas que donner à chaque *Dasein* la possibilité de son authenticité, il l'en rend aussi éminemment responsable.

B. Les composantes existentielles du drame humain

Sartre semble dans un premier temps en retrait par rapport au projet heideggerien d'une élucidation de la connaissance et de la condition historiques de l'homme par une ontologie de la temporalité. Sartre s'en tient apparemment à une analyse du drame de l'existence individuelle, qui le rapprocherait davantage de Pascal et de Kierkegaard que de Heidegger. Il y a pourtant un déplacement de l'historicité qui est intégrée dans deux notions partagées, mais différemment appréciées, par Heidegger et par Sartre : l'angoisse, et le délaissement.

1. L'angoisse, ou l'impossibilité de s'extraire de l'histoire

Il est vrai que dans un premier temps, Sartre semble surtout soucieux de concilier les deux philosophes qui se sont penchés sur l'angoisse : Kierkegaard et Heidegger. « Angoisse devant le Néant, avec Heidegger ? Angoisse devant la liberté, avec Kierkegaard ? À mon sens,

¹ *Ibid.*, p. 124.

² *Ibid.*, p. 165.

c'est une seule et même chose, car la liberté c'est l'apparition du Néant dans le monde. ¹» Il ne faut pourtant pas s'y tromper : Sartre oppose à l'un et à l'autre sa propre conception de l'angoisse.

L'angoisse est bien l'expérience du Néant et elle n'est pas, pour autant, un phénomène psychologique. C'est une structure existentielle de la réalité humaine, ce n'est rien autre que la liberté prenant conscience d'elle-même comme étant son propre néant. Les angoisses devant le Néant du Monde, devant les origines de l'existant, sont dérivées et secondaires. ²

Les analyses de *L'Être et le Néant* permettent de préciser pourquoi Sartre est persuadé d'avoir trouvé un sens originaire de l'angoisse capable d'englober aussi bien l'angoisse kierkegaardienne qui met en échec le stade éthique de l'existence et ouvre la voie à son stade religieux, et l'angoisse heideggérienne, découverte du monde comme étranger par-delà toute familiarité et indice du Souci comme unité de l'existence. Sartre va reprendre le présupposé commun à ces deux conceptions : l'angoisse révèle le sens humain du temps.

En effet, c'est à travers la temporalité (qui ne sera pourtant étudiée en tant que telle qu'à partir de la deuxième partie de l'essai) que l'angoisse est abordée (dans la première partie), au sein d'une recherche sur l'origine du néant. En voici les principaux jalons :

Ce qui nous intéresse présentement, c'est une opération temporelle, puisque l'interrogation est, comme le doute, une conduite : elle suppose que l'être humain repose d'abord au sein de l'être et s'en arrache ensuite par un recul néantisant. C'est donc un rapport à soi au cours d'un processus temporel que nous envisageons ici comme condition de la néantisation. [...]
Tout processus de néantisation implique donc une coupure entre le passé psychique immédiat et le présent. Cette coupure est précisément le néant. [...]
La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en secrétant son propre néant [...]; et c'est continuellement que la conscience se vit elle-même comme néantisation de son être passé. [...]
C'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même. ³

Ce passage permet à Sartre d'établir, dès la première partie de l'essai, l'assimilation de trois des quatre notions caractéristiques de la subjectivité ⁴ au début de la quatrième partie. Liberté, néantisation, temporalisation sont en effet les caractéristiques de la conscience en tant qu'« origine du néant », selon le titre de la section V, et l'angoisse est précisément la conscience (irréfléchie et affective) de cette nécessité pour la conscience d'être en néantisant son être, c'est-à-dire d'être temporalisée par elle-même. En effet, ce « rien » qui « sépare

¹ J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, op. cit., p. 166. Passage repris quasiment à l'identique : J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 64.

² J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, op. cit., p. 167.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 60-64.

⁴ Voir le texte déjà cité : « Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose » (*Ibid.*, p. 510).

l'antérieur du postérieur »¹, c'est le néant que la conscience produit, et la conscience n'est rien d'autre que cette production constante de néant au sein de l'être et c'est cela que recouvre le terme spécifiquement sartrien de néantisation. Ainsi, la conscience est libre et temporelle dans l'exacte mesure où elle est néantisation.

Pour la première fois, Sartre dispose ainsi du moyen de penser une liberté concrète en prise avec le monde sans être limitée par les bornes de l'instant, ce présent ponctuel dont il cherche à faire sortir le *cogito*. Rien n'est moins ponctuel, en effet, qu'une conscience qui n'est rien de plus que l'écart creusé entre l'antérieur et le postérieur, et par quoi il y a un monde dans le temps et un temps dans le monde. Mais il semble que le passé ait toujours aussi peu de réalité que celui de Roquentin dans *La Nausée* : il est hors jeu. Il faut anticiper sur les acquis ultérieurs de l'essai : cette espèce de réalité inefficace du passé, loin d'indiquer son irréalité, est justement son mode d'être spécifique. Le passé, c'est justement l'en-soi que l'être-pour-soi de la conscience repousse et désarme, quand bien même il s'agit de son propre passé de pour-soi.

Cette légèreté du passé n'est pas la seule que l'angoisse dévoile. L'avenir, quoiqu'en un autre sens, est lui aussi affecté de ce radical manque de poids sur la conscience : « il y a déjà un rapport entre mon être futur et mon être présent. Mais au sein de ce rapport, un néant s'est glissé : je ne *suis* pas celui que je serai. [...] C'est précisément la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas que nous nommerons *l'angoisse*.² » L'angoisse renvoie donc à deux manières de manquer l'unité de la conscience et de l'être, du sujet et de la substance : la conscience a un passé, mais c'est un en-soi qui n'est pas sur le même plan qu'elle, la conscience a un avenir, mais c'est un possible qui n'est pas sur le même plan que l'être. Ainsi, l'angoisse est conscience de la liberté dans la mesure où elle est conscience de la temporalité humaine, conscience d'exister entre un passé sans efficacité et un avenir sans support. C'est pourquoi Sartre, dans les *Carnets*, concluait son développement sur l'angoisse par une caractérisation singulière : « la conscience est allègement d'être³ ».

Il y a ainsi comme une légèreté de l'angoisse qui éloigne Sartre de Kierkegaard et de Heidegger au moment où il semble s'en rapprocher le plus. L'angoisse se caractérise pour les deux philosophes par sa gravité. Cette gravité n'est pas qu'une simple tonalité : chez Kierkegaard, l'angoisse, c'est ce qui fait prendre conscience à l'homme qu'il est un Individu,

¹ *Ibid.*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 66-67.

³ J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 169.

seul sous le regard d'un Dieu qui le juge, chez Heidegger, l'angoisse est ce qui esseule le *Dasein* en lui révélant l'étrangeté radicale du monde. Cette gravité, Sartre la reprend aussi à son compte, mais il la fait basculer sur le plan de l'angoisse dans l'histoire, de l'angoisse face à la condition historique de l'homme.

Il faut faire droit, sur ce point, à deux passages de la conférence de 1945, *L'existentialisme est un humanisme*, qui précise en quoi l'angoisse n'est pas qu'un jeu temporalisant, interne au drame individuel de l'existence¹. C'est en effet à partir de la notion de choix, dégagée seulement dans la quatrième partie de *L'Être et le Néant*, que la notion d'angoisse est introduite une première fois dans la conférence. Et Sartre reprend à Kierkegaard et à Heidegger l'idée que l'angoisse est un indice de la solitude de l'homme, plus précisément, l'angoisse a pour origine la nécessité pour l'homme de choisir seul², sans autres signes que ceux qu'il aura bien voulu voir et sans autres excuses que celles qu'il aura bien voulu se donner. Or, ce choix fait dans une solitude absolue est en même temps effectué en présence de tous les hommes, doublement visés par le choix même le plus anodin. L'autre homme est en effet destinataire du choix individuel, à la fois parce que ce choix décide de ce qu'il devrait être, et parce que ce choix peut être compris par tous. Sartre récuse tout particularisme, tout relativisme du choix. L'argument de Sartre reste assez implicite, mais il semble qu'on peut en rendre compte ainsi : aucune situation particulière n'est suffisamment pesante pour obstruer la condition humaine, et rendre le choix illisible pour les hommes d'une autre situation.

C'est ce double caractère de solitude et d'universel qui fait l'angoisse du choix :

Qu'entend-on par angoisse ? L'existentialiste déclare volontiers que l'homme est angoissé. Cela signifie ceci : l'homme qui s'engage et qui se rend compte qu'il est non seulement celui qu'il choisit d'être, mais encore un législateur choisissant en même temps que soi l'humanité entière, ne saurait échapper au sentiment de sa totale et profonde responsabilité.³

La gravité de l'angoisse se retrouve ainsi mise au compte de ce statut quelque peu déroutant de l'individu comme « législateur » universel. Cela signifie que tout choix n'est jamais qu'un choix individuel, c'est toujours en même temps un choix historique, un assentiment ou un refus adressé aux figures de l'homme que la situation permet. L'articulation entre situation et

¹ Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 31-37 ; 59-62.

² « Lorsque, par exemple, un chef militaire prend la responsabilité d'une attaque et envoie un certain nombre d'hommes à la mort, il choisit de le faire, et au fond il choisit seul. Sans doute il y a des ordres qui viennent d'en haut, mais ils sont trop larges et une interprétation s'impose, qui vient de lui, et de cette interprétation dépend la vie de dix ou quatorze ou vingt hommes. Il ne peut pas ne pas avoir, dans la décision qu'il prend, une certaine angoisse. » (*Ibid.*, p. 36.)

³ *Ibid.*, p. 33.

condition humaine ne place ainsi pas l'homme au-dessus de l'histoire, ce serait radicalement fausser le sens de la transcendance de la conscience, de l'être-au-monde, et de la liberté en situation. L'angoisse n'indique donc pas seulement la temporalité individuelle, elle indique aussi l'historicité de l'homme, c'est-à-dire la double nécessité de vivre une situation dans la solitude et de se choisir en présence de tous les hommes.

Cette double référence de l'angoisse, à la temporalité et à l'historicité, est en fait contenue en germe dans les formulations de *L'Être et le Néant*. L'angoisse y est présentée comme la saisie du rien qui sépare, d'un côté, les motifs de l'acte ¹, de l'autre, l'homme de son essence ². L'angoisse est ainsi le propre de l'historicité vécue, en tant que cette dernière assigne à l'homme de construire dans une situation donnée et non choisie une image universelle, une essence de l'homme dont l'individu est lui-même responsable. C'est pourquoi l'angoisse révèle autant la condition historique que la temporalisation du pour-soi : l'homme ne peut sortir de l'histoire pour se réfugier dans une aventure purement individuelle ou une essence déjà construite ; l'histoire implique que chaque conscience vive dans la solitude une aventure qui n'est autre que la construction en situation d'une essence universelle de l'homme. Les *Cahiers pour une morale* résumeront ainsi cette condition historique : « dans l'histoire aussi, l'existence précède l'essence ³ ».

2. *Le délaissement, ou le sursis perpétuel*

Sartre effectue un travail similaire sur le concept heideggerien de délaissement, qui va se déployer dans deux directions. Sartre reprend bien l'idée que le délaissement découle de la facticité de l'existence : le délaissement, c'est l'expérience vécue de la situation, en tant que cette situation est contingente et m'affecte moi-même de contingence. Ainsi, le pour-soi « *est* en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une "situation", il est en tant qu'il est pure contingence, en tant que pour lui comme pour les choses du monde, comme pour ce mur, cet arbre, cette tasse, la question originelle peut se poser : "Pourquoi cet être-ci est-il tel et non autrement ?" ⁴ ». Néanmoins, le délaissement est réinséré dans un tout autre cadre conceptuel que chez Heidegger. Rapporté à la facticité du temps vécu, le délaissement va prendre les

¹ « Cette liberté, qui se découvre à nous dans l'angoisse, peut se caractériser par l'existence de ce rien qui s'insinue entre les motifs et l'acte. » (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 69.)

² « Et l'angoisse comme manifestation de la liberté en face de soi signifie que l'homme est toujours séparé par un néant de son essence. » (*Ibid.*, p. 70.)

³ Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 38.

⁴ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 115.

traits de la Nausée, c'est-à-dire de l'abandon de la conscience dans un corps qui n'est pas elle mais dont elle dépend absolument ¹.

Ce qui est frappant, c'est que Sartre ne fait qu'accoler la notion de délaissement à un ensemble d'idées qu'il a déjà en partie formulé. Car le noyau sartrien de cette notion, c'est bien entendu la redéfinition de la liberté comme le fait d'« être condamné à être libre ²». Or, il faut souligner au préalable que cette liberté malgré soi découle directement d'une conception plus large et plus englobante du délaissement comme existence malgré soi, conception déjà présente en toutes lettres dans *La Nausée* :

J'existe parce que je pense... et je ne peux pas m'empêcher de penser. En ce moment même – c'est affreux – si j'existe, *c'est parce que j'ai horreur d'exister. C'est moi, c'est moi* qui me tire du néant auquel j'aspire : la haine, le dégoût d'exister, ce sont autant de manières de *me faire* exister, de m'enfoncer dans l'existence. ³

En fait, l'évolution qui se produit, depuis *La Nausée* jusqu'à *L'Être et le Néant*, est éclairée rétrospectivement par la conférence de 1945, qui met en avant le fait que pour l'homme, être délaissé signifie avant tout « être condamné à être libre ⁴», reprenant l'assimilation des deux expressions opérée dans la quatrième partie de *L'Être et le Néant* : « En fait, nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres : nous sommes condamnés à la liberté, comme nous l'avons dit plus haut, jetés dans la liberté ou, comme dit Heidegger “délaissés”. ⁵ » Seulement, cela a supposé au préalable que Sartre déplace l'accent, du caractère incarné – et donc, nauséux – de la conscience à son statut d'être incréé. C'est bien par rapport à l'inexistence de Dieu qu'est développée la notion de délaissement dans la conférence de 1945 (« tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher »), ce qui était déjà le cas, mais de manière moins évidente, dans l'essai de 1943 :

¹ « La conscience ne cesse pas “d'avoir” un corps. L'affectivité coenesthésique est alors pure saisie non-positionnelle d'une contingence sans couleur, pure appréhension de soi comme existence de fait. Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée*. » (*Ibid.*, p. 378.) Sartre fait référence en particulier au pastiche du *cogito* (Jean-Paul SARTRE, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1972, p. 143-149), voir par exemple : « [Ma main] tire un peu, à peine, mollement, moelleusement, elle existe. Je n'insiste pas : où que je la mette, elle continuera d'exister et je continuerai de sentir qu'elle existe, je ne peux pas la supprimer, ni supprimer le reste de mon corps, la chaleur humide qui salit ma chemise, ni toute cette graisse chaude qui tourne paresseusement, comme si on la remuait à la cuiller, ni toutes les sensations qui se promènent là-dedans, qui vont et viennent, remontent de mon flanc à mon aisselle ou bien qui végètent doucement, du matin jusqu'au soir, dans leur coin habituel. » (p. 144)

² L'expression apparaît dans *L'être et le néant* p. 164, reprise p. 484, et reliée à la notion de délaissement p. 530. Voir cette dernière citation dans la suite.

³ J.-P. SARTRE, *La Nausée...*, *op. cit.*, p. 145.

⁴ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme...*, *op. cit.*, p. 39.

⁵ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 530.

De la même façon on posera les fins [de l'action humaine] comme des transcendances, ce qui n'est pas une erreur. Mais au lieu d'y voir des transcendances posées et maintenues dans leur être par ma propre transcendance, on supposera que je les rencontre en surgissant dans le monde : elles viennent de Dieu, de la nature, de « ma » nature, de la société. Ces fins toutes faites et préhumaines définiront donc le sens de mon acte avant même que je le conçoive, de même que les motifs, comme pures données psychiques, le provoqueront sans même que je m'en aperçoive.¹

À travers cette opposition entre être créé et être incréé, Sartre assimile l'héritage heideggerien et s'en démarque aussitôt – justement, pour penser l'historicité comme il l'entend. D'un côté, il est fidèle aux enseignements de *Vom Wesen des Grundes* qui figure dans l'ensemble des textes traduit par Henry Corbin en 1938 : la liberté est la seule origine possible d'un fondement, mais elle ne parvient à fonder que le néant et non l'être². Mais d'un autre côté, Sartre se sépare complètement de Heidegger au sujet de l'histoire, probablement parce qu'il n'apprécie pas de la même façon la finitude temporelle de l'homme, elle aussi caractéristique du délaissement. C'est ce que montre la divergence de vue au sujet de l'historicité de l'homme : celle-ci, pour Heidegger, confère à l'homme sa seule « place » véritable, sa situation dans l'histoire, mais lui donne aussi un destin (§74 d'*Être et Temps*) qui est à la fois une mission (§74, sur la base du §57 et de la notion d'appel) et une dette (§58). Du point de vue de Sartre, cela revient encore à « étouffer la liberté sous le poids de l'être³ » : la liberté, reconnue comme sens humain de la temporalité, est supplantée *in fine* par une fatalité issue de l'histoire. C'est encore à la conférence de 1945 qu'il revient d'explicitier la distance que Sartre prend vis-à-vis de Heidegger sur ce point :

Demain, après ma mort, des hommes peuvent décider d'établir le fascisme, et les autres peuvent être assez lâches et désemparés pour les laisser faire ; à ce moment-là, le fascisme sera la vérité humaine, et tant pis pour nous ; en réalité, les choses seront telles que l'homme aura décidé qu'elles soient.⁴

Cela veut dire que l'homme comme être-pour-soi n'est pas seulement délaissé dans une chair et dans une liberté, mais aussi dans une époque ; et pas plus qu'il ne peut échapper aux premières, il ne peut échapper à celle-ci. De même que Sartre utilisait contre Husserl des arguments husserliens (par exemple pour récuser l'Ego transcendantal), il est fort possible que Sartre ait voulu sur ce point jouer Heidegger contre lui-même. En effet, la description de la

¹ *Ibid.*, p. 484.

² Il s'agit là, néanmoins, de la reformulation sartrienne d'une thèse assez différente chez Heidegger. Pour ce dernier, l'activité fondatrice de la liberté vise l'être sans parvenir à se débarrasser de son néant : la liberté se rêve projet englobant mais se révèle projet jeté dans un monde où des possibles manquent déjà. Par contre-coup, cette fondation imparfaite révèle que la liberté n'est pas seulement l'unique fondement [*Grund*] disponible pour l'être, elle est aussi, vis-à-vis d'elle-même, abîme [*Abgrund*], finitude incapable de dépasser la temporalité qu'elle est, destin. Voir Martin HEIDEGGER, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 156-157.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 484.

⁴ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme...*, *op. cit.*, p. 50.

temporalité est déterminée chez Heidegger par le primat donné à l'avenir, puisque celui-ci révèle au *Dasein* qu'il est un pouvoir-être, tandis que la conception de l'historicité donne un primat au passé, aux possibilités transmises et héritées qui assignent un destin au *Dasein*. De ce point de vue, Sartre semble simplement appliquer à l'histoire le même primat de l'avenir, d'où une conception de l'histoire comme remise en jeu permanente, où seule la liberté (mais la liberté future des hommes à venir) vient limiter (certes, radicalement) la liberté.

Sartre ne reprend pas l'expression de Souci, dont il pressent qu'elle oriente la détermination du *Dasein* authentique comme « être-pour-la-mort » (voir plus bas, §3). Néanmoins, il reprend l'essentiel de son contenu, en particulier l'idée que l'existence humaine ne peut être que libre parce qu'elle n'est que temporelle. En effet, Sartre est d'accord avec Heidegger pour caractériser le fait d'être temporel par l'existence ek-statique, c'est-à-dire par l'écart, la non-coïncidence avec soi-même. Et cet accord s'appuie sur le fait que les trois existentiels (existentialité, facticité, être-déchu chez Heidegger ; projet, facticité, présence à soi chez Sartre) correspondent à la présence simultanée dans le *Dasein* ou dans la conscience des trois mouvements temporels (l'avenir comme ouverture des possibles, le passé comme chute dans l'en-soi, le présent comme compromission avec l'étant).

On peut enfin remarquer que la notion de choix vient chez Sartre se substituer à la notion de Souci. C'est le choix qui constitue l'unité profonde, synthétique et totalisatrice, de la personne humaine. Que l'on se situe au niveau profond du projet fondamental et de ses grandes conversions, où au niveau plus superficiel et plus apparent des projets secondaires, Sartre montre toujours qu'on peut ramener tout acte et tout état, même le plus involontaire, à un choix, de sorte que « pour la réalité-humaine, être c'est *se choisir*¹ ». C'est ce qui explique qu'à partir de *L'Être et le Néant*, la problématique de l'authenticité va se réduire progressivement à la question de l'authenticité du choix, et qu'elle va entrer en concurrence avec une autre problématique, plus spécifiquement sartrienne : celle de la responsabilité. On peut même avancer l'hypothèse que Sartre a tenté de faire coïncider les deux notions, de les définir l'une par l'autre. Il convient donc à présent d'étudier comment Sartre a repris, dès ses premières lectures de Heidegger, le concept d'authenticité.

II. L'authenticité, détermination éthique de la condition humaine

En fait, Sartre n'a pas d'abord construit une réflexion sur le concept même d'authenticité, mais il a ordonné autour de cette notion, comme autour d'un repère ou d'un

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 485.

marqueur éthique, les autres notions qu'il rencontrait dans ses premières lectures de Heidegger ou de ses commentateurs. Ainsi, si l'on étudie les toutes premières références de Sartre à Heidegger dans *Situations I*, on peut organiser les références de Sartre sous trois rubriques. D'abord, l'authenticité permet de distinguer la transcendance en général, et l'ustensilité en particulier, comme l'indice du mode originaire des rapports entre l'homme et le monde. Ensuite, et par contraste, le monde du « on » apparaît comme la dégradation inauthentique de ce mode originaire. Enfin, faisant retour sur le mode originaire de l'être-dans-le-monde, Sartre en vient à isoler ce qui en fait l'authenticité proprement dite : la temporalisation consciente. Mais il convient, en tout état de cause, de souligner que l'usage de cette idée d'authenticité n'est d'abord, chez Sartre, ni ontologique ni éthique, mais littéraire : c'est un instrument critique qui permet de comprendre comment un écrivain construit le monde qu'il raconte, et quelle part de liberté il accorde à ses personnages. Ce n'est qu'à partir des *Carnets de la drôle de guerre* que Sartre, identifiant l'inauthenticité à la mauvaise foi, reprend l'idée d'authenticité en un sens plus large, mais aussi plus spécifiquement éthique, le réservant déjà pour les écrits d'après-guerre et en particulier pour les *Cahiers pour une morale*.

A. La transcendance et l'ustensilité

Il convient d'emblée, néanmoins, de préciser que cet usage littéraire du concept heideggerien d'authenticité n'est pas immédiat : il vient répondre à un problème critique (au double sens de la critique littéraire et de la philosophie critique), celui de savoir comment restituer un monde par le langage. Il n'est pas anodin de ce point de vue que *La Nausée* a pour trame l'échec de Roquentin à reconstituer le monde du marquis de Rollebon, et sa découverte d'une œuvre d'art, la chanson, qui réussit à présenter son monde dans la mesure où elle n'en passe par le langage, du moins, pas le langage écrit. En effet, c'est à travers le problème de la compréhension (et de la référence à Aron ¹) que Sartre aborde l'essai de Denis de Rougemont, compréhension qu'il définit lui-même comme « révélation d'un certain type de finalité immanente aux phénomènes de culture ² ». Or, cette finalité doit éviter autant le déterminisme de la nature humaine que la relativisme des perspectives historiques : c'est Heidegger qui vient ici fournir à Sartre le concept qui a manqué, selon lui, à Denis de Rougemont pour étayer ses thèses : « s'il est "transcendant", l'homme ne saurait exister qu'en *se* transcendant, c'est-à-dire en se jetant hors de soi au milieu du monde : "Sich-vorweg-sein-bei..." », dit

¹ J.-P. SARTRE, « Denis de Rougemont : "L'Amour et l'Occident" » (mai 1939), *Critiques littéraires (Situations, I)...*, *op. cit.*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 60.

Heidegger¹». On entrevoit tout juste dans les lignes qui suivent le sens que Sartre donne à cette transcendance : dans l'amour, l'homme ne fait pas que reproduire la forme idéale de l'amour qu'une époque s'est donnée, il invente lui-même sa manière d'aimer en présence de la liberté d'autrui.

Les contours de cette notion et son potentiel herméneutique se précisent à l'occasion de la critique de Blanchot. La transcendance y est associée à l'ustensilité, dans une opposition à la magie du monde fantastique qui reprend les grandes lignes de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Sartre s'efforce d'attribuer à Blanchot, comme à Kafka, le choix de peindre le monde à l'envers pour « faire voir *du dehors* cette obligation d'être dedans² ». Sartre entend par là que le monde fantastique est un monde où les moyens se révoltent contre les fins, c'est un monde où « nous sommes harcelés de messages sans contenu, sans messenger ou sans expéditeur³ ». Le monde ainsi construit est exposé comme une machinerie parfaitement assemblée mais où l'homme serait pris. Simplement, cette inclusion de l'homme dans ce monde inversé n'est pas qu'une inclusion de fait : le récit, cette fois, est construit de telle sorte que le monde absurde est restitué à travers une expérience de l'absurde qui n'en reste pas moins une expérience vécue, une présence et un dévoilement. Certes, Sartre précise aussitôt qu'il s'agit d'un « problème exclusivement littéraire et technique qui ne conserverait aucun sens sur le plan philosophique⁴ ». Mais ce problème, il ne le restitue qu'à partir de ses propres repères philosophiques. Le monde absurde de Kafka et de Blanchot est ainsi interprété par Sartre dans son opposition à la situation où œuvre la transcendance humaine et au monde quotidien structuré par des relations d'ustensilité⁵.

La critique de Ponge permet de rendre compte de l'ensemble du dispositif dans lequel prend place l'usage des concepts de transcendance et d'ustensilité. En dépouillant les choses de leurs rapports d'ustensilité, Ponge pratique implicitement une réduction phénoménologique. C'est, au fond, le sens philosophique des tentatives littéraires pour construire un monde de choses, et la littérature, comme la phénoménologie, se montre soucieuse d'articuler un « retour à l'humain⁶ » et un retour aux choses⁷. C'est pourquoi Sartre souligne l'artificialité des mondes construits par Kafka, Blanchot, et Ponge, mais il ne s'y arrête pas. Dans leur

¹ *Ibid.*, p. 63.

² « "Aminadab" ou du fantastique considéré comme un langage » (avril-mai 1943), *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*, p. 121.

⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁷ « L'homme et les choses » (1944), *Ibid.*, p. 242.

artificialité même, ces mondes littéraires et poétiques sont encore porteurs d'une vérité, qui est la vérité d'un monde humain, d'un monde pratique. De sorte que leur projet littéraire, interprété à l'aune des concepts de transcendance et d'ustensilité, vient en retour conforter ces mêmes concepts en dévoilant l'irréductible transcendance de l'homme en situation :

Ce que nous trouvons partout, dans l'encrier, sur l'aiguille du phonographe, sur le miel de la tartine, c'est nous-mêmes, toujours nous. Et cette gamme de sentiments sourds et obscurs que nous mettons au jour, nous l'avions déjà – ou plutôt nous *étions* ces sentiments. Seulement ils ne se laissaient pas voir, ils se cachaient dans les buissons, entre les pierres, presque inutiles. Car l'homme n'est pas ramassé en lui-même, mais dehors, toujours dehors, du ciel à la terre. Le galet a un intérieur, l'homme non : mais il se perd pour que le galet existe. Et tous ces hommes « infects » que Ponge veut fuir ou supprimer, ils sont aussi « rats, lions, filets, diamants ». Ils le sont, précisément parce qu'ils « sont-dans-le-monde ». Seulement ils n'y prennent pas garde. Il faut le leur révéler. Ainsi s'agit-il moins, à mon avis, d'acquérir des sentiments nouveaux que d'approfondir notre condition humaine.¹

On peut ainsi reconstituer le dispositif critique mis en place par Sartre dans les articles de *Situations I*. Les concepts de la phénoménologie permettent de faire ressortir le problème littéraire auquel s'est confronté un auteur dans son œuvre. À partir de ce problème, il est alors possible de resituer l'œuvre comme une solution possible parmi d'autres, et, surtout, d'indiquer parmi ces autres solutions possibles, celles qui relèvent d'une philosophie phénoménologique et celles qui relèvent d'une littérature authentique. La première permet d'articuler ce que les œuvres littéraires ne font que donner : le sens et le non-sens, l'envers et l'endroit des mondes humains. La seconde se voit assigner pour tâche de montrer des mondes incompris à des personnages qui devront répondre de leur propre incompréhension, au lieu de se faire les vecteurs passifs d'une impossibilité de comprendre.

B. Le monde inauthentique du « on »

Ces premiers éléments permettent de comprendre pourquoi Sartre est d'abord attiré par l'inauthenticité du « on », c'est la première référence à intervenir dans les articles de *Situations I*. Dans l'article consacré à John Dos Passos, Sartre affirme en effet que les paroles et les gestes des personnages sont transcrits depuis « le point de vue du cœur, de l'opinion publique² », à mi-chemin, donc, entre la tragédie grecque et les « déclarations à la presse³ ». C'est le point de vue du « on » qui retentit sur le lecteur et sur les personnages, les affectant tous deux de ce « on » impersonnel qui les maintient « entre les balbutiements d'une pensée individuelle, timide, intermittente, inhabile à s'exprimer par des mots, – et le monde gluant

¹ *Ibid.*, p. 268.

² « À propos de John Dos Passos et de "1919" » (août 1938), *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 20.

des représentations collectives ¹». Les personnages, en particulier, sont pris au piège de cette inauthenticité qui s'est abattue sur eux comme la fatalité des tragédies antiques :

Ainsi, par-delà le hasard des destinées et la contingence du détail, nous entrevoyons un ordre plus souple que la nécessité physiologique de Zola, que le mécanisme psychologique de Proust, une contrainte insinuante et douce qui semble lâcher ses victimes et les laisser aller, pour les ressaisir sans qu'elles s'en doutent : un déterminisme statistique. Ils vivent comme ils peuvent, ces hommes noyés dans leur propre vie, ils se débattent et ce qui leur advient n'était pas fixé d'avance. Et pourtant leurs pires violences, leurs fautes, leurs efforts ne sauraient compromettre la régularité des naissances, des mariages, des suicides. ²

Dans cet article, le « on » inauthentique correspond bien au « *Man* » heideggerien, c'est l'homme de la moyenne, l'homme médiocre pris au piège du monde banal. Mais là encore, Sartre recourt à l'idée que ce n'est pas seulement l'indice d'un trucage dans le récit, mais aussi le dévoilement d'une vérité. Ce dévoilement, c'est une reconnaissance : celle du lecteur dans le personnage médiocre.

Nous reconnaissons tout de suite l'abondance triste de ces vies sans tragique ; ce sont les nôtres, ces milles aventures ébauchées, manquées, aussitôt oubliées, toujours recommencées, qui glissent sans marquer, sans jamais engager, jusqu'au jour où l'une d'elles, toute pareille aux autres, tout à coup, comme par maladresse et en trichant, écœure un homme pour toujours, négligemment détraque une mécanique. ³

Ce passage est ainsi unique chez Sartre, puisqu'il ne permet pas de distinguer, comme ce sera le cas partout ailleurs, entre la nécessité ontologique de l'inauthenticité et la réprobation éthique d'une inauthenticité dont on est responsable. Plus fondamentalement, c'est, à travers la mise en exergue du pronom « on », l'identification entre inauthenticité et impersonnalité qui va se révéler inacceptable pour Sartre. Sa conception de la conscience impose au contraire un partage entre, d'un côté, une conscience qui est d'abord non personnelle, dans la mesure où elle est pré-réflexive, et une mauvaise foi qui, faisant de la personnalité un mirage suscité par le mouvement réflexif, est inauthentique dans la mesure où elle est trop personnelle.

C'est pourquoi, avant même d'associer authenticité et responsabilité, les textes de *Situations I*, jouant encore une fois Heidegger contre lui-même, recomposent le concept d'authenticité autour de la temporalité.

¹ *Ibid.*, p. 22.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 15.

C. Première conception de l'authenticité comme temporalité consciente d'elle-même

Ce qui caractérise l'authenticité, c'est d'emblée chez Sartre l'assomption de la transcendance, ouverture à l'avenir et au possible, par-delà les tendances inauthentiques de l'homme.

Dans la critique de John Dos Passos, le glissement par lequel les personnages se retrouvent plongés dans le monde du « on » est présenté comme le résultat d'un artifice littéraire. Cet artifice consiste à « raconter le présent au passé ¹», à juxtaposer, comme dans une « addition ²», les événements les uns à la suite des autres. Avant de proposer une conception de l'homme, tout se passe comme si le roman américain élaborait « une métaphysique du temps ³» que Sartre retrouve chez Faulkner, et qui a pour but de « mutiler le temps ⁴». Cela signifie deux choses. D'une part, le temps n'est que la chute saccadée des instants présents dans l'ordre du passé, véritable matériau du récit : c'est un temps tronqué, un temps sans avenir. D'autre part, le temps se dévoile comme un ordre des choses, qui s'impose de l'extérieur aux personnages, constamment arraché à leur maigre présent par une force qui les dépasse. C'est à ce temps, coupé de l'avenir et coupé de l'homme, que Sartre oppose la transcendance heideggerienne comme temporalisation, interne à l'homme, et portée vers l'avenir :

La conscience ne peut « être dans le temps » qu'à la condition de se faire temps par le mouvement même qui la fait conscience ; il faut, comme dit Heidegger, qu'elle se « temporalise ». Il n'est plus permis alors d'arrêter l'homme à chaque présent et de le définir comme « la somme de ce qu'il a » : la nature de la conscience implique au contraire qu'elle se jette en avant d'elle-même dans le futur ; on ne peut comprendre ce qu'elle est que par ce qu'elle sera, elle se détermine dans son être actuel par ses propres possibilités. ⁵

La question de l'authenticité apparaît donc d'emblée se situer sur deux terrains, celui de la critique littéraire : quel est le point de vue authentique qui va rendre compte de la liberté des personnages ? – et celui de l'éthique : comment échapper au glissement dans la fatalité ? Sartre aura en fait toutes les difficultés à dissocier la question du point de vue authentique de celle du choix authentique. Ainsi, lorsqu'il tente, dans *L'existentialisme est un humanisme*, de définir l'authenticité comme le fait de reconnaître en l'homme « un être chez qui l'essence est précédée par l'existence », qui ne peut que « vouloir sa liberté » et en même temps « la liberté

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *Ibid.*, p. 17.

³ « À propos de "Le Bruit et la Fureur" : la temporalité chez Faulkner » (juillet 1939), *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁵ *Ibid.*, p. 73.

des autres », il ne peut préciser son propos qu'en revenant, une fois de plus, aux caractères de l'inauthenticité. Il en propose alors deux types :

Les uns qui se cacheront, par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes, leur liberté totale, je les appellerai des lâches ; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même de l'apparition de l'homme sur la terre, je les appellerai des salauds.¹

On reconnaît là les personnages de *La Nausée* : d'un côté, l'Autodidacte, avec sa modestie obséquieuse et son humanisme convenu, et de l'autre, les bourgeois de Bouville, ceux qui ont le Droit pour eux, les justifiés. Mais dans la formulation que Sartre en donne en 1945, on serait bien en peine de démêler ce qui relève du point de vue de ce qui relève du choix. C'est, au fond, la caractéristique de la première période de Sartre : la littérature pose directement la question de la liberté, la morale a pour tâche de construire des personnages.

§3 – Sartre critique de Heidegger : le refus de l'être-pour-la-mort

Cette hésitation sur la notion d'authenticité tient pour beaucoup au fait que chez Heidegger, l'authenticité n'est pas l'assomption de la situation en général, mais seulement de ce qu'il y a de tragique en elle : la mort. L'authenticité (*Eigentlichkeit*) caractérise un *Dasein* qui se comprend à partir de ce qu'il a de plus propre (*eigen*), c'est-à-dire de sa mort. Dès lors, pour Heidegger, l'authenticité est une lucidité face à la mort, l'inauthenticité un évitement de la mort, une tranquillisation. Comme Camus, Sartre voit dans cette importance donnée à la mort un reste de théologie : l'homme incréé est malgré tout hanté par sa finitude comme par une malédiction. Tout le travail de désubstantialisation entrepris par Heidegger se trouve compromis : la mort revient habiter la conscience comme son drame intérieur, son secret intime, son destin inéluctable. Le rejet de l'être-pour-la mort permet donc à Sartre d'opérer un partage strict entre les notions qu'il peut reprendre sans compromettre la spontanéité de la conscience, et celles qu'il refuse en tant qu'elles sont attachées à une vision morale de la finitude.

C'est pourquoi nous ne saurions nous arrêter à des classifications en « projet authentique » et « projet inauthentique de soi-même » comme celle que veut établir Heidegger. Outre qu'une pareille classification est entachée d'un souci éthique, en dépit de son auteur et par sa terminologie même, elle est basée, en somme, sur l'attitude du sujet envers sa propre mort. Mais si la mort est angoissante et si, par suite, nous pouvons fuir l'angoisse ou nous y jeter résolument, c'est un truisme de dire que c'est parce que nous tenons à la vie. Par suite, l'angoisse devant la mort, la décision résolue ou la fuite dans l'inauthenticité ne sauraient être considérées comme des projets fondamentaux de notre être. Ils ne sauraient être compris, au contraire, que sur le fondement d'un projet premier de vivre, c'est-à-dire sur un choix originel de notre être. Il convient donc en chaque

¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme...*, op. cit., p. 70-71.

cas de dépasser les résultats de l'herméneutique heideggerienne vers un projet plus fondamental encore.¹

Ce passage semble impliquer que Sartre récuse la pertinence même de la question du choix authentique. On comprend mal, dès lors, pourquoi le terme revient (momentanément, mais massivement dans les *Cahiers pour une morale*) dans les textes de l'après-guerre, ni surtout pourquoi il intervient (certes, sporadiquement) dans les analyses de *L'Être et le Néant*. L'emplacement de ces occurrences dans l'essai de 1943 ainsi que la tentative de redéfinition de l'authenticité dans la conférence de 1945 donne une indication précieuse : Sartre récuse la question de l'authenticité tant qu'elle est posée dans le rapport de soi avec soi-même. C'est à partir du moment où l'analyse du regard pose la question des rapports à autrui, c'est à partir du moment où l'authenticité consiste à vouloir la liberté des autres, que Sartre va de nouveau endosser la question de l'authenticité.

La critique de l'être-pour-la-mort joue donc un rôle central dans *L'Être et le Néant* car avec cette notion, que Sartre semblait d'abord reprendre à son compte², c'est la dernière tentative rencontrée – et repoussée – par Sartre pour enfermer l'homme dans un face-à-face stérile avec soi-même. On peut regrouper autour de deux arguments, l'un ontologique, l'autre, herméneutique, l'ensemble des critiques formulées par Sartre à l'encontre de cette notion : ce n'est pas dans le rapport à sa mort que s'individualise la personne, et ce n'est pas dans sa mort que se joue le sens de son existence.

I. L'être-pour-la-mort comme principe d'individuation

Étant donné que le *Dasein* n'est ni sujet ni personne, son individualité reste en suspens dans *Être et Temps* jusqu'au §53. Certes, le §40, consacré à l'angoisse, avait laissé entrevoir cette individualité du *Dasein* (« l'angoisse esseule et découvre ainsi le *Dasein* comme « *solus ipse* »³) mais avait laissé complètement indéterminé le sens de cette ipséité solitaire, dont Heidegger se contentait de souligner qu'elle était différente du solipsisme de la conscience cartésienne. Il faut attendre le §53 pour comprendre que cette ipséité est en fait la mortalité consciente du *Dasein* :

La possibilité la plus propre est *sans relation à quiconque*. La marche d'avance fait entendre au *Dasein* qu'il a à assumer uniquement de lui-même le pouvoir-être où il y va par excellence de son être le plus propre. La mort n'« appartient » pas seulement de manière indifférente au *Dasein* qui

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 609-610.

² Par exemple dans l'article sur Denis de Rougemont : J.-P. SARTRE, *Critiques littéraires (Situations, I)...*, op. cit., p. 63.

³ M. HEIDEGGER, *Être et Temps...*, op. cit., p. 237.

est le mien mais elle *réclame* au contraire celui-ci *dans ce qu'il a d'unique*. L'absence de relation de la mort entendue en y marchant esseule le *Dasein* sur lui-même.¹

La conscience de cette individualité n'est rendue possible que par l'angoisse, qui, en révélant au *Dasein* que le monde est pour lui l'étranger, lui donne les moyens d'accéder à l'authenticité. À l'inverse, la non prise en compte de cette individualité est le propre de l'inauthenticité du « on », prisonnier de sa confiance à l'égard des choses et du monde quotidien, et dont on peut dire qu'il ne se connaît pas lui-même. L'être-pour-la-mort permet d'opérer un partage si tranché que Heidegger ne se contente pas de décrire la quotidienneté comme une fuite et un évitement de la mort (§52), mais va jusqu'à conclure que « le on ne meurt jamais² » (§81). Un tel partage apparaît effectivement trop tranché, même pour Sartre :

Il n'y a aucune vertu personnalisante qui soit particulière à *ma* mort. Bien au contraire, elle ne devient *ma* mort que si je me place déjà dans la perspective de la subjectivité ; c'est ma subjectivité, définie par le *cogito* préreflexif, qui fait de ma mort un irremplaçable subjectif et la mort qui donnerait l'ipséité irremplaçable à mon pour-soi. En ce cas la mort ne saurait se caractériser parce qu'elle est mort comme *ma* mort et, par suite, sa structure essentielle de mort ne suffit pas à faire d'elle cet événement personnalisé et qualifié qu'on peut *attendre*.³

Dans un premier temps, Sartre admet que la mort puisse être un possible pour la conscience, pour montrer que ce possible ne diffère en aucun cas des autres possibles : eux non plus ne peuvent être projetés par autrui sans perdre leur sens, c'est-à-dire sans perdre leur articulation à un projet déjà personnel et déjà individuel. Donc, du point de vue de la conscience, la possibilité de la mort n'est ni plus personnelle ni moins personnelle que les autres possibilités que la conscience dévoile (dans l'exemple pris par Sartre, si « nul ne peut mourir pour moi », il est tout aussi vrai que « nul ne peut aimer pour moi »⁴). Inversement, une fois réalisée, la possibilité perd son lien indissoluble avec le projet où elle prenait place : du point de vue de l'acte, de la fonction, bref, du pur résultat matériel, un autre sujet aurait pu, au moins en droit, réaliser ce que la situation appelait (« l'autre peut toujours faire ce que je fais⁵»). De ce point de vue, cette fois, toutes les possibilités sont également impersonnelles, y compris celles qui impliquent la mort : « si mourir c'est mourir pour édifier, pour témoigner, pour la patrie, etc., n'importe qui peut mourir à ma place⁶ ».

¹ *Ibid.*, p. 318. La traduction Martineau est plus accessible : « La possibilité la plus propre est *absolue*. Le devancement fait comprendre au *Dasein* qu'il a à assumer uniquement à partir de lui-même le pouvoir-être où il y va purement et simplement de son être le plus propre. La mort n'« appartient » pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle *interpelle* celui-ci en tant que *singulier*. L'absoluité de la mort comprise dans le devancement isole le *Dasein* de lui-même. »

² *Ibid.*, p. 492.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 579.

⁴ *Ibid.*, p. 579.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

En réalité, la mort est l'occasion d'une radicale désindividualisation, d'une « totale *dépossession* » qui fait perdre au mort son ipséité. On reconnaît le thème de *Huis clos* : « être mort, c'est être en proie aux vivants », c'est encore « un cas d'aliénation »¹, soit qu'autrui vivant décide du sens d'un homme mort, ne serait-ce qu'en se souvenant de lui, soit qu'autrui l'oublie ou que personne n'y pense, l'homme mort rentrant alors dans cette « existence collective »² exclusive de toute personnalité.

C'est donc avant la mort et indépendamment de la mortalité que la conscience est individualisée. C'est peut-être sur ce point que fonctionne le mieux le reproche récurrent de Sartre à l'égard d'une analytique existentielle qui se veut indépendante de tout *cogito* et qui refuse toute référence à la subjectivité. En reprenant la démarche cartésienne (et en la modifiant considérablement comme on l'a vu), Sartre s'est donné les moyens de penser une conscience deux fois individualisée : par le « circuit de l'ipséité »³ (« dans l'ipséité mon possible se réfléchit sur ma conscience et la détermine comme ce qu'elle est »⁴) et par l'être-pour-autrui (« il s'agit de mon être tel qu'il s'écrit dans et par la liberté d'autrui »⁵).

II. L'être-pour-la-mort comme signification fondamentale

Un autre ensemble de critiques adressées à l'encontre de l'être-pour-la-mort opère comme un argument *a fortiori* : la mort, pour la conscience, n'est même pas une possibilité, c'est un pur fait qui ne signifie rien. Sartre est donc amené à réfuter le caractère de possibilité mis en avant par Heidegger :

La mort comme possibilité ne donne au *Dasein* rien à « réaliser » et rien qu'il puisse *être* en tant qu'il *serait* lui-même quelque chose de réel. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout comportement envers..., de tout exister. Dans la marche d'avance jusqu'à cette possibilité elle « augmente sans cesse », c'est-à-dire se révèle comme celle qui ne connaît pas de mesure, ni plus, ni moins, mais signifie la possibilité de l'incommensurable impossibilité de l'existence.⁶

La mort est donc pour Heidegger une possibilité éminente et exorbitante : d'abord, parce qu'elle n'a pas, comme les possibilités issues des rapports d'ustensilité, besoin d'un quelconque support mondain, elle se présente au *Dasein* sans médiation aucune, ensuite, parce qu'elle ne renvoie pas de tâches en tâches. Possible ultime dénué d'horizon et horizon de tous les possibles, la mort pousse à l'absolu les trois existentiels : par elle, l'homme est radicalement déchu et sans secours, la facticité reçoit une finitude indépassable,

¹ *Ibid.*, p. 588.

² *Ibid.*, p. 586.

³ *Ibid.*, p. 139.

⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁵ *Ibid.*, p. 301.

⁶ M. HEIDEGGER, *Être et Temps...*, *op. cit.*, p. 317.

l'existentialité, enfin, prend son sens tragique de liberté pour la mort. Sartre va donc en fait soutenir la position rigoureusement inverse : la mort ne fait qu'anéantir mes possibilités, sans en constituer une autre, fût-ce sur un autre plan. C'est « un pur fait ¹ », un fait qui n'est que contingent, qui ne se manifeste pas (le sujet ne fait pas l'expérience de sa mort), qui ne s'attend pas (« nous mourons toujours *par-dessus le marché* ² »), qui ne s'intériorise pas (« elle vient à nous du dehors et elle nous transforme du dehors ³ »), qui ne s'apprend pas (on ne peut adopter une attitude à son égard, on ne peut s'armer contre elle).

Expulsée de l'ordre des possibilités pour retomber dans l'ordre des faits, seul reste à la mort « le caractère absurde ⁴ » sur lequel Sartre se fonde pour lui refuser tout potentiel signifiant : « la mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie : c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification ⁵ ». Concevoir la mort comme un point d'orgue signifiant autour duquel se répartiraient les significations singulières d'une existence, c'est donner crédit au présupposé, contradictoire pourtant, d'une origine non humaine des significations. Car ce point d'orgue suppose, pour être orchestré, un jugement divin ou une fatalité des éléments. Mais les significations ont toutes une origine humaine et la mort loin d'y changer quoi que ce soit, consacre au contraire le règne humain du sens. D'une part, les projets en suspens au moment de la mort « [tombent] d'un coup dans l'absurde ⁶ » ; d'autre part, les projets venus à terme sont renvoyés à la liberté d'autrui pour recevoir leurs significations futures.

Ce rejet catégorique de l'être-pour-la-mort illustre bien le but de Sartre : profiter jusqu'au bout du concept heideggerien de temporalité pour éviter le sujet, quitte à renoncer au sens tragique que Heidegger lui-même souhaite donner de cette temporalité ⁷. C'est ce qui explique, malgré cette divergence majeure, l'attrait de la philosophie de Heidegger pour Sartre : penser un être incréé, indépendant d'un fondement supérieur (théologique) comme d'une base inférieure (physique), cela est possible si l'on identifie l'humanité de l'homme à la manière qu'a la conscience de faire surgir dans un monde de choses un temps humain, un temps porteur de significations.

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 590.

² *Ibid.*, p. 592.

³ *Ibid.*, p. 590.

⁴ *Ibid.*, p. 578.

⁵ *Ibid.*, p. 584.

⁶ *Ibid.*

⁷ Il faut préciser que Sartre restreint toute l'ontologie heideggerienne à l'ontologie du *Dasein*, ce qui a pour conséquence qu'il ne retient de la temporalité que la *Zeitlichkeit*, le temps phénoménologique de l'existence humaine, et non la *Temporalität*, structure ontologique de l'être et origine ultime de tout temps.

Section 3 – L’athéisme intérieur, condition préalable à une phénoménologie de l’action

La conjonction de Husserl et de Heidegger permet à Sartre d’identifier la subjectivité à trois caractéristiques essentielles : la phénoménalisation, la temporalisation et le choix. Ces trois caractéristiques sont autant de manières de penser l’homme à la fois comme un être fini et comme un absolu, comme un être qui ne dépend de rien. Si phénoménologie et philosophie de l’existence sont si étroitement intriquées chez Sartre, c’est parce que celui-ci veut conserver à la fois la démarche fondationnelle de Descartes et l’intuition du drame pascalien. Phénoménalisation, temporalisation et choix sont en effet trois manières de penser la conscience comme une ouverture limitée, restreinte à une perspective sur le monde, à une manière de se projeter vers l’avenir, à un dévoilement parmi d’autres possibles. Mais si ces trois caractéristiques interdisent à la conscience tout point de vue surplombant, il n’en demeure pas moins que ce sont autant de manières pour elle de constituer un absolu, dont la spontanéité n’est menacée par rien. Rien, ni dans les choses, ni dans l’être profond de l’homme, ne vient dicter la manière de dévoiler et d’agir dans une situation. Sartre souligne que ces trois caractéristiques sont toutes exclusives d’autres caractères qui viendraient compromettre la spontanéité de la conscience en lui conférant une opacité, une permanence ou un destin, incompatibles avec le mode d’être du pour-soi. Regard surplombant, substance éminente, c’est tout ce que la conscience ne doit pas être : un Dieu intérieur qui supprime et fausse l’humanité de l’homme. C’est ce qui entraîne chez Sartre une philosophie athée en un sens particulier, dont le but est moins de prouver l’inexistence de Dieu que d’écarter toute conception de la conscience qui en ferait un Dieu intérieur. Or, cette démarche est chez Sartre inséparable de la phénoménologie, si tant est que l’attitude naturelle, qu’il s’agisse de la mauvaise foi ou de la science positiviste, font de la conscience un être divinisé. Et cette divinisation de la conscience n’est pas une erreur, c’est, comme le suggèrent les *Carnets*, une véritable illusion transcendantale¹ dont la phénoménologie doit pouvoir rendre compte.

¹ Sartre n’en a pas encore déployé toutes les ramifications, mais il note déjà : « [la conscience] projette par-delà le monde, à l’horizon, un certain futur d’elle-même, dans l’illusion que lorsqu’elle sera ce futur, elle le sera en tant que son propre fondement. Cette illusion est transcendantale et vient de ce que la conscience, libre fondement de ses possibles, est fondement de son être à venir, sans pouvoir être fondement de son être présent. » (J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, op. cit., p. 140.)

§1 – Aperçu synchronique : pourquoi un second athéisme ?

I. Pour penser l'absolu

A. Une critique inversée

La conjonction de la phénoménologie et de cette critique des illusions transcendantales, expression dont on peut penser qu'elle recouvre aussi bien les illusions d'immanence visées par Husserl que les illusions substantialistes visées par Heidegger, débouche néanmoins sur un paradoxe. L'objet traditionnel de la critique, c'est de départager entre, d'un côté, l'expérience et ses conditions de possibilité, et, d'un autre côté, ce qui dépasse toute expérience possible. Les phénomènes sont évidemment situés du premier côté, et dépendent des relations, des rapports entre l'homme et le monde. L'absolu caractérise quant à lui les objets qui dépassent toute expérience possible : Dieu, l'Âme, le Monde sont des inconnaissables parce qu'on ne peut les faire rentrer dans les cadres de l'expérience. Une critique qui, comme celle de Sartre, aurait pour but de dévoiler un absolu contre un autre, semble donc une contradiction dans les termes.

Il convient d'abord de noter que Sartre est, lors de sa formation philosophique, si fortement imprégné par la pensée critique, qu'il ne se reconnaît pas du tout dans les projets qui visent à déceler l'absolu en l'homme. L'une des entrées du *Carnet Midy*¹ est particulièrement éclairante à cet égard :

Stirner. Je n'ai mis ma cause qu'en moi. Tentative pour restaurer l'absolu et pour le placer dans l'homme. L'Homme, individu, se conditionne lui-même. À peu près à la même époque Comte. Restaurer l'absolu dans la Société. Deux erreurs.²

On peut considérer que ce refus initial de « restaurer l'absolu » est très rapidement abandonné³. Ce refus initial semble motivé par un reproche que Sartre adresse à Stirner et à Comte, mais que l'on retrouve formulé, vingt ans plus tard, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, contre les philosophes classiques : avoir tenté de « supprimer Dieu avec le moins de frais possible⁴ ». Il est possible que Sartre ait d'abord voulu radicaliser la philosophie critique, en renonçant à toute forme d'absolu, avant de se rendre compte qu'une philosophie concrète et athée devait situer l'absolu au sein de l'expérience humaine. De ce point de vue,

¹ Il s'agit en fait d'un répertoire où Sartre a noté, au premier trimestre 1924, ses réflexions sur des concepts ou des auteurs classés par ordre alphabétique.

² Jean-Paul SARTRE, *Écrits de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1990, p. 487.

³ La lettre de Sartre à Simone Jollivet citée par Michel Sicart montre que dès 1926 Sartre désapprouve le contenu du *Carnet Midy* dans son ensemble (*Ibid.*, p. 438-439).

⁴ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme...*, op. cit., p. 37.

l'élaboration des personnages de *La Nausée* a pu jouer un rôle décisif, qui prépare Sartre à donner un sens si particulier aux phénoménologies de Husserl et de Heidegger. D'un côté, on voit le personnage de Roquentin corriger Stirner, en ce sens que la nausée le contraint à sortir de la situation confortable de l'homme qui croit trouver en lui un absolu ontologique, qui croit pouvoir se déterminer lui-même. Au fur et à mesure de son journal, il prend conscience d'être partagé inconfortablement entre un absolu ontologique hors de lui, la contingence, et un absolu éthique en lui, la liberté. D'un autre côté, on voit le personnage de l'Autodidacte corriger Comte, en ce que tout d'un coup, lors de son expulsion de la bibliothèque, il voit l'humanité se faire contre lui et hors de lui, le laissant désarmé et probablement en train de renoncer à voir l'humanité également répartie en chaque homme sous la forme d'une nature universelle, support des lois sociales.

Ce qui est en jeu, c'est une pensée de l'absolu humain qui ne conduise pas à faire de l'homme une monade, à la manière de l'Unique chez Stirner ou de la société chez Comte. L'évolution qui conduit Sartre à assumer et revendiquer la notion d'absolu est saisissante, si l'on se réfère à ce texte de 1948 :

Je comprends qu'on désire l'absolu et je le désire aussi. Mais qu'a-t-on besoin d'aller le chercher si loin : il est là, autour de nous, sous nos pas, dans chacun de nos gestes. Nous faisons de l'absolu comme M. Jourdain faisait de la prose. Vous allumez votre pipe et c'est un absolu ; vous détestez les huîtres et c'est un absolu ; vous entrez au Parti communiste et c'est un absolu. Que le monde soit matière ou esprit, que Dieu existe ou qu'il n'existe pas, que le jugement des siècles à venir vous soit favorable ou hostile, rien n'empêchera jamais que vous ayez passionnément aimé ce tableau, cette cause, cette femme, ni que cet amour ait été vécu au jour le jour ; vécu, voulu, entrepris ; ni que vous vous soyez entièrement engagé en lui. [...] C'est un événement pur, et nous aussi, au plus profond de la relativité historique et de notre insignifiance, nous sommes des absolus, inimitables, incomparables, et notre choix de nous-mêmes est un absolu. Tous ces choix vivants et passionnés que nous sommes et que nous faisons perpétuellement avec ou contre autrui, toutes ces entreprises en commun où nous nous jetons, de la naissance à la mort, tous ces liens d'amour ou de haine qui nous unissent les uns aux autres et qui n'existent que dans la mesure où nous les ressentons, ces immenses combinaisons de mouvements qui s'ajoutent ou s'annulent et qui sont tous vécus, toute cette vie discordante et harmonieuse concourt à produire un nouvel absolu que je nommerais *l'époque*.¹

L'homme fait de l'absolu, l'homme est un absolu : ces deux propositions, pressenties dans *La Nausée*, ont reçu de la phénoménologie leur assise théorique. L'homme fait de l'absolu : en se temporalisant, il concourt à la construction d'une époque. L'homme est un absolu : cette époque est vécue, c'est une situation où l'homme prend position en inventant ce qu'il est, en proposant des significations qui ne cesseront jamais de signifier. Mais ces deux aspects ont un

¹ J.-P. SARTRE, « Écrire pour son époque », *Situations, II. Septembre 1944 - Décembre 1946...*, op. cit., p. 392-393.

présupposé : la phénoménalisation comme production constante de ce « relatif-absolu » qu'est le phénomène :

Relatif, le phénomène le demeure car le « paraître » suppose par essence quelqu'un à qui paraître. Mais il n'a pas la double relativité de l'*Erscheinung* kantienne. Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*.¹

Ainsi, la phénoménologie donne à Sartre les moyens de concilier démarche critique et pensée de l'absolu. L'expérience humaine n'est pas que relativité : elle est aussi un dévoilement sans reste, autonome, qui n'indique que lui-même et qui s'indique entièrement, sans renvoyer à une origine première, à un substrat inapparent, ou à un procès intérieur.

Dans la perspective de cet athéisme intérieur, la phénoménologie va ainsi opposer les trois absolus sartriens – phénoménalisation, temporalisation, choix – aux faux absolus qui trouvent leur origine à la fois dans le mouvement réflexif inhérent à tout savoir, et dans la soif d'être inhérente à tout désir.

B. Origine apparente de l'illusion : le savoir

L'idée de phénomène comme « relatif-absolu » permet d'abord à Sartre d'opposer à la connaissance psychologique une « critique de la raison psychologique » selon les termes de Vincent de Coorebyter :

À ce titre, *La Transcendance de l'Ego* forme le premier élément d'une série dont la pièce centrale reste inaccessible. Avec son article sur le moi, Sartre entame une critique de la raison psychologique qui sera reprise et développée dans *L'Être et le Néant*, au chapitre sur la réflexion en particulier, mais qui formait surtout le cœur de *La Psyché*, étude de la psychologie d'un point de vue phénoménologique qui devait montrer, en s'appuyant sur Husserl, comment la subjectivité en vient à se voir et à se vivre sous la forme altérée du *psychique*, univers de transcendances dont l'Ego assure l'unification.²

Pour Sartre, la psychologie non phénoménologique relève de l'attitude naturelle comme n'importe quelle réflexion complice, dans la mesure où elle est une connaissance de soi qui attribue à la pensée réfléchie la réalité de l'être-en-soi. Dès lors, la pensée se retrouve peuplée par tout un « univers de transcendances » : des contenus, des tendances, une personnalité, un caractère viennent habiter la pensée. Ainsi, après avoir cité Paul Bourget, Sartre s'en prend à ces résidus chosiques que la psychologie prend comme objets privilégiés : « ouvrez une biographie au hasard, et c'est le genre de description que vous y trouverez, plus ou moins

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 12.

² J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques...*, op. cit., p. 63.

coupée par des récits d'événements extérieurs et des allusions aux grandes idoles explicatives de notre époque, hérédité, éducation, milieu, constitution physiologique¹».

Néanmoins, la phénoménologie sartrienne ne se limite pas à une critique de ces « idoles explicatives ». Elle tente d'en rendre compte en rapportant le mouvement réflexif, producteur de ces êtres de raison, à un mouvement plus fondamental, celui du désir. C'est pourquoi, dans *L'Être et le Néant*, la phénoménologie ne se déploie pas seulement dans une critique de la raison psychologique, mais aussi dans une psychanalyse existentielle.

C. Origine fondamentale de l'illusion : le désir

La reformulation ontologique de l'idée même d'une transcendance de l'Ego aboutit à concevoir la conscience comme le véritable absolu, à condition de lui accorder le type d'être qui convient à son unité ek-statique de reflet-reflétant, unité instable qui n'a d'autre consistance que celle d'un mouvement constant de phénoménalisation et de temporalisation. C'est dire que la conscience n'a pas la consistance d'une chose substantielle, capable de reposer dans une unité indistincte. C'est pourquoi, la soif d'être ou le manque d'être que Sartre assigne à la conscience est plutôt le manque de cette stabilité, de ce repos en soi-même, stabilité et repos qu'il décèle à l'horizon de tout projet humain. Par opposition à l'unité ek-statique du pour-soi, il appelle « en-soi-pour-soi » l'unité synthétique de la subjectivité et de la substantialité. Viser ce mode d'être contradictoire est, semble-t-il, inhérent à tout projet, c'est en tout cas l'origine des illusions transcendantales que Sartre, dans *L'Être et le Néant*, aborde sous l'angle du « désir d'être Dieu » :

Quels que puissent être ensuite les mythes et les rites de la religion considérée, Dieu est d'abord « sensible au cœur » de l'homme comme ce qui l'annonce et le définit dans son projet ultime et fondamental. Et si l'homme possède une compréhension préontologique de l'être de Dieu, ce ne sont ni les grands spectacles de la nature, ni la puissance de la société qui la lui ont conférée : mais Dieu, valeur et but suprême de la transcendance, représente la limite permanente à partir de laquelle l'homme se fait annoncer ce qu'il est. Être homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu.²

C'est donc le pour-soi, en tant qu'il est tentative pour combler la distance qui le sépare de l'en-soi, qui est à l'origine, non seulement, des dieux intérieurs, mais de l'idée même de Dieu. C'est pourquoi l'athéisme intérieur n'est pas une surenchère dans l'athéisme : c'est la saisie de ce qu'il peut y avoir de réellement philosophique dans l'athéisme, à savoir, une pensée de l'absolu au sein de l'expérience humaine, au sein de sa finitude.

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 604.

² *Ibid.*, p. 612.

La psychanalyse existentielle a donc un double but : déceler les faux absolus que le désir d'être produit immanquablement, et mettre la liberté du sujet face à ce désir comme pour l'en désenvouter. La critique de la raison psychologique et la psychanalyse existentielle sont donc les deux démarches, les deux moments, qui visent à reconduire le sujet à sa liberté malgré le désir qui l'oriente spontanément vers cette unité synthétique et contradictoire qui définit l'idée de Dieu. Dès lors, c'est à travers cette confrontation entre véritable absolu et absolus factices que se construit l'opposition entre liberté et aliénation. Si l'ontologie phénoménologique se déploie en une critique des concepts et en une psychanalyse des projets, c'est pour préparer le contraste entre l'humanité libre et l'humanité piégée dans le monde de l'aliénation.

L'être-en-soi-pour-soi qui oriente les projets n'est pas nécessairement le produit singulier d'un rapport entre soi et soi-même. L'extrait de *L'Être et le Néant* montre bien qu'il s'agit là d'un rapport premier, d'un rapport *a priori*. Mais la situation historique, l'être social de l'homme, sont eux aussi porteurs, non seulement de « mythes » et de « rites », mais de déterminations préfigurées de l'en-soi-pour-soi. De la sorte, cette synthèse visée est doublement autre : autre parce qu'elle implique un mode d'être qui n'est pas celui de la conscience, autre parce qu'elle représente un Soi que l'on ne peut rejoindre, mais autre aussi parce que cet horizon provient de la société, des autres en général, et du regard d'autrui, ce « *maître de la situation* ¹ » dans les termes de la troisième partie de l'essai. Apparaît alors l'Autre, qui n'est pas chez Sartre une forme sublimée d'autrui, mais une forme aliénée de l'en-soi-pour-soi. Ainsi, le second niveau de la phénoménologie de l'action (celui qui met en œuvre une psychanalyse existentielle) implique une description de l'action effectuée sous l'emprise de l'Autre, c'est-à-dire sous l'effet déformant que la présence des autres fait subir à l'horizon de tout projet. Cet effet déformant retentira donc sur la transcendance, sur les projets humains, orientés non plus vers un Soi mais vers un « Moi-autre » :

L'Autre en moi c'est l'En-soi-pour-soi. En ce sens tant que la conversion n'est pas faite, je suis complice de l'Autre parce que je suis en proie à moi-même comme Autre. Mon Moi-Autre est le Moloch que je nourris en lui sacrifiant mon entourage et moi-même (je fais ce qui convient à ce Moi-Autre, ce qu'il exige) parce que ce Moi-Autre est justement l'En-soi-pour-soi à atteindre. ²

Mais le même effet retentira aussi, par contrecoup, sur la facticité.

L'être que Genet croit avoir reçu des grandes personnes est *déjà fait*. À ses yeux c'est un complexe de qualités et de tendances *réelles* qui toutes le portent au Mal ; c'est une *substance* au sens où le cartésianisme parlait de substance pensante, c'est son âme, le principe directeur de ses

¹ *Ibid.*, p. 304.

² J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 423.

conduites, son entéléchie, enfin c'est une *personne* au sens latin de *persona* – je veux dire un masque et un rôle dont les conduites et les répliques sont déjà fixées – c'est l'Autre, enfin, un « zar », qui le possède, un inconscient qui, comme celui des psychanalystes, propose, impose, ruse et déjoue les précautions qu'on prend contre lui.¹

Avec Genet, la psychanalyse existentielle dévoile une facticité aliénée : l'être de Genet est « *déjà fait* » mais son incarnation, sa position dans un monde et dans une histoire ne sont pas en cause ; sa facticité n'est pas la nécessité de sa contingence. L'être de Genet est déjà fait par les autres, car ce sont les autres qui ont su déceler en lui « un complexus de qualités et de tendances *réelles* qui toutes le portent au Mal » et qui ont instillé en lui le Mal comme son être, son rôle et son destin.

Cette facticité aliénée ne retire pas pour autant à Genet sa liberté, quoique, pour la première fois, Sartre reconnaisse en Genet une liberté prise au piège d'une situation qu'elle ne peut absolument pas changer. Et dans les « tourniquets² » dialectiques, on verra Genet lui aussi reprendre cette facticité du Mal dans un désir d'être divinement le Mal, désir d'être un dieu satanique et noir venant confondre la société blanche des honnêtes gens. À cet égard, la psychanalyse existentielle apparaît comme une double entreprise de libération. Il s'agit d'expulser de la conscience les entités intérieures qui sont issues soit du mouvement réflexif soit du regard d'autrui. Mais il s'agit aussi de remettre le sujet à sa place, c'est-à-dire en position de recul vis-à-vis de son propre et inévitable désir d'être dieu. C'est tout cela qui constitue l'athéisme intérieur, et l'horizon lointain du titre choisi par Sartre pour son premier article, *La Transcendance de l'Ego*.

II. Pour ne pas s'épuiser à prouver l'inexistence de Dieu

Il n'y aurait pas lieu de revenir sur la question de l'athéisme en son sens courant, tant les deux problématiques, athéisme intérieur, athéisme classique, semblent relativement indépendantes l'une de l'autre. Mais les choses sont brouillées par les références fréquentes à Dieu, et par une oscillation à peu près constante chez Sartre entre deux thèses, compatibles mais nettement distinctes. La première, la plus connue, consiste à affirmer que l'existence de Dieu ne change rien dans la mesure où « Dieu, s'il existe, est contingent³ ». La seconde, moins connue, consiste à déceler dans le concept de Dieu une contradiction qui interdit son existence. Seule la seconde thèse est, rigoureusement, athée. Or, il faut tout de même tenir compte de deux choses : d'abord, du fait que Sartre revendique une philosophie athée, ensuite,

¹ Jean-Paul SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 2011, p. 75.

² *Ibid.*, p. 286.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 117.

que seule la première thèse est expressément contredite par d'autres positions sartriennes. En fait, lorsque Sartre précise que l'existence de Dieu ne change rien, c'est toujours par rapport à la question ponctuelle qu'il est en train d'examiner – faute de quoi Sartre tomberait sous son propre reproche de supprimer Dieu avec le moins de frais. Et si Sartre n'oppose pas à l'existence de Dieu la démonstration de son inexistence, c'est parce qu'il a auparavant établi le caractère contradictoire de la notion – une telle démonstration, outre qu'elle tomberait sous la critique kantienne, serait donc surabondante. Il convient donc d'examiner brièvement les deux thèses de Sartre sur Dieu.

A. La thèse métaphysique : Dieu, existence inutile

La thèse selon laquelle l'existence de Dieu ne change rien doit être réintégrée dans le contexte du cartésianisme. Une philosophie à la fois cartésienne et athée doit en effet reconnaître le cogito comme fondement premier de la certitude et de la vérité, et non réserver à un Dieu métaphysique le statut de fondement premier de la vérité. Ce qui est en jeu c'est la question du fondement et c'est à cette question, et à ses dérivés, que répond la thèse métaphysique de Sartre qui attribue à Dieu une existence possible, mais sans conséquence. Cela est particulièrement visible à trois reprises dans *L'Être et le Néant* : c'est bien le Dieu métaphysique de Descartes qui est en cause à propos de la continuité du temps ¹, de l'antériorité de l'être sur l'homme ², et de la pluralité des consciences ³. Ce n'est pas un hasard s'il s'agit de trois points cruciaux qui amènent Descartes à accroître le rôle de Dieu comme fondement nécessaire. La création est ainsi doublement accrue, en un sens qui la distingue assez radicalement de la Genèse judéo-chrétienne, puisque Dieu est créateur de tous les instants (création continuée) et de tous les individus (création personnelle). Pour Sartre, cela revient à attribuer au fondement une transcendance doublement inopérante. Elle est inopérante par excès, puisque cela conduit à penser un Dieu supra-temporel et supra-individuel. Elle est inopérante par défaut, puisqu'une telle transcendance, conçue sur le modèle de la relation d'extériorité, ne parvient qu'à fonder des relations externes : chaque instant diffère d'un autre, chaque homme diffère d'un autre par le simple fait de se trouver à tel moment et non à tel autre, à telle place et non à telle autre. Or, les relations qui sont en jeu dans le temps, dans le rapport de l'homme à l'être ou de l'homme à autrui, sont des relations internes. Si l'on recherche un être qui fonde les instants ou les individus à la manière d'un Dieu créateur, alors ce Dieu créateur devrait lui aussi être capable de poser des relations

¹ *Ibid.*, p. 168-169.

² *Ibid.*, p. 175-176.

³ *Ibid.*, p. 270-271.

internes : or, ce n'est possible que si, au lieu d'être pure substance, il a le mode d'être de l'unité ek-statique, de l'unité capable de se mettre en question dans son être, conformément à la définition de la négation interne¹. C'est dire que s'il y a un fondement métaphysique qui correspond à ce que Descartes désigne sous le nom de Dieu, ce ne peut être au final qu'un homme comme un autre : un être-pour-soi. Du même coup, c'est ce qui rend son existence absolument indifférente, car le monde est déjà temporalisé, l'être est déjà posé comme antérieur, les hommes sont déjà individualisés par chaque conscience qui existe et qui est, pour le temps, pour le monde et pour autrui, un fondement non fondé.

B. La thèse ontologique : Dieu, un concept contradictoire

En réalité, la thèse métaphysique de l'inutilité de Dieu comme fondement rejoint dès le départ une autre thèse, selon laquelle Dieu est un concept contradictoire.

Pour fonder son propre être, il faut exister à distance de soi et cela impliquerait une certaine néantisation de l'être fondé comme de l'être fondant, une dualité qui serait unité : nous retomberions dans le cas du pour-soi. En un mot, tout effort pour concevoir l'idée d'un être qui serait fondement de son être aboutit, en dépit de lui-même, à former celle d'un être qui, contingent en tant qu'être-en-soi, serait fondement de son propre néant.²

Contrairement à ce que serait une démonstration de l'athéisme classique, il n'y a pas dans ces lignes de démonstration établissant, par exemple, que l'essence de Dieu ne peut par principe contenir l'existence nécessaire, conformément à son statut métaphysique de fondement fondé. Sartre se contente d'indiquer que c'est ce statut même qui est contradictoire, puisqu'il suppose à la fois la transcendance (au sens de différence de niveau ontologique) entre le fondement et le fondé, et la coïncidence de l'un à l'autre. L'idée même d'un fondement fondé, d'un Dieu métaphysique, requiert à la fois le recul néantisant du pour-soi et l'identité avec soi de l'en-soi. C'est pourquoi Sartre fait de Dieu non pas un fondement, mais un horizon inatteignable et un concept contradictoire, celui de l'en-soi-pour-soi, impossible fusion des deux modes d'être. De la sorte, Dieu n'est pas un concept contradictoire parmi d'autres, c'est le modèle, le patron de tous les « concepts contradictoires³ » susceptibles d'être activés par les conduites de mauvaise foi. C'est par ses contradictions que l'idée de Dieu trouve sa consistance et sa séduction : puisque sa facticité, c'est sa transcendance (il a toujours déjà librement décidé d'être déjà là), et que sa transcendance, c'est sa facticité (son attribut

¹ Sartre oppose « deux types de négation : la négation externe et la négation interne ». Il définit la première comme « un pur lien d'extériorité établi entre deux êtres par un témoin » et la seconde comme « une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre, par son absence même, au cœur de son essence ». C'est ce qui correspond chez Sartre à la définition ontologique de l'intentionnalité. Voir *Ibid.*, p. 211.

² *Ibid.*, p. 116-117.

³ *Ibid.*, p. 91.

substantiel), Dieu offre au pour-soi l'image d'une liberté délivrée de toute situation et d'un fait dénué de tout arbitraire.

L'athéisme en général, intérieur comme extérieur, ne signifiera donc pas pour Sartre une démonstration de l'inexistence divine, mais l'exigence de désarmer un concept contradictoire qui ne cesse, en donnant à l'homme l'illusion de pouvoir s'évader hors de la condition d'homme, de concourir directement ou indirectement à enfermer l'homme dans ce qu'il est. Pour répondre à cette exigence, Sartre a associé, au cours de son œuvre, quatre démarches qui permettent d'identifier quatre moments de sa pensée.

§2 – Aperçu diachronique : quatre étapes pour une pensée de l'homme sans Dieu

Au regard de ce qui précède, c'est-à-dire, au regard des attendus de Sartre et de la manière dont il se sert de Husserl et de Heidegger, on peut ordonner en quatre périodes l'ensemble de son œuvre, quatre périodes qui sont autant de manière de pratiquer la philosophie, puis la phénoménologie. Sartre a ainsi pratiqué : une psychologie métaphysique (1924-1932), une eidétique (1932-1940), une ontologie (1940-1950) et une dialectique (à partir de 1950). Ce découpage appelle deux remarques préliminaires. D'une part, les démarches ne se remplacent pas les unes les autres : les anciennes passent à l'arrière-plan mais ne disparaissent pas. D'autre part, la phénoménologie n'est pas restreinte aux deux périodes centrales (eidétique et ontologie) : elle est corrigée mais non abandonnée par le recours à une dialectique, dont on a déjà relevé qu'elle ne fait que mettre au premier plan une opposition (entre esprit de synthèse et esprit d'analyse) présente dès les années 1930.

I. La métaphysique (1924-1932)

La première période de Sartre est déroutante par son foisonnement. Vincent de Coorebyter y décèle à la fois une métaphysique de la contingence, une esthétique de la totalisation, une ontologie de l'individuel, des éléments d'une théorie de la connaissance et même « un marxisme analogique ¹ ». Il semble en effet difficile de réunir et de caractériser des textes aussi disparates que *La Légende de la vérité*, les notes du *Carnet Midy* et du *Carnet Dupuis*, le mémoire sur l'image de 1927, l'article sur le droit public de la même année ou celui sur le cinéma de 1931, et les premières ébauches de *La Nausée* qu'il faudrait dater de 1931-1932. Rétrospectivement, il est tentant de les définir par leur absence de rattachement à la phénoménologie. Sartre propose lui-même d'y voir « une morale métaphysique de l'œuvre

¹ Vincent de COOREBYTER, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de «La nausée» et de la «Légende de la vérité»*, Bruxelles ; Paris, Ousia, 2005, p. 186.

d'art ¹», mais selon un découpage chronologique (1921-1929) qui, excluant *La Légende de la vérité*, mais incluant les premiers romans inachevés ou posthumes, semble concerner davantage les œuvres littéraires.

Pourtant, Sartre a déjà découvert une notion de contingence autour de laquelle il veut ordonner toute sa philosophie. Annie Cohen-Solal situe en 1926 un premier exposé que Sartre aurait fait sur ce sujet à Raymond Aron ². Cette première théorie de la contingence aurait été inspirée à Sartre par l'exposé qu'il a dû faire à l'École normale sur Nietzsche. Annie Cohen-Solal suggère que Sartre se serait ensuite « amusé à illustrer le concept dans son article sur le cinéma », faisant référence à l'article de 1931, « L'art cinématographique », lui-même issu du discours de distribution des prix au lycée du Havre. Néanmoins, la publication des *Écrits de jeunesse* et les indications fournies par Vincent de Coorebyter dans *Sartre avant la phénoménologie* permettent d'inverser les choses et de situer l'intuition phénoménologique du jeune Sartre au niveau de sa découverte enthousiaste du cinéma. Vincent de Coorebyter situe la découverte de la contingence entre 1922 et 1925, probablement au premier semestre 1924. La principale raison de cette datation réside dans un texte de jeunesse lui aussi consacré au cinéma, et dont la nature demeure indéterminée (exposé, projet d'article...) : « Apologie pour le cinéma. Défense et illustration d'un Art international », dont le manuscrit date de 1924, selon les hypothèses de Michel Contat et Michel Rybalka ³. Or, ce texte contient une première intuition sartrienne : le temps cinématographique s'oppose au temps quotidien comme un temps finalisé à un temps seulement contingent :

La mobilité pure de la rue déconcerte, car le passé ne semble pas agir assez sur le présent. Il y a trop de différences entre les deux tensions, la nôtre et celle du dehors. La mobilité de l'écran tient le milieu. Tout y change trop pour être prévu ; mais, pour charmer les sens et rassurer l'esprit, tout y change suivant un rythme perçu, non point aperçu, souple lien, insinuante loi. ⁴

Dans un premier temps, Sartre insiste sur la proximité, la complicité entre les deux temporalités, car il est surtout soucieux de montrer que les idées d'Alain et surtout de Bergson, loin de justifier par avance une condamnation du cinéma, auraient au contraire dû les convaincre de son caractère éminemment artistique :

¹ J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 96.

² Annie COHEN-SOLAL, *Sartre. 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1999, p. 175.

³ Voir la notice du texte : J.-P. SARTRE, *Écrits de jeunesse...*, *op. cit.*, p. 385. La datation s'appuie sur le recoupement avec le *Carnet Midy* dont les entrées « Cinéma » ont servi de notes préparatoires.

⁴ « Apologie pour le cinéma. Défense et illustration d'un Art international », *Ibid.*, p. 389. Dans un texte de 1929, Sartre semble inclure ce temps du cinéma dans une catégorie plus large, le temps de l'aventure : « L'aventure surtout est un leurre, je veux dire cette croyance en des connexions nécessaires qui pourtant existeraient. L'aventurier est un déterministe inconséquent qui se supposerait libre. » (« [Une lettre sur les étudiants d'aujourd'hui] », *Ibid.*, p. 434).

Un film, avec son cortège de sons, est une conscience comme la nôtre. Pour ce qui est de la musique on le comprend bien. Bergson n'a-t-il pas dit : « La durée pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre Moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas avec l'état actuel comme un point à un autre point, mais qu'il les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que si ces notes se succèdent nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres et que leur ensemble est comparable à un être vivant dont les parties quoique distinctes se pénètrent par l'effet même de leur solidarité. »¹

Dans l'article de 1931, « L'art cinématographique », la même référence, devenue implicite, change de sens et sert désormais à opposer un temps fondamental, celui de la contingence, à deux temps illusoire, celui du déterminisme et celui de la fatalité.

Vous savez que chaque instant dépend étroitement de ceux qui l'ont précédé, qu'un état quelconque de l'univers s'explique absolument par ses états antérieurs, qu'il n'est rien de perdu, rien de vain, que le présent s'achemine rigoureusement vers l'avenir. Vous le savez parce qu'on vous l'a enseigné. Mais si vous regardez en vous-même, autour de vous, vous ne le sentez point : vous voyez naître des mouvements qui semblent spontanés, comme l'agitation soudaine de la cime d'un arbre ; vous en voyez mourir d'autres, comme des vagues sur le sable et leur force vive semble mourir avec eux. Il vous paraît qu'un lien fort lâche unit le passé au présent, que tout vieillit au hasard, en désordre, à tâtons.

Or cette irréversibilité du temps que nous enseigne la science et dont le sentiment nous serait insupportable s'il accompagnait toutes nos actions, les arts du mouvement ont pour fin de nous la représenter hors de nous, peinte dans les choses, redoutable encore mais belle. Il y a dans la mélodie quelque chose de fatal. Les notes qui la composent se pressent les unes contre les autres et se commandent étroitement. De même notre tragédie se présente comme une marche forcée vers la catastrophe. [...]

Mais la musique est fort abstraite. Paul Valéry a raison de n'y voir que « des formes, des mouvements qui s'échangent ». La tragédie, pour l'être moins, demeure fort intellectuelle : avec ses cinq actes, ses vers si marqués, elle reste un produit de la raison, comme le nombre et tout le discontinu.

Au cinéma le progrès de l'action demeure fatal, mais il est continu. Point d'arrêt, le film est d'un seul tenant. Il ne s'agit plus du temps abstrait et coupé de la tragédie, mais on dirait que la durée de tous les jours, cette durée banale de notre vie a soudain rejeté ses voiles, apparaît dans son inhumaine nécessité.²

Dès lors, la pensée de la contingence appelle une métaphysique qui prend place dans un schéma, reconstitué par Vincent de Coorebyter³, où trois régimes du discours expriment trois formes d'organisation du temps. Dans ce schéma, la science exprime la prévisibilité intégrale du déterminisme, la métaphysique exprime l'imprévisibilité anarchique de la contingence et les arts expriment l'improbable synthèse des deux, c'est-à-dire la fatalité. Encore faut-il préciser que ce schéma ne rend pas compte d'une division du travail : il y a préséance de la métaphysique dans la mesure où elle est la seule à atteindre la temporalité réelle, y compris celle d'un monde sans homme.

¹ J.-P. SARTRE, « Apologie pour le cinéma. Défense et illustration d'un Art international », *Écrits de jeunesse...*, *op. cit.*, p. 390.

² M. CONTAT et M. RYBALKA, *Les Écrits de Sartre...*, *op. cit.*, p. 548-549.

³ V. de COOREBYTER, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de «La nausée» et de la «Légende de la vérité»...*, *op. cit.*, p. 45.

Le temps de la contingence vaut pour la matière comme pour l'esprit, s'illustre de l'intuition interne comme de l'externe ; au déterminisme qui a vocation à s'appliquer aux hommes aussi bien qu'aux choses, Sartre oppose une temporalité tout aussi universelle, dépourvue de la nécessité du monde laplacien comme de la liberté triomphante de la conscience.¹

Le mémoire de 1927 présuppose cette assise métaphysique. L'imagination créatrice y est abordée comme un aspect essentiel de l'autonomie de l'esprit. Dans un cadre encore bergsonien, Sartre montre comment les mouvements corporels sont synthétisés en image : l'esprit intervient comme opérateur de cette synthèse, fonction qui sera ensuite assumée par l'intentionnalité, lorsque Sartre aura trouvé ce concept chez Husserl. Mais à cette date, Sartre n'hésite pas à assumer l'idée selon laquelle la réalité psychologique des images postule la réalité métaphysique de l'esprit.

Néanmoins, on remarque déjà que ce qui intéresse Sartre, c'est l'idéal, l'être, la nécessité ou l'esprit, mais rapatriés dans notre monde, dans notre expérience, c'est-à-dire dans la quotidienneté préscientifique. Sartre semble en effet lancé à ses débuts dans la quête impossible d'un spiritualisme concret, d'une métaphysique de l'expérience capable de faire droit à « tout ce qui s'offre directement aux sens ou à la conscience² ». Sartre devra par la suite renoncer à certains aspects de cette quête initiale, où l'homme sans Dieu se révèle être avant tout « l'homme seul³ », destinataire privilégié de cette morale de l'œuvre d'art évoquée dans les *Carnets de la drôle de guerre*⁴.

¹ *Ibid.*, p. 36.

² Henri BERGSON, *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2005, p. 35.

³ Figure issue du Zarathoustra de Nietzsche et qui correspond chez Sartre à l'intellectuel, à l'artiste, à l'écrivain et à tout type de révolté marginal. Voir par exemple la découverte de la solitude par Frédéric dans *Une Défaite* : « Il sourit tristement. "Je suis seul, pensa-t-il, il faut se pénétrer de cette idée. On le dit bien souvent, on ne le croit pas assez. » Mais il s'arrêta tout à coup, comme au bord d'un abîme. Il comprenait le sens profond de cet appel au maître, c'était l'appel à Dieu. [...] Mais il se reprit soudain : « Dieu né de ma faiblesse, Dieu de ma fatigue, songea-t-il, tu es le tentateur, le dernier effort que fait en moi la crainte de la solitude et l'illusion du monisme, l'illusion d'être communicable. Mais je ne puis être le disciple d'aucun maître, je ne puis être le fidèle d'aucun Dieu. Je suis seul !" Il pénétra plus profondément en lui-même. "Personne ne peut même se figurer plus d'un instant qu'il est seul, songea-t-il, qu'il est impénétrable aux autres. Que les autres soient impénétrables, il s'en moque, mais il voudrait être pénétré. Tous les hommes ont besoin d'un Témoin. Les uns inventent la Conscience, les autres ne peuvent penser sans dire ce qu'ils pensent et s'efforcent d'être transparents au monde, les autres enfin déraisonnent, imaginant obscurément de belles douces filles qui regardent leur cœur. Et tout cela c'est Dieu, Dieu répandu parmi les hommes. En tous les hommes une bonne action a un obscur retentissement, causant un retour de pitié sur eux-mêmes, ils sentent une étrange participation, comme si leur action avait une influence mystique sur les événements à venir, rides mystérieuses qui s'écartent en courant de l'eau meurtrière par une pierre. Et c'est encore Dieu, Dieu omniprésent, Dieu ennemi rongeur que l'homme porte en lui-même". » (J.-P. SARTRE, « Une défaite » (1927), *Écrits de jeunesse...*, *op. cit.*, p. 232-233.)

⁴ Voir par exemple la morale proposée à Er par Apollon dans *Er l'Arménien* : « Une morale, quelle sottise ! Mais conserver le désir de créer une œuvre d'art, en chercher dans toutes les minutes, dans toutes les circonstances, les matériaux, traîner son corps aux quatre coins du monde, dans la douleur, dans la luxure, des lits de rose, dans la merde pour amasser ces matériaux, mais les transformer à chaque instant par un puissant effort de sa pensée ; abandonner sa loque au hasard, et ne rien laisser au hasard ; se protéger des passions par un désir plus violent qu'elles toutes, par la passion-mère elle-même, et pourtant céder à toutes, jouer avec elles comme avec de jeunes

On peut déceler dans cette période deux éléments qui eux, ne cesseront d'être retravaillés à l'arrière-plan des innovations adoptées par Sartre à partir de 1932. Tout d'abord, Sartre assumera toujours la part métaphysique de son œuvre, à condition de redéfinir la métaphysique comme il le fait dans *Qu'est-ce que la littérature ?* : « la métaphysique n'est pas une discussion stérile sur des notions abstraites qui échappent à l'expérience, c'est un effort vivant pour embrasser du dedans la condition humaine dans sa totalité ¹ ». L'autre acquis de cette période consiste dans la superposition du partage nietzschéen entre l'apollinien et le dionysiaque et le partage métaphysique entre le temps ordonné de la nécessité (déterministe ou finaliste) et le temps désordonné de la contingence. Déjà dans le texte de 1924 sur le cinéma, on trouvait l'idée qu'un film n'aboutissait pas nécessairement ou du moins pas seulement à la restitution d'une aventure bien ordonnée par le montage, mais qu'il pouvait aussi nous faire entrer dans « les consciences malades ² » des personnages affolés, égarés ou hallucinés :

Il s'agissait de projeter sur l'écran toute l'agitation de cette âme trouble. Il fallait présenter un enchevêtrement de souvenirs, d'imaginations, d'espérances. Et nous avons vu sur un fond mouvant, tourbillon d'êtres et de choses, passer la grimace d'un clown, le sourire d'une femme, les lumières d'un cirque, le charivari d'un dancing, apparitions comme jaillies du fond de la subconscience et vite évanouies. ³

Cette superposition de deux esthétiques et de deux temporalités est systématisée dans *La Nausée* : la galerie des tableaux au musée de Bouville et la chanson de jazz illustrent la beauté apollinienne d'un temps mis en ordre, la première par un déterminisme superficiel, la seconde par une finalité artistique. À l'inverse, les objets récalcitrants s'imposent à Roquentin par le biais d'une perception dionysiaque de leur présence, qu'il s'agisse du galet ⁴, de la petite statuette khmère ⁵, des bretelles ¹, ou de la racine du marronnier ². Il en résulte un dualisme étrange, à la fois esthétique et métaphysique :

fauves, s'oublier tout entier alors qu'on plonge le plus avant en soi-même, voilà ce que je propose. Ne crois point que je veuille faire de toi un esthète. Celui là cherche l'Art déjà fait, croit trouver des tableaux, des intrigues de roman partout : « Ah ma chère, c'était à peindre ». Toi, tu seras un ouvrier patient et un martyr. Tu sauras que rien n'est beau sauf ce que font les hommes, que tout est à faire, que la vie à elle seule ne t'apprendra rien, que tu dois prêter, donner, toujours donner, aux choses, aux hommes, et que ton vrai but, c'est le livre, le tableau, la statue qui naîtront sous tes doigts. Tu vivras plus ardemment qu'eux tous, le corps abandonné aux vents comme la défroque d'un pendu, tourbillonnant au bout de sa corde, sali, sanglant, souillé de crachats, et l'âme immobile, inébranlablement fixée dans le sein de la Beauté, de cette Beauté qui n'est rien que ce que tu la feras. » (J.-P. SARTRE, « Er l'Arménien » (1928), *Écrits de jeunesse...*, *op. cit.*, p. 330).

¹ Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, 1985, p. 222.

² J.-P. SARTRE, « Apologie pour le cinéma. Défense et illustration d'un Art international », *Écrits de jeunesse...*, *op. cit.*, p. 397.

³ *Ibid.*, p. 398.

⁴ J.-P. SARTRE, *La Nausée...*, *op. cit.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

Ça n'est encore rien d'extraordinaire, c'est un petit bonheur de Nausée : il s'étale au fond de la flasque visqueuse, au fond de *notre* temps – le temps des bretelles mauves et des banquettes défoncées -, il est fait d'instantanés larges et mous, qui s'agrandissent par les bords en tache d'huile. À peine né, il est déjà vieux, il me semble que je le connais depuis vingt ans. Il y a un autre bonheur : au-dehors, il y a cette bande d'acier, l'étroite durée de la musique, qui traverse notre temps de part en part, et le refuse et le déchire de ses sèches petites pointes ; il y a un autre temps.³

C'est à l'aune de ce dualisme qu'on peut le mieux mesurer la permanence des premières intuitions métaphysiques de Sartre. Dix ans après la publication de *La Nausée*, c'est encore lui qu'on retrouve dans l'introduction à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* :

Comme le poète dionysiaque, le nègre cherche à pénétrer sous les phantasmes brillants du jour et rencontre, à mille pieds sous la surface apollinienne, la souffrance inexpiable qui est l'essence universelle de l'homme. Si l'on voulait systématiser, on dirait que le noir se fond à la Nature entière en tant qu'il est sympathie sexuelle pour la Vie et qu'il se revendique comme l'Homme en tant qu'il est Passion de douleur révoltée. [...] Mais si, en un certain sens, on peut assimiler la fécondité de la Nature à une prolifération de douleurs, en un autre sens – et cela aussi est dionysiaque – cette fécondité, par son exubérance, dépasse la douleur, la noie dans son abondance créatrice qui est poésie, amour et danse. [...] C'est le rythme, en effet, qui cimente ces multiples aspects de l'âme noire, c'est lui qui communique sa légèreté nietzschéenne à ces lourdes intuitions dionysiaques, c'est le rythme – tam-tam, jazz, bondissement de ces poèmes – qui figure la temporalité de l'existence nègre.⁴

Sans doute l'intuition métaphysique se fait-elle ici principe herméneutique, dont le but est avant tout de déployer les significations des poèmes étudiés. Mais il reste cette idée constante chez Sartre que la philosophie ne peut faire l'économie, par-delà le vernis des significations, le cours des choses, les mirages de la réflexion, d'une percée dans le fonds chaotique que les hommes et le monde ont en partage : la contingence.

II. L'eidétique (1932-1940)

Le passage de Sartre à une deuxième période philosophique est amorcé dans le *Carnet Dupuis*, dont les notes datent de 1931-1932. On y voit Sartre effectuer diverses tentatives pour abandonner une partie de ses premières positions philosophiques. En particulier, il va renoncer aux postulats métaphysiques de la psychologie : « la première démarche d'une psychologie concrète doit être pour se débarrasser de tous les postulats métaphysiques⁵ ». Or, cela n'est pas simple pour Sartre, si l'on considère que, dans ce même *Carnet Dupuis*, interdisant les solutions métaphysiques, les questions se multiplient. En particulier, une question nouvelle apparaît : celle du sens.

¹ *Ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*, p. 181-192.

³ *Ibid.*, p. 40-41.

⁴ J.-P. SARTRE, « Orphée noir », *Situations, III...*, *op. cit.*, p. 200-201.

⁵ J.-P. SARTRE, *L'Imagination...*, *op. cit.*, p. 110.

Il n'y a ni dedans ni dehors : voilà comment supprimer le problème de la perception qui est : comment ce qui est dehors peut-il se peindre dedans. Il y a des choses *signifiant*. Chaque chose a son sens et l'unité d'une chose est précisément son sens. Par exemple un visage est à la fois corps et âme et le tout fondu c'est la chair même qui est pensée et signe.¹

La notion de phénomène représente donc pour Sartre l'occasion de dépasser radicalement la première étape de sa pensée. Si la chose est capable de signifier dans une expérience qui se limite au singulier, au fait, au contingent, il n'en reste pas moins que l'on peut, en chaque chose, remonter des faits aux essences qui, seules, « permettent de classer et d'inspecter des faits² ». Ces essences, avant d'indiquer des modes d'être, constituent des manières de signifier, et sont présupposées par chaque dévoilement signifiant. Elles permettent aussi, on l'a vu, de définir l'un des aspects de la phénoménologie, « l'analyse eidétique », ou « description eidétique »³ selon les termes du §34 des *Méditations cartésiennes*. C'est aux prescriptions de ce paragraphe que Sartre fait référence lorsqu'il définit la phénoménologie comme « une description des structures de la conscience transcendantale fondée sur l'intuition des essences de ces structures⁴ » et lorsqu'il affirme qu'« on doit chercher à constituer une eidétique de l'image, c'est-à-dire à fixer et à décrire l'essence de cette structure psychologique telle qu'elle apparaît à l'intuition réflexive⁵ ». Sartre va donner à la méthode des variations eidétiques, préconisée par Husserl, un foisonnement inattendu dans *L'Être et le Néant*, mais il les pratique en réalité dès *La Transcendance de l'Ego*. C'est cette méthode qui permet de passer de l'expérience vécue à l'expérience possible en faisant arbitrairement varier la visée initiale de la conscience, afin de faire ressortir les limites dans lesquelles se tient le type de visée, le type de conscience étudié⁶.

L'eidétique ne fait pas que donner une assise nouvelle à la pensée de la contingence : elle en modifie la structure. Alors que dans sa première période, Sartre reconnaissait une contingence universelle, superficiellement recouverte par une nécessité et un temps ordonné

¹ Juliette SIMONT, *Écrits posthumes de Sartre, II*, Paris ; Bruxelles, Librairie Philosophique Vrin, 2002, p. 16-17.

² J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions...*, *op. cit.*, p. 17.

³ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes...*, *op. cit.*, p. 119.

⁴ J.-P. SARTRE, *L'Imagination...*, *op. cit.*, p. 140.

⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁶ Husserl présente ainsi la variation eidétique : « En partant de l'exemple de cette perception de la table, modifions l'objet de la perception, - la table, - d'une manière entièrement libre, au gré de notre fantaisie, en sauvegardant toutefois le caractère de perception de quelque chose : n'importe quoi, mais... quelque chose. Nous commençons par modifier arbitrairement - dans l'imagination - sa forme, sa couleur, etc., en ne maintenant que le caractère de "présentation perceptive". Autrement dit, nous transformons le fait de cette perception, en nous abstenant d'affirmer sa valeur existentielle, en une pure possibilité entre autres pures possibilités, parfaitement arbitraires, mais cependant pures possibilités de perceptions. [...] Le *type général* de la perception est de la sorte élucidé dans la pureté idéal. Privé ainsi de tout rapport au fait, il devient l'« eidos » de la perception, dont l'*extension « idéale »* embrasse toutes les perceptions idéalement possibles, en tant que purs imaginaires. » (E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes...*, *op. cit.*, p. 121.)

qui ne pouvait être que fantasmé ou pressenti, Sartre va de plus en plus différencier les manières d'être contingent, et ainsi, insérer dans sa pensée de la contingence le dualisme entre l'homme et le monde. L'article de 1939 associe rapidement démarche eidétique et dualisme : c'est par essence que le monde est à la fois extérieur et relatif à la conscience, de la même manière que c'est par essence que la conscience est conscience de quelque chose.

L'acquis de cette première période phénoménologique réside ainsi dans une reprise originale du *cogito*. Ce n'est pas le *cogito* de Descartes qui ne déboucherait que sur une conscience infiniment repliée sur elle-même. Ce n'est pas non plus l'*eidos Ego* du §34 des *Méditations cartésiennes* puisque *La Transcendance de l'Ego* a eu pour effet de dissocier radicalement analyse eidétique et égologie transcendantale. C'est un champ transcendantal déshumanisé, mais dont Sartre ne doute pas qu'il supporte des expériences concrètes qui sont, elles, humanisées de part en part, dans la mesure où elles se révèlent inséparables d'un monde qui, extérieur mais relatif à la conscience, est toujours déjà humain, porteur de significations ¹.

III. L'ontologie (1940-1950)

Le tournant de l'eidétique à l'ontologie est amorcé dans les *Carnets de la drôle de guerre*, à partir du moment où Sartre identifie conscience, néantisation et être-pour-soi ². *L'Être et le Néant* définit l'ontologie comme « la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire ³ », or, par phénomène d'être il faut entendre le vécu d'une conscience qui ne peut que phénoménaliser de l'être. Ainsi, l'ontologie, contrairement à l'eidétique, est nécessairement phénoménologique : elle a d'emblée pour objet l'être-pour-soi et toutes les autres catégories s'ordonnent autour de cette notion première (alors que l'eidétique peut être effectuée sur des essences mathématiques ou logiques, par exemple, indépendamment de toute démarche phénoménologique).

Ce tournant est suscité par les lectures de Heidegger, de *Qu'est-ce que la métaphysique* dans la traduction Corbin de 1938, et de *Être et Temps* en allemand à partir de 1939. Sartre retient de Heidegger l'idée que l'on ne peut s'en tenir à une approche

¹ C'est pourquoi la référence à Heidegger dans la période suivante ne fera qu'accentuer l'évidence caractéristique de l'humanité du monde et des choses : « Donc les choses sont humaines, nous n'y pouvons rien. Elles annoncent l'homme à l'homme. [...] Il suffit d'exister, de se jeter dans le monde une fois, par une trouée de néant, et de jeter à l'horizon de l'existant notre réalité humaine comme un idéal à fonder, pour que chaque chose nous renvoie, nous annonce cette réalité humaine, mais en la réfractant avec son indice propre. Ainsi nous nous apprenons sur les choses. » (J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 185.)

² « L'existence pour la conscience, c'est néantisation de soi. [...] L'être-en-soi transi par le Néant devient l'être-pour-soi. » (*Ibid.*, p. 169.)

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 14.

« fonctionnelle » du *cogito*, sous peine de tomber dans « l'isolement mégarique et antidialectique des essences ¹ ». Il faut entendre par là que l'eidétique husserlienne aurait conduit à poser des essences données une fois pour toutes, sans contact avec l'être. Il est toutefois difficile de déterminer si Sartre vise ici plus précisément l'irréalité des noèmes, ou la conception du temps phénoménologique, qu'il partageait encore avec Husserl dans *L'Imaginaire* ², mais qu'il rejette sèchement, on l'a vu, dans *L'Être et le Néant*. On peut tout de même supposer que le terme d'« isolement » vise les essences de la conscience qui se laissent décrire dans la réduction phénoménologique, que Sartre conçoit désormais comme une conscience coupée du monde et coupée du temps, incapable de prendre en compte l'épreuve du réel, qui constitue, justement, son être. Sartre précise ce point dans la quatrième partie de l'essai, à un moment où il est en mesure de justifier l'identification entre l'être de la conscience et la liberté.

La liberté n'a pas d'essence. [...] Husserl et Descartes [...] demandent au *cogito* de leur livrer une vérité d'essence : chez l'un nous atteindrons à la liaison de deux natures simples, chez l'autre nous saisissons la structure eidétique de la conscience. Mais, si la conscience doit précéder son essence en existence, ils ont commis l'un et l'autre une erreur. ³

L'ontologie permet donc la double qualification de la conscience, comme être-pour-soi (accessible à son propre regard réflexif) et comme être-pour-autrui (accessible regard d'autrui). Mais il ne faut pas restreindre la démarche ontologique à ses diverses qualifications. L'enjeu pour Sartre n'est pas seulement de penser la conscience dans son rapport au monde et dans sa temporalisation, ni même dans sa pratique, mais d'intégrer, dans une démarche phénoménologique toujours plus englobante, les caractères fondamentaux de l'existence historique et sociale. Si l'ontologie est présentée par Sartre, dans la lignée d'un *cogito* bien compris, comme une recherche des « nécessités de fait », les deux qualifications ontologiques de la conscience débouchent sur des impossibilités de fait. L'être-pour-soi entraîne l'impossibilité, pour la conscience, de parvenir à la coïncidence avec soi-même. L'être-pour-autrui entraîne l'impossibilité, pour les consciences, de coexister durablement en tant que subjectivités, sur le même plan d'être. Ces deux impossibilités dessinent en fait les limites *a priori* de l'existence historique et de l'existence sociale.

Elles permettent aussi d'articuler ce qui aurait dû constituer les deux piliers de cette ontologie, *L'Être et le Néant* d'un côté, et les *Cahiers pour une morale* de l'autre. Le premier ouvrage déploie l'ontologie de la mauvaise foi, une ontologie où la conscience est mise en

¹ *Ibid.*, p. 109.

² Jean-Paul SARTRE, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 149-150.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 482-483.

mesure de se débarrasser de son Dieu intime, le Soi qu'elle poursuit par le biais de son désir d'être. Le second devait déployer l'ontologie de l'aliénation, où les consciences seraient mises en mesure de se débarrasser de leur Dieu social, l'Autre, regard hypostasié porteur des normes sociales reconnues par une époque. Ces deux branches de l'ontologie, voilà ce qui était censé permettre à Sartre de construire un athéisme de la libération : la conscience qui reconnaît et assume son être-pour-autrui, c'est la conscience qui s'apprête à vivre sans témoin et sans tomber dans les figures mythiques de l'homme seul. La phénoménologie, complétée par l'ontologie, représente donc le premier aboutissement complet dans l'œuvre sartrienne.

IV. La dialectique (1950-1972)

Le dernier tournant de la pensée sartrienne est amorcé dans les manuscrits consacrés à la Révolution française et à l'idéologie bourgeoise¹, que l'on peut dater de 1950-1951². Sartre ne dispose pas encore de la démarche dialectique, mais on peut discerner les difficultés auxquelles celle-ci devra répondre. Ces difficultés restaient assez implicites dans les *Cahiers pour une morale* et elles passent ici au premier plan. Ce qui frappe, d'abord, c'est que Sartre entend penser les différents modes d'être des communautés humaines, qu'elles soient des groupes (les députés des ordres, ou les états qu'ils représentent) ou des institutions (l'Assemblée nationale, le pouvoir monarchique). Et, pour ce faire, il n'hésite pas à employer encore une fois les concepts de ses deux périodes phénoménologiques, ce qui le conduit à qualifier ainsi l'articulation entre pouvoir constituant et pouvoir constitué chez Sieyès : « c'est *noésis* et *noéma*³ ». Les manuscrits en apprennent plus sur les conceptions de l'existence historique et sociale que Sartre entend corriger, à savoir celles de la psychanalyse et de marxisme, considérées comme deux manières de réduire l'individu à l'objet : le manuscrit met en parallèle, dans deux colonnes, les reproches symétriques que Sartre adresse à l'une et à l'autre⁴. Or, cette opposition délimite, en creux, le programme de la démarche dialectique. Les attendus de cette démarche sont ainsi : respecter l'irréductibilité des éléments non dialectiques, reconnaître l'histoire faite par-delà l'histoire subie, édifier une méthode qui ne puisse servir de prétexte à une surenchère dans le conformisme, reconnaître le conflit comme un phénomène normal et non aberrant (pathologie ou trahison), renoncer à exiger de

¹ Jean BOURGAULT et Vincent de COOREBYTER, *Études sartriennes, 12. Sartre inédit. Avec les manuscrits «Mai-juin 1789» et «Liberté - Égalité»*, Bruxelles, Ousia, 2008.

² Voir la datation de Jean Bourgault pour « Mai-juin 1789 » (*Ibid.*, p. 16) et celle de Vincent de Coorebyter pour « Liberté – Égalité » (*Ibid.*, p. 156).

³ J. BOURGAULT et V. de COOREBYTER, *Études sartriennes, 12. Sartre inédit. Avec les manuscrits «Mai-juin 1789» et «Liberté - Égalité»...*, *op. cit.*, p. 176.

⁴ *Ibid.*, p. 204-207.

l'individu qu'il adhère à son être-pour-autrui, justifier une pratique coupée de toute interrogation sur les moyens, ne pas tenter de « déduire » la société ou l'individu mais les dévoiler tous deux comme des êtres présupposés par l'expérience humaine. Tous ces attendus reprennent ainsi les différentes limites qu'une critique devrait reconnaître à la raison dialectique.

Le *Saint Genet* représente la première réalisation de ce programme et explicite dès ses premières pages le principe dialectique qu'il adopte comme fil directeur : « l'important n'est pas ce qu'on fait de nous, mais ce que nous faisons nous-même de ce qu'on a fait de nous ¹ ». Ce principe implique d'analyser le rapport de l'homme au monde dans le sens inverse, non plus de la conscience vers le monde, comme l'exige le principe de l'intentionnalité, mais du monde vers la conscience, en tant que la situation imprime dans la conscience tout un monde d'idées et de représentations qui la piègent. De sorte que le mouvement du projet apparaît désormais comme un mouvement toujours second de réextériorisation, dont le sens n'est plus d'inventer l'homme mais de le reproduire, quand bien même cette reproduction serait vécue dans l'intime conviction de porter en soi une image neuve de l'humanité. Ce n'est donc que par exception, et toujours par accident, par hasard, que l'histoire produit du nouveau. Il n'en reste pas moins que l'histoire n'est pas subie mais faite, c'est-à-dire que l'histoire reste une situation pour une liberté qui doit encore la vivre, l'éprouver et la faire :

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, etc.) mais ce sont eux qui la font et non les conditions antérieures : autrement, ils seraient les simples véhicules de forces inhumaines qui régiraient à travers eux le monde social. Certes, ces conditions existent et ce sont elles, elles seules, qui peuvent fournir une direction et une réalité matérielle aux changements qui se préparent ; mais le mouvement de la *praxis* humaine les dépasse en les conservant. ²

Le principe dialectique est donc explicitement défini, en 1957, dans *Questions de méthode*, comme l'irréductibilité de la *praxis* dans l'histoire, irréductibilité qui reprend et englobe celle de la conscience dans le monde. Ce qui est en jeu dans les années 1950, c'est donc d'abord une confrontation entre Sartre et les démarches qu'il juge capables d'accéder à la vérité de son époque, quoiqu'il faille encore les débarrasser, comme auparavant l'ontologie heideggerienne, de leur méfiance excessive à l'égard du *cogito* et de la subjectivité. Mais c'est aussi une prise de distance décisive avec le premier moment de l'œuvre sartrienne : la philosophie de la liberté y est désormais une philosophie de la liberté radicalement impuissante. C'est pourquoi

¹ J.-P. SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr...*, op. cit., p. 63.

² Jean Paul SARTRE, *Critique de la Raison dialectique, tome 1 : Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985, p. 73-74.

Sartre ne s'en tient pas toujours à l'idée que la principale rupture dans son parcours intellectuel se situe en 1939-1940 : dans l'un de ses entretiens les plus tardifs, « Sartre par Sartre », il insiste sur cette nouvelle pensée de la philosophie :

Saint Genet est peut-être le livre où j'ai le mieux expliqué ce que j'entends par la liberté. Car Genet a été fait voleur, il a dit : « Je suis le voleur », et ce minuscule décalage a été le début d'un processus par lequel il est devenu un poète, puis, finalement, un être qui n'est plus vraiment en marge de la société, quelqu'un qui ne sait plus où il est, et qui se tait. Dans un cas comme le sien, la liberté ne peut pas être heureuse. Elle n'est pas un triomphe. Pour Genet, elle a simplement ouvert certaines routes qui ne lui étaient pas offertes au départ.¹

Au regard de la formule de *L'Être et le Néant* (« l'homme est une passion inutile² »), l'opposition entre une première philosophie de la liberté « heureuse » et une seconde philosophie de la liberté sans « triomphe » peut surprendre. Il y a une chose, pourtant, que Sartre ne mettait pas en cause dans sa première philosophie : l'évidence humaine. On a vu que, si le champ transcendantal est déshumanisé, toutes les expériences, toutes les significations, toutes les possibilités de monde qui s'échafaudent sur sa base sont immédiatement et évidemment humaines. C'est cette évidence qui est radicalement abandonnée par Sartre dans le *Saint Genet*, où le paria, le voleur, le marginal, l'homosexuel déploient les premières figures du contre-homme, de l'homme contre qui l'humanité se fait. Aussi ne faut-il pas comprendre l'évolution de Sartre comme le passage d'une liberté divine (pensée sur le modèle de la volonté chez Descartes) à une liberté seulement humaine (qui connaît des limites matérielles), mais comme le passage d'une liberté évidemment humaine à une liberté qui n'est même pas humaine. C'est ce que Sartre appelle dans le *Saint Genet* l'impossible nullité³ : une liberté de martyr, une liberté pour mourir, une liberté pour subir – et « subir est impossible⁴ ».

La démarche dialectique prend donc l'aspect d'un dévoilement de l'impossible nullité, et d'une réflexion sur les origines de l'inhumanité parmi les hommes. Cette recherche aboutira à reporter sur l'existence collective les processus de dégradation qui caractérisaient déjà la conscience dans sa confrontation avec l'être-en-soi. Ainsi, dans leur confrontation avec la matière, les groupes humains qui ont leur origine dans la liberté absolue du groupe-en-fusion ne cessent de se dégrader dans les formes les plus aliénées de communauté, jusqu'au groupe institutionnel, capable de conditionner les individus qui lui sont soumis en imitant l'action d'une loi physique sur un être naturel. Encore faut-il trouver l'élément moteur de ces dégradations qui étaient suscitées par le mouvement réflexif. Ce rôle sera désormais assuré

¹ Jean-Paul SARTRE, « Sartre par Sartre », *Situations, IX. Mélanges*, Gallimard, 1971, p. 102.

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 662.

³ J.-P. SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr...*, *op. cit.*, p. 660.

⁴ *Ibid.*, p. 385.

par la *praxis*, en tant que travail sur la matière visant à reproduire la vie. Mais cette notion de *praxis* ne fait pas l'économie de la conscience ; c'est la conscience, avec tous les caractères que Sartre lui reconnaissait jusque-là (néantisation, temporalisation, choix) ¹.

La démarche dialectique aboutit bien à une autre philosophie de la liberté, mais elle ne le fait pas en abandonnant purement et simplement les démarches antérieures, et, en particulier, en abandonnant la phénoménologie. Ce que Sartre oppose au marxisme non critique, ce n'est pas un marxisme subjectivisé, où la conscience, prenant à nouveau un recul souverain sur les déterminations socio-économiques, pourrait orienter l'histoire par ses choix et par ses décisions, en toute autonomie. Ce que Sartre oppose au marxisme, c'est une phénoménologie du travail, qui synthétise et dépasse les trois approches précédentes (métaphysique, eidétique, ontologie).

En un mot, si le mode de production, dans l'Histoire humaine, est l'infrastructure de toute société, c'est que le travail – comme libre opération concrète qui vient s'aliéner dans le collectif et qui se produit déjà à titre de dépassement d'une aliénation antérieure à ce même collectif – est l'infrastructure du pratico-inerte (et du mode de production), non pas seulement dans le sens de la totalisation diachronique (et parce que telle machine dans ses exigences spéciales est elle-même le produit du travail), mais synchroniquement parce que toutes les contradictions du pratico-inerte et tout particulièrement du processus économique sont nécessairement reconstituées par la réaliénation perpétuelle du travailleur dans son travail, c'est-à-dire par la pratique généralement envisagée dans ce monde-autre qu'elle construit en se perdant pour qu'il soit (en constituant, à travers la matière inorganique, sa multiplicité matérielle en altérité sérielle, en s'affectant d'impuissance par l'exercice plénier de sa souveraineté). ²

Sans doute cette phénoménologie du travail appelle-t-elle, d'abord, une dialectique : celle de la *praxis* (la conscience au travail) et du pratico-inerte (le mode de production). Mais cette dialectique n'est pas autonome. Elle est étayée, d'abord, sur une vérité métaphysique : la contingence, désormais considérée comme le fait, pour l'homme, d'être « en *danger* dans l'Univers », dans une Nature qui « recèle aussi la possibilité du *non-être* de l'organisme » ³.

¹ Voir la note de *Questions de méthode* qui affirme le maintien d'une démarche cartésienne : « Dans le mouvement des « analyses » marxistes et surtout dans le processus de totalisation, tout comme dans les remarques de Marx sur l'aspect pratique de la vérité et sur les rapports généraux de la théorie et de la praxis, il serait facile de trouver les éléments d'une épistémologie réaliste qui n'a jamais été développée. Mais ce qu'on peut et doit construire à partir de ces notations éparpillées, c'est une théorie qui situe la connaissance dans le monde (comme la théorie du reflet tente maladroitement de le faire) et qui la détermine dans sa négativité (cette négativité que le dogmatisme stalinien pousse à l'absolu et qu'il transforme en négation). Alors seulement on comprendra que la connaissance n'est pas connaissance des idées mais connaissance pratique des choses ; alors on pourra supprimer le reflet comme intermédiaire inutile et aberrant. Alors on pourra rendre compte de cette pensée qui se perd et s'aliène au cours de l'action pour se retrouver dans l'action même. Mais quel nom donner à cette négativité située, comme moment de la praxis et comme pure relation aux choses mêmes, si ce n'est justement celui de conscience ? [...] c'est précisément cette négativité dévoilante, cette distance dans la proximité immédiate qui constitue d'un même coup ce que l'existentialisme nomme "conscience de l'objet" et "conscience non thétiq(u)e (de) soi". » (J.P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique, tome 1...*, op. cit., p. 38-39.)

² *Ibid.*, p. 794.

³ *Ibid.*, p. 195.

Elle est étayée, ensuite, sur une vérité d'essence : l'organisme ne peut assimiler que de la matière organique, ce qui fait de son rapport au monde l'expression d'un besoin en face de la rareté (de la matière organique dans la matière inorganique). Elle est étayée, enfin, sur une vérité ontologique : l'homme ne peut modifier son environnement qu'en agissant lui-même par la médiation de l'outil, c'est-à-dire de la matière inorganique. C'est désormais cette obligation, pour la *praxis*, de faire corps avec les choses, qui définit l'impossible coïncidence avec soi-même de l'être humain.

§3 – Bilan sur l'introduction sartrienne de la phénoménologie

Les deux moments sartriens, le premier structuré autour de *L'Être et le Néant*, le second autour de la *Critique de la raison dialectique*, permettent de saisir les enjeux de l'introduction, de l'adoption, et de la redéfinition par Sartre de la démarche phénoménologique. Il est clair que, dans les deux cas, il s'agit d'élaborer une phénoménologie de l'action – comme projet, d'abord, comme travail, ensuite. C'est à l'aune de cet objectif que l'on comprend le mieux l'essor des critiques à l'égard de Husserl puis de Heidegger et, enfin, des premiers textes de Sartre lui-même. Ce qui est en cause, c'est un oubli de l'action comme dimension essentielle de l'humanité de l'homme, c'est ce que Vincent de Coorebyter appelle le « théorétisme » :

Nous continuerons donc à désigner par « théorétisme », ou par le terme de contemplation, cet être-au-monde dépersonnalisé, désincarné et coupé de la praxis en ce qu'il traduit un investissement mondain d'ordre ludique, esthétique, métaphysique et affectif, mais en aucune manière un retrait apollinien.¹

Ce reproche d'un oubli de l'action vise chez Husserl la description d'un Ego tranquillement installé dans le transcendantal, à l'écart de son histoire empirique. À cela, Sartre oppose la conception de l'intentionnalité comme intentionnalité pratique, comme intentionnalité qui engage la conscience dans la situation, qui compromet la conscience dans les choses. Le même reproche vise aussi le *Dasein* heideggerien dont l'activité de dévoilement serait, au sens strict, celle du questionnement ontologique, celle, au fond, du regard philosophique dépassant les étants vers leur être. À cela, Sartre oppose un sujet de la néantisation qui, dans son acte néantisant lui-même, se montre avant tout soucieux de modifier l'existant.

Ainsi, la phénoménologie de l'action n'est pas une nouvelle phénoménologie spéciale, à la suite des phénoménologies de l'imagination et de l'émotion, comme pourrait le faire

¹ Vincent de COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, Bruxelles ; Paris, Ousia, 2005, p. 134.

penser une lecture rapide de la quatrième partie de *L'Être et le Néant*¹. Il s'agit bien plutôt de travailler le noyau même de la phénoménologie, la corrélation, et de remplacer celle qui lie *cogito* et *cogitatum* chez Husserl, l'être et la mort chez Heidegger, par la corrélation de la liberté et de la situation. C'est cette corrélation là que l'on peut ensuite spécifier en conscience perceptive, imaginante, réfléchissante... Et ce n'est que par une phénoménologie de l'action que l'on peut espérer étendre le *cogito* au-delà de l'instantané et de l'individuel : « je ne puis prendre conscience de moi que comme *un tel* homme engagé dans telle ou telle entreprise, escomptant tel ou tel succès, redoutant telle ou telle issue, et, par l'ensemble de ces anticipations, esquissant tout entière sa *figure*² ». De sorte que la quatrième partie de l'essai peut compléter la « preuve ontologique » de l'introduction : si la conscience est nécessairement portée sur un être qui n'est pas elle, c'est parce que l'intentionnalité est pratique, c'est parce que la conscience est libre.

Faire, c'est précisément changer ce qui n'a pas besoin d'autre chose que soi pour exister, c'est agir sur ce qui, par principe, est indifférent à l'action, peut poursuivre son existence ou son devenir sans elle. Sans cette indifférence d'extériorité de l'en-soi, la notion même de *faire* perdrait son sens [...] et, par suite, la liberté elle-même s'effondrerait.³

Élucider une liberté, non comme simple *conscience de quelque chose* mais comme conscience des possibles obnubilée par les choses, non comme *être-pour-la-mort* mais comme liberté pour faire accaparée par son désir d'être, et enfin, comme *liberté en situation*, c'est ainsi que Sartre conçoit une phénoménologie de l'action.

¹ C'est ce que laisserait penser un passage comme celui-ci où Sartre, semble-t-il, applique à l'action son concept d'intentionnalité comme une structure déjà toute prête : « si l'acte n'est pas pur mouvement, il doit se définir par une intention. De quelque manière que l'on considère cette intention, elle ne peut être qu'un dépassement du donné vers un résultat à obtenir. » (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 522.)

² *Ibid.*, p. 507.

³ *Ibid.*, p. 551-552.

CHAPITRE 4 – RICŒUR ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE : PENSER PLUS

LOIN QUE LA FINITUDE

Section 1 – Contexte général : le débat entre les existentialismes

L'appropriation par Ricœur de la phénoménologie se fait dans le contexte d'une tension interne et croissante entre les penseurs qualifiés malgré leurs dénégations de philosophes existentialistes. Après avoir invité Sartre à tenir, en octobre 1945, sa conférence « L'existentialisme est un humanisme », publiée l'année suivante, le Club Maintenant invite Wahl à tenir une conférence pour esquisser une histoire de l'existentialisme, conférence publiée en 1947 avec les interventions de Berdiaeff, Gurvitch, Koyré, Gandillac, Marcel, et Levinas. Se cristallise ainsi le clivage de surface opposant un existentialisme athée représenté par Heidegger et Sartre et un existentialisme chrétien. Sous cette dénomination, le clivage ne satisfait aucun des deux camps, puisque l'existentialisme chrétien n'est pas une démonstration de l'existence de Dieu ou de la vérité du christianisme, l'existentialisme n'est pas réductible à la contemplation de la misère de l'homme sans Dieu érigée en anthropologie philosophique.

Dans ce clivage, Ricœur semble occuper une position claire puisqu'il vient de consacrer deux ouvrages aux penseurs majeurs de l'existentialisme chrétien, *Gabriel Marcel*. Pour autant, il précise dans un article de 1951, « Note sur l'existentialisme et la foi chrétienne ¹ », le sens qu'il donne à cette position qu'il occupe, ainsi que l'articulation de la phénoménologie avec son existentialisme. La question commune à tous les existentialismes est pour Ricœur le sens qu'il convient de donner à la liberté humaine. Le clivage oppose moins athées et religieux, pessimistes et optimistes, que ceux qui recherchent le sens de la liberté dans l'histoire ou dans le salut.

Ce qui est frappant dans cet article, c'est que Ricœur identifie d'emblée une démarche commune à tous les existentialismes, à savoir la description des situations concrètes en vue de dégager leur sens global. Or, cette description est pour lui ce qui s'appelle phénoménologie. Ce raccourci permet de cerner le dispositif de Ricœur : l'existentialisme suppose la phénoménologie dans sa démarche descriptive, en particulier lorsque, pour élucider le sens de la liberté il va procéder à une description de l'incarnation, « épreuve fondamentale » et

¹ Initialement paru dans *Revue de l'Évangélisation*, Paris, n° 31, mai-juin 1951, p. 143-152 et depuis republié dans *Revue de théologie et de philosophie*, 138 (2006), p. 307-314.

« possibilité du désespoir »¹. Parce que le mal est le mal souffert, c'est-à-dire absolu, unique et impossible à résorber, la question du sens de la liberté prend place dans le problème de l'absurdité du mal. Dans ce problème, la mention par Ricœur de la description phénoménologique tient moins d'une déclaration de méthode que de la formulation d'une exigence inhérente à l'existentialisme : rester fidèle à ce qui fait le tragique de l'existence. Sans cette exigence phénoménologique, c'est le problème de l'absurde qui serait escamoté, et avec lui la question du sens de la liberté humaine.

Cette position dans le débat existentialiste n'est pas synonyme chez Ricœur d'une adhésion à l'existentialisme, ni même au concept d'existence. De ce point de vue, il semble plus proche de Camus que de Sartre et Levinas. C'est que Ricœur a constamment maintenu une proximité avec un autre courant, certes proche, mais critique, de l'existentialisme : le personalisme. Par son programme (« sortir de soi, comprendre, prendre sur soi pour assurer son destin, donner selon la force vive de l'élan personnel, et être fidèle à soi² ») et par ses orientations philosophiques (le combat pour la personne, contre le spiritualisme désincarné, contre le déterminisme matérialiste), le personalisme d'Emmanuel Mounier trouve un écho dans la philosophie de Ricœur et dans l'usage qu'il entend faire de la phénoménologie. Cette proximité avec le personalisme implique en même temps un recul critique vis-à-vis de l'existentialisme. Mounier a pu prendre position dans ce débat pour esquisser ses proximités et ses distances avec les deux versants de l'existentialisme, d'abord dans son *Introduction aux existentialismes*, publiée en 1947 et regroupant des articles parus dans *Esprit* en 1946, puis dans le recueil *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés* publié en 1953 mais regroupant des articles parus dans *Esprit* (en 1948 pour Malraux, en 1950 pour Camus), ou dans l'ouvrage collectif *Pour ou contre l'existentialisme* en 1949.

Mounier pointe notamment dans l'existentialisme une systématique du refus et un impérialisme de l'absurde et du néant, ce qui le conduit à en faire un nouvel avatar du nihilisme. Surtout, il reproche à Sartre sa conception d'une liberté pour rien, liberté déboussolée, désorbitée, ne tournant plus qu'autour d'elle-même. Arbitraire et gratuite, elle est mue par un souhait d'aséité, c'est-à-dire d'existence par soi-même. Pour marquer sa distance avec l'un et l'autre versant de l'existentialisme, Mounier les oppose comme une théologie catholique (l'existentialisme chrétien, qui conçoit l'homme comme nature blessée,

¹ Paul RICŒUR, « Note sur l'existentialisme et la foi chrétienne », *Revue de théologie et de philosophie*, 138 (2006), p. 311

² Emmanuel MOUNIER, *Le Personalisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995, p. 34-35.

mais seulement blessée, et que la grâce transfigure quand elle est acceptée) affrontant une théologie luthérienne (l'existentialisme athée, qui conçoit la condition humaine comme un néant massif où émerge malgré tout une promesse inconditionnelle de vie). Ricœur en retiendra essentiellement la critique de l'ontologie sartrienne, aussi bien du côté de l'en-soi, grevé d'une pauvreté essentielle, que du côté du pour-soi, le concept de néantisation rabattant la liberté sur le seul refus.

Section 2 – Découverte et transmission de la phénoménologie

Le fondateur de la revue *Esprit* n'avait, contrairement à Ricœur, qu'une connaissance limitée de la phénoménologie, se référant à Heidegger uniquement dans le cadre du débat sur l'existentialisme. *Esprit* a pourtant joué dans la réception de la phénoménologie en France un rôle, certes modeste, mais qui a pu influencer le jeune Ricœur. C'est en 1934 que paraissent dans la revue les premiers articles en lien avec la phénoménologie, notamment celui de Maxime Chastaing sur « L'On ». L'ancien élève de Sartre au lycée du Havre est aussi un disciple de Gabriel Marcel, et c'est lui qui introduit Ricœur aux « vendredis » du philosophe existentialiste. Ce cercle d'une vingtaine d'étudiants de philosophies sera également fréquenté par Sartre et Levinas. Mais c'est Maxime Chastaing qui fait découvrir Husserl à Ricœur, en lui prêtant la traduction anglaise des *Idées directrices pour une phénoménologie*¹. L'année suivante, affecté à Colmar, il se met à la lecture de Husserl et de Heidegger, en même temps qu'il apprend l'allemand.

Cette première découverte conduit à un premier aboutissement dans un exposé fait à Rennes en 1939 devant le Cercle Philosophique de l'Ouest, et publié en 1940 dans le bulletin de ce même cercle sous le titre « L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques »². On y trouve la première formulation de la différence entre le volontaire et l'involontaire, à travers l'opposition entre l'attention volontaire, à même de maîtriser la durée et d'orienter la conscience dans le temps, et l'attention passive, où la conscience est absorbée, occupée et captée par un objet qui semble avoir une prise sur elle. Les sources de cette première appropriation de la phénoménologie par Ricœur sont à la fois directes et indirectes : on y retrouve les *Idées directrices* de Husserl (Ricœur exposant les analyses du §92), mais aussi l'ouvrage de Minkowski (*Vers une cosmologie*, 1936³) et

¹ François DOSSE, *Paul Ricœur*, Paris, La Découverte, 2008, p. 28-29.

² Paul RICŒUR, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences*, 3, Paris, Le Seuil, 2013, p. 51-93.

³ Ricœur mentionne dans son article le terme de « spection » pour désigner l'élargissement du concept de perception appelé par l'intentionnalité et l'intrication entre l'intériorité et l'extériorité, la vie et le monde. Mais

l'article de Sartre sur l'image, « Structure intentionnelle de l'image », paru en 1938 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

C'est pendant sa captivité, de 1940 à 1945, que Ricœur effectue, pour l'essentiel, ce qui en fera un introducteur de la phénoménologie en France. Avec Mikel Dufrenne, il traduit les *Idées directrices* de Husserl, lit *Être et Temps*, et rédige une partie conséquente de la *Philosophie de la volonté*. Il finira la rédaction du premier tome, *Le Volontaire et l'Involontaire*, entre 1945 et 1948. La traduction de Husserl et son premier ouvrage de phénoménologie seront publiés en 1950. Entretemps, Ricœur a eu l'occasion de publier en 1949 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* un article, « Husserl et le sens de l'histoire », présentant les réflexions de Husserl dans ses textes tardifs (1935-1939).

Section 3 – Le paradoxe d'une phénoménologie herméneutique

§1 – La leçon de Husserl, l'intentionnalité

Dès son exposé de 1939, Ricœur identifie l'intentionnalité comme le caractère de tous les actes psychiques, qu'il convient à ce titre de mettre au premier plan. Il insiste sur le fait que l'intentionnalité ne correspond en aucun cas à une relation intramondaine. C'est en tant qu'imposant une relation entre l'acte et son objet absolument originale que la notion d'intentionnalité y est appliquée à l'attention. Cette notion d'intentionnalité permet ainsi de faire le partage, déjà cardinal, entre compréhension et explication : la compréhension est la saisie d'un vécu intentionnel, et non un fait psychique explicable par des rapports de causalité.

L'intentionnalité permet de se défaire de la conception de l'attention propre à la psychologie classique de la représentation. En 1939, Ricœur reste d'accord avec Husserl sur le primat qu'elle accorde à la perception, à condition de reconnaître à celle-ci une extension plus large, à même d'englober l'intuition intellectuelle. Si par la suite, il revient sur ce primat de la perception, il y verra de la part de Husserl une étape nécessaire au dépassement « de son propre logicisme » : « l'intentionnalité signifie seulement que la conscience est à titre premier hors de soi et qu'elle l'est de multiples façons dont l'objectivité logique n'est qu'une modalité de second degré et la perception la modalité la plus fondamentale »¹. L'intentionnalité reste pour Ricœur le socle de la démarche phénoménologique, ce par quoi celle-ci peut prétendre

les deux autres idées clés de l'ouvrage ont également pu alimenter la réflexion ultérieure de Ricœur puisqu'il s'agit du conflit intérieur (oscillation entre l'élévation et la chute) et de la volonté (unité de la conduite et de l'obstacle).

¹ Paul RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 12-13.

apporter une réponse à sa question originaire : « que signifie signifier ? ». Le fait même de la signification, pour ne pas être réduit à autre chose (mot, image ou contenu psychique), supposera toujours de déceler en lui l'intentionnalité, la visée d'un sens. C'est sur cette base que s'effectue la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie.

§2 – La greffe herméneutique

La donation de sens ne se fait pas dans l'immédiat. Ricœur ne signifie pas par là que les significations dont on dispose ont-elles-mêmes une genèse. Il vise le fait que la donation de sens est un travail qui suppose plus que le face-à-face instantané de la conscience et du monde. Non seulement la conscience a dû se faire réceptrice pour recueillir des significations, mais elle a dû en plus les retravailler, les faire rentrer dans sa perspective et négocier avec le monde pour les appliquer à tels ou tels objets. C'est pourquoi l'élucidation du vécu ne peut être une description statique de l'intentionnalité. Il faut, pour décrire l'œuvre de la subjectivité, opérer un travail d'interprétation.

Pratiqué à partir du second tome de la *Philosophie de la Volonté*, le recours à l'herméneutique comme prolongement de la phénoménologie trouve, au moins en partie, sa nécessité dans les thèses centrales du premier tome. La volonté s'y découvre comme volonté au travail, œuvrant parmi les contraintes du corps et de la nature, obligée de s'appuyer sur des médiations pour définir et réaliser ses projets. C'est dire que les significations pratiques n'auront pas l'univocité des significations logiques. De même que Sartre est contraint, par les différentes strates de projets, de prolonger la phénoménologie par une psychanalyse existentielle, de même, la polarité de la condition humaine et l'équivocité qu'elle entraîne, amène Ricœur à prolonger la phénoménologie par une herméneutique.

Mais ces deux démarches sont-elles compatibles ? Jean Greisch rappelle les cinq points sur lesquels phénoménologie et herméneutique semblent vouées à s'opposer :

À l'exigence de la justification dernière, elle oppose le primat ontologique de l'appartenance ; au lieu de tout ramener à l'intuition, elle table sur le fait qu'il n'y a pas de compréhension qui ne soit médiatisée par une interprétation ; à la place du sujet transcendantal, appelé à constituer le sens idéal du monde, elle admet la possibilité de contester les prétentions fondamentales du sujet, sans l'abolir lui-même ; au lieu de chercher la source du sens dans la conscience, elle l'invite à chercher son propre sens hors d'elle-même ; à l'idéalisme de l'ultime responsabilité de soi, elle oppose un sujet qui, dès le départ, se trouve en position de *répondant* d'un sens qui le précède.¹

¹ Jean GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 21.

En réalité, cette opposition permet de faire ressortir ce que Ricœur entend corriger dans la démarche phénoménologique. Il entend en effet reprendre la méthode de Husserl, mais en l'expurgeant de ce qu'il appelle son idéalisme transcendantal. Ce refus correspond à quatre thèses chez Ricœur, quatre thèses qui sont autant de portes d'entrée de l'herméneutique dans la phénoménologie.

Tout d'abord, l'intentionnalité doit être enrichie par l'herméneutique, et désigner tout à la fois l'appartenance, situation d'englobement du sujet et de l'objet et d'ancrage de la subjectivité dans l'être.

La récusation du caractère immédiat de la donation, et en particulier de l'intuition, conduit Ricœur à affirmer que toute compréhension est interprétation, « projection de sens dans une situation ¹ ». Or l'interprète lui-même est situé, il est, autant que ce qu'il interprète, dépendant d'un contexte qui contribue à présélectionner et prédéterminer le sens sans le fixer une fois pour toutes.

La distinction entre donation par esquisse et donation absolue de la conscience ne peut servir à opposer le douteux et l'indubitable. « La connaissance de soi peut être présomptive pour d'autres raisons ² » que l'inadéquation inhérente à toute donation par esquisse. En particulier, la connaissance de soi est toujours « communication intériorisée ³ », elle est donc soumise aux aléas, aux imperfections et aux échecs de la communication.

Enfin, l'*ego* transcendantal ne peut prétendre être source exclusive du sens. D'autres sources le concurrencent : la langue, la tradition, le mythe, l'idéologie constituent pour Ricœur autant d'instances donatrices de sens. Loin d'être constituant, le sujet est tout autant constitué par ces sources concurrentes, il est d'abord pris en elles ou amené à s'appuyer sur elles.

Ces différents reproches pointent de manière convergente le cœur de l'idéalisme transcendantal, ce que Jean Greisch appelle « le mirage de la spécularité ⁴ ». Au-delà de l'entreprise fondationnelle de Husserl, ce qui est visé c'est « le vœu d'une transparence absolue, d'une parfaite coïncidence de soi avec soi-même, qui ferait de la conscience de soi

¹ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1998, p. 52.

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Ibid.*

⁴ J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens...*, *op. cit.*, p. 19.

un savoir indubitable et, à ce titre, plus fondamental que tous les savoirs positifs¹ ». Ce à quoi Ricœur s'attaque, c'est au primat que l'idée de réflexion continue à exercer sur la conception husserlienne de la conscience, alors même que la notion d'intentionnalité amène logiquement à donner la priorité à la conscience de quelque chose sur la conscience de soi. La conscience intentionnelle ne s'accomplit pas pleinement dans la réflexion, mais dans la compréhension, et c'est ce qui détermine l'articulation entre Husserl et Heidegger proposée par Ricœur.

§3 – La teneur heideggerienne de l'herméneutique

L'herméneutique est d'abord une ontologie de la compréhension, et elle renvoie au fait que la subjectivité est ce qui met l'être en question dans son être. Ricœur reprend ainsi la primauté de la question du sens de l'être, mais aussi le recours à la distanciation : « interpréter, c'est rendre proche le lointain (temporel, géographique, culturel, spirituel)² ». La présence de l'être au monde est herméneutique, pour Ricœur, dans la mesure où elle est à la fois relation d'appartenance et distanciation. C'est une relecture du §23 d'*Être et Temps* où Heidegger associait déjà à la « *tendance à la proximité*³ » du *Dasein* « un besoin primordial de “signes”⁴ ».

Ce primat de la question de l'être amène Ricœur à reprendre également la conséquence qu'en tirait Heidegger au §25 d'*Être et Temps*. Le sens d'être du sujet est lui-même indéterminé. Au lieu d'être donné dans l'évidence, il demande lui aussi à être élucidé dans la mesure où le sujet n'est pas d'abord lui-même.

Mais le lien entre ontologie et herméneutique tient à la relecture par Ricœur du §34 d'*Être et Temps*. Il y retrouve en effet la conviction, initialement husserlienne, que le langage n'est pas la matrice du sens, mais expurgée de l'idéalisme transcendantal.

Cette subordination de la notion logique de signification à la notion universelle de sens, sous la conduite du concept d'intentionnalité, n'implique aucunement qu'une subjectivité transcendantale ait la maîtrise souveraine de ce sens vers quoi elle se dirige. Au contraire, la phénoménologie pouvait être tirée dans la direction opposée, à savoir du côté de la thèse de la prééminence du sens sur la conscience de soi.⁵

L'ontologie de Heidegger permet cette correction dans la mesure où elle fait du discours, de l'aptitude à articuler le sens, une aptitude constitutive de l'ouverture au monde. C'est ce qui

¹ P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II...*, op. cit., p. 31.

² *Ibid.*, p. 57.

³ M. HEIDEGGER, *Être et Temps...*, op. cit., p. 145.

⁴ *Ibid.*, p. 149.

⁵ P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II...*, op. cit., p. 63-64.

fait que l'herméneutique n'est pas un expédient extrinsèque exploité par Ricœur (ce que pourrait laisser penser l'image de la « greffe » de l'herméneutique sur la phénoménologie), il y a au contraire une affinité profonde entre les deux démarches : « c'est ce renvoi de l'ordre linguistique à la structure de l'expérience (qui dans l'énoncé vient au langage) qui constitue, à mes yeux, la plus importante présupposition phénoménologique de l'herméneutique ¹ ». Ainsi, herméneutique et phénoménologie convergent pour prendre au sérieux « la condition originairement *langagière* de toute expérience humaine ² ».

Enfin, la proximité avec Heidegger se traduit dans la reconnaissance de la nécessité d'ouvrir la phénoménologie de la perception sur l'expérience historique. L'herméneutique conduit à déceler dans cette expérience historique une « réserve de sens », un « surplus de sens » ³ qui demandent à être élucidés.

Par-delà sa teneur heideggerienne, l'herméneutique n'œuvre pas seulement de manière négative, curative, vis-à-vis de la phénoménologie husserlienne. Elle contient trois apports, dans la mesure où elle pointe l'irréductibilité de l'histoire (où se produit le sens), l'irréductibilité d'autrui (partenaire de la signification) et la pré-compréhension du monde qui empêche sa totale constitution dans une conscience égologique.

Mais à ce stade on peut se demander ce qui demeure de l'inspiration cartésienne de la phénoménologie husserlienne. Plutôt que d'abandonner le *cogito*, Ricœur va s'attacher à le remodeler de fond en comble : le « je pense », avant même d'être considérablement enrichi par les apports de l'herméneutique, se voit d'emblée doublement modifié.

Dès 1939, il se voit contester dans ses prétentions fondationnelles. Ce qui fait la valeur du *cogito*, peut-on trouver en creux dans l'exposé sur l'attention, ce n'est pas ce qu'il permet de fonder, mais c'est son inévidance même. Le *cogito* est précieux parce qu'il est menacé. En effet, lorsqu'il précise que l'attention est l'acte le plus personnel qui soit, Ricœur est amené à préciser qu'en lui on ne peut opposer le je transcendantal au moi empirique. Par contre, l'attention amène à opposer le « on » et la personne : faire attention, c'est passer du « on » au je, c'est accéder à la dignité du « je pense ».

De même, la phénoménologie du volontaire et de l'involontaire aboutit à rompre le cercle que, dans le *cogito*, le moi forme avec lui-même en se prêtant à la réflexion.

¹ *Ibid.*, p. 67.

² *Ibid.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 69.

L'extension du cogito au corps propre exige en réalité plus qu'un changement de méthode : le moi plus radicalement doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'auto-position, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même.¹

Cette fois, ce n'est pas tant l'irréductibilité du corps propre qui est en jeu, c'est, plus radicalement, sa profonde unité avec la conscience que vise Ricœur.

À travers ces deux modifications, le *cogito* est à la fois le résultat d'un effort pour instaurer la pensée dans son intégralité et dans son assise ontologique. Le premier moment de Ricœur est donc, avant les développements proprement herméneutiques, d'associer la phénoménologie à une ontologie de l'incarnation. Cette ontologie de l'incarnation semble nous éloigner singulièrement de Heidegger.

§4 – Heidegger sans son ontologie ?

Tout se passe comme si Ricœur intégrait dans sa phénoménologie une partie de l'ontologie heideggerienne, l'ontologie de la compréhension, après avoir lui-même bâti sur des bases différentes une ontologie en grande partie incompatible avec le *Dasein* tel que Heidegger le concevait. La première attestation de cette incompatibilité, c'est le refus de l'être-pour-la-mort.

Dans *Le Volontaire et l'Involontaire*, ce refus s'appuie sur deux arguments. D'une part, la mort, loin de constituer la structure intime de l'existant, est tout entière apprise du dehors. La mort ne se rencontre jamais que dans la mort d'autrui, et, de manière éminente, dans la mort du prochain ou de l'être aimé, c'est-à-dire dans la mort en deuxième personne. D'autre part, et consécutivement au fait que la mort n'est pas une structure intime du sujet, elle ne peut signifier sa possibilité la plus propre. Elle ne fait que marquer la fin de ses pouvoirs et la fin de ses limites, « *la mort n'est pas moi comme la vie*² ». A cette détermination par la mort, Ricœur oppose une détermination par la naissance, paroxysme de la contingence propre à la vie. C'est la nécessité d'être né qui révèle l'absolue non-nécessité d'être, mais sans emporter la nécessité de mourir.

C'est – comme pour Camus, Levinas et Sartre – une prise de position originale et structurante, que l'on retrouvera jusque dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. On peut penser qu'il s'agit d'une position prise très tôt dans l'appropriation d'*Être et Temps*. L'article

¹ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Seuil, 2009, p. 32.

² *Ibid.*, p. 577.

consacré à Paul-Ludwig Landsberg¹ montre que Ricœur les a peut-être repris, dès l'époque de sa première lecture d'*Être et Temps*, à l'*Essai sur l'expérience de la mort* publié en 1935. On y retrouve dans les chapitres 4 et 5 l'argument relatif à la mort d'autrui, qui donne à la mort son vrai sens (destruction de la communauté entre mon prochain et moi-même) et la récusation de la mort comme possibilité la plus propre, au profit, chez Landsberg, d'un élan d'éternité constitutif de la personne, et face auquel la mort est soit dissolution organique, soit danger métaphysique – mais, dans tous les cas, destruction et non accomplissement.

Ce refus de l'être-pour-la-mort se démarque des autres récusations opérées par Camus, Sartre et Levinas en ce qu'il prend place dans un désaccord plus fondamental sur la notion de transcendance. C'est ce dont témoigne l'ouvrage co-rédigé avec Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Ricœur y montre l'opposition entre la version de Jaspers, qu'il pense être plus complète, et la version de Heidegger de ce concept de transcendance, qu'il juge arbitrairement tronquée. Chez Jaspers en effet, l'homme est devant la Transcendance ; et c'est dans l'Éternité que se joue l'unité de l'existence, éternité vivante qui a une unité spécifique, divine. Chez Heidegger, au contraire, l'homme est la transcendance. L'unité de l'existence, c'est l'unité des trois extases temporelles, qui dispense de tout recours à une unité supérieure. C'est le temps, et lui seul, qui constitue l'extériorité originaire.

Ces deux sens de la transcendance engendrent deux sens de l'épreuve ontologique. Pour Jaspers, le monde est une épreuve, mais l'homme a les pouvoirs pour la vaincre : il peut puiser dans les ressources de l'espérance. Pour Heidegger, la déchéance dans le monde est une épreuve, mais c'est celle d'une « incurable finitude² », que la mort ne fera que couronner. Identifiée à la liberté, mais aussi à l'être-dans-le-monde, Ricœur ne manque pas de préciser que la transcendance de Heidegger correspondrait à l'immanence pour Jaspers et, qui plus est, à une immanence dans le Néant plus encore que dans le monde. Au fond, Ricœur sous-entend que le concept de transcendance recèle chez Heidegger une contradiction : alors même que l'idée de transcendance semble impliquer ce que Ricœur appellera par la suite une délivrance de la liberté (le fait que la liberté ne soit pas sur le même plan d'être que ce qui la menace), Heidegger y voit, malgré sa prétention à fonder le monde, l'impuissance à dépasser la finitude des étants et d'un être miné par le Néant.

¹ « L'Essai sur l'expérience de la mort de P.-L. Landsberg », Paul RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, 1999, p. 191-194.

² Mikel DUFRENNE et Paul RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000, p. 365.

Par la suite, l'idée ricœurienne de l'incarnation présentera une alternative radicale à l'être dans le monde heideggerien. Elle témoigne de la possibilité pour l'homme d'être effectivement investi de la tonalité des étants, de faire, en ce sens, l'épreuve de la finitude. Mais cette finitude ne sera jamais pensée comme indépassable, ni même comme première. Plus encore, l'idée d'incarnation conduit Ricœur à déployer les médiations qui constituent l'unité du monde humain, semblant abandonner jusqu'à l'idée même de différence ontologique, et sortir ainsi du cadre heideggerien.

On ne saurait pour autant réduire l'héritage heideggerien de Ricœur à la seule ontologie de la compréhension. L'idée même d'une phénoménologie du volontaire et de l'involontaire trouve son impulsion dans l'extension de l'intentionnalité au domaine pratique, telle qu'*Être et Temps* la met en œuvre. Des concepts comme ceux de projet ou d'ustensibilité seront repris par Ricœur. La démarche qui consiste à tendre vers un *cogito* intégral paraît même être inspirée par la recherche heideggerienne de l'être-entier du Dasein.

Section 4 – Le programme initial d'une philosophie de la liberté sous la forme d'une phénoménologie de la volonté

Il n'en reste pas moins que le programme annoncé dans l'introduction générale de la *Philosophie de la volonté* et exposé à nouveau dans « Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté » en 1951 puise essentiellement dans les *Ideen*. Il se présente avant tout comme une extension de la phénoménologie aux vécus affectifs et volitifs.

Son premier effort est pour « vérifier l'universalité de l'analyse intentionnelle, et en particulier l'universalité de la distinction du noème et de la noèse ¹ ». Ce premier volet prendra la forme d'une réflexion noématique, posant la question : qu'est-ce que le voulu ? Mais ce sera aussi l'occasion d'une eidétique de la volonté, c'est-à-dire d'une description des essences du vécu. Ce travail descriptif est en même temps critique : il mettra en débat les terminologies propres aux disciplines scientifiques, psychologiques, mais aussi aux philosophies existentialistes.

Son deuxième effort consiste à tester la thèse husserlienne du primat des actes objectivants. Appliqué à la volonté, ce primat impliquerait de dire que vouloir quelque chose suppose de se représenter quelque chose. Cette hypothèse, Ricœur entendait bien la réfuter à propos du volontaire :

¹ P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie...*, op. cit., p. 65.

Le vouloir a une manière de donner sens au monde, en ouvrant du possible pratique, en perçant du voulant dans ses zones d'indétermination, en peuplant le réel des œuvres humaines, en colorant de sa patience ou de ses révoltes les résistances même du réel ; il faut donc restituer toute son envergure à cette « donation de sens » qu'est la conscience sous toutes ses formes.¹

Non seulement Ricœur entend maintenir la spécificité de l'être-au-monde comme volonté, en tant qu'ouverture non représentative, mais il est également soucieux de préserver l'autonomie de la volonté, qui, sans être déliée du monde, n'a pas besoin de reposer sur un acte de conscience extérieur à la volonté, extrinsèque.

Au-delà de ces deux enjeux propres au débat avec la méthode husserlienne, Ricœur précise qu'il entend « ressaisir un mouvement d'ensemble de la vie de volonté² ». C'est au dualisme que Ricœur entend s'opposer, mais à un dualisme qu'il conçoit comme une attitude naturelle au sujet de la volonté. De manière symétrique, la pensée objective (y compris celle des disciplines scientifiques comme la biologie ou la psychologie) et la réflexion quotidienne de la conscience de soi se rejoignent pour séparer radicalement, au niveau de la volonté, ce qui relève du corps et ce qui relève de l'âme. La pensée objective voit la vie involontaire et la vie corporelle comme des choses obéissant aux lois de la matière et à elles seules. À l'inverse, la conscience de soi conçoit la vie volontaire comme une succession de déterminations de soi par soi. Ricœur entend dépasser l'un et l'autre de ces deux aspects d'une même attitude naturelle. Du côté du volontaire, la détermination de soi par soi dissimule un niveau irréfléchi, antérieur au jugement : c'est le cas par exemple de l'imputation personnelle, qui affirme un « c'est moi qui... » à même le monde de l'action, sans avoir besoin de s'appuyer sur une action ou une décision réfléchie et sans faire elle-même partie d'un acte réflexif. Du côté de l'involontaire, il n'y a pas d'affect qui ne peut être en droit transfiguré par une intention et, à ce titre, mis à distance, désarmé, au profit d'une autre motivation. Néanmoins, dépasser ce dualisme ne signifie pas nier la dualité. Ricœur reconnaît une dualité d'existence, sans laquelle l'unité humaine et, en l'occurrence, l'unité du volontaire et de l'involontaire, pourrait se passer de médiations. Les trois niveaux du volontaire et de l'involontaire seront donc pris par une dualité : dualité de la décision et des motifs, qui fait que l'on peut rester dans l'indécision ou décider sans motif, dualité du mouvoir et du pouvoir, qui engendre les deux pôles du corps spontané et du corps obstacle, dualité du consentement et de la situation, constitutif d'un écart entre soi et soi-même et qu'atteste la souffrance.

¹ *Ibid.*, p. 76.

² *Ibid.*, p. 80.

La démarche phénoménologique est conçue à ce stade comme emportant une double exclusion : il faut décrire la volonté en faisant abstraction de la faute et de la Transcendance. Cette abstraction est caractéristique de la délimitation initiale du champ phénoménologique à ce stade de la pensée de Ricœur. D'une part, c'est un champ qui couvre les structures eidétique de la liberté, structures invariantes du volontaire et de l'involontaire, que l'on soit en situation d'innocence ou de culpabilité : à ce stade, la phénoménologie se situe au niveau de l'a priori vis-à-vis de l'expérience morale. D'autre part, la Transcendance est pensée comme ce qui échappe par principe à toute démarche transcendantale, que celle-ci soit directe ou indirecte.

Pour ces deux raisons, la phénoménologie est strictement limitée aux relations intentionnelles. Lorsque l'analyse de l'involontaire conduit à sortir, temporairement, du cadre de ces relations, Ricœur aura recours au discours des disciplines scientifiques pour la valeur de diagnostic, permettant de cerner progressivement ce qui se joue dans l'involontaire et dans les formes extrêmes qui dépassent le cadre de la relation entre le volontaire et l'involontaire.

Pour autant, cette eidétique bénéficie déjà de quelques apports de l'herméneutique, notamment par la systématisation de l'opposition entre compréhension et explication qui se manifeste au long de la démarche. Sur le fond, cette opposition conduira principalement à dissocier ce qui relève de la motivation de l'acte et de la causalité, notamment en s'appuyant sur le fait que la cause peut être connue et comprise avant ses effets, tandis que le motif n'a pas de sens complet en dehors de la décision qui l'invoque. Sur la démarche, explication et compréhension s'opposent dans la mesure où pour la première le simple et la raison du complexe, pour la seconde l'un est la raison du multiple. C'est l'opposition dans la démarche correspond à l'opposition sartrienne entre esprit d'analyse (décomposition en éléments simples et explicatifs) et esprit de synthèse (saisie d'une totalisation). Dans les deux cas, seule la compréhension (ou l'esprit de synthèse) donne accès à l'action d'un sujet dans le monde, à l'opération d'un corps traversé par une intention. L'enjeu de cette distinction entre compréhension et explication, c'est de ne pas faire disparaître le volontaire dans le fait psychique, de ne pas escamoter le drame de l'incarnation dans une succession de faits psychiques, faits positifs et explicables sans recours à des rapports de signification. Cet enjeu correspond l'objectif formulé par Ricœur d'accéder à une expérience intégrale du cogito, c'est-à-dire du corps-sujet en première personne.

Chacun des quatre philosophes étudiés occupe ainsi une position singulière dans un contexte aux multiples ramifications.

Camus est tributaire de sources moins nombreuses et moins avancées, ce que traduit l'influence encore sensible de Scheler et la faible influence de Heidegger. Toujours est-il qu'il développe une réflexion sur le corps comme lieu de l'apparaître. Il y inscrit une subjectivité *a minima*, ou subjectivité matérielle, livrée à une incarnation sans reste. Tout l'homme est corps et c'est le corps qui phénoménalise le monde. Dans le même temps, cette phénoménalité du monde n'est pleinement perçue qu'une fois perdue la naïveté d'un regard séduit par les décors et par les perspectives. Faire effort pour arrêter le regard sur le présent et, par là même, le recueillir, telle est la leçon que Camus semble tirer de la phénoménologie comme art de réapprendre à voir. Mais du même coup, la présence au monde n'est pas l'immédiat, c'est quelque chose qui se conquiert et se travaille dans l'expérience sensible. Elle suppose en effet un effort pour se vider de soi, s'oublier et se rendre disponible à la phénoménalisation du monde.

D'emblée inscrit dans un courant de pensée existentiel (ou existentialiste avant l'heure), Levinas s'interroge sur le sens, et retient de la phénoménologie que donner le sens, c'est transcender ce qui est pour le viser en tant que tel. La phénoménologie indique donc dans la subjectivité une possibilité fondamentale de s'affranchir de l'expérience. Mais c'est aussi ce qui doit être conquis, d'une part, sur les habitudes qui dictent déjà en tant que quoi le visé est visé, d'autre part, sur la pauvreté de l'être, lui-même radicalement dépourvu de sens. Reconquérir la richesse du sens, c'est aussi, en un autre sens, réapprendre à voir, c'est déceler tout ce par quoi la conscience est passée pour parvenir à donner tel ou tel sens à tel ou tel aspect du monde ; c'est percevoir dans le phénomène une richesse d'autant plus forte qu'elle est gagnée sur la brutalité de l'être. Dans le même temps, la phénoménologie indique également une possibilité essentielle à l'homme, celle d'échapper à soi-même. La première défiguration de l'humain, c'est le fait de river l'homme à ce qu'il est, à son corps, à son psychisme, à toutes les appartenances que l'on peut lui trouver, lui objecter. Or, l'intentionnalité mise au jour par la phénoménologie est justement ce par quoi l'homme s'échappe à lui-même, en faisant mouvement vers l'extériorité.

La phénoménologie sartrienne se construit d'emblée comme un effort pour remonter des apparences d'être que se donne la conscience au néant qui s'insinue dans ces mêmes apparences – absolus factices auquel le sujet cherche à s'identifier. Du même coup, c'est la

subjectivité comme pouvoir néantisant qui est ainsi découverte, engageant la phénoménologie dans l'horizon de dévoiler le vide intérieur comme lieu de l'apparaître se dissimulant dans l'apparaître. Elle apparaît dans le même temps comme un esprit de synthèse à faire valoir contre les démarches réductrices de l'esprit d'analyse. Prônant une étude du phénomène dans sa totalité, sans séparation arbitraire entre l'immanence du vécu et la transcendance du monde, elle fait fond sur les concepts d'intentionnalité et d'être-au-monde comme structures synthétiques, échappant par principe à la décomposition analytique.

Ricœur fait lui aussi de la phénoménologie une démarche synthétique, capable de déboucher sur la compréhension. Elle a alors pour horizon de dévoiler le fait même de signifier, le fait de la signification, de déceler l'interprété dans le compris. Elle témoigne également d'une lutte ou d'une conquête, celle d'un je qui doit être conquis à la fois sur les disproportions qu'il recèle, et sur l'impersonnalité du devenir. Pour ce faire, elle dévoile le sens d'être du corps propre comme un phénomène où l'unité bute sur la dualité, mais sans qu'il faille pour autant donner raison au monisme ou au dualisme.

Un point commun réunit ces quatre lectures de la phénoménologie, le refus de l'être-pour-la-mort. Camus rappelle que la mort est méprisable par son inhumanité, que le sens et la conscience du temps ne résident pas dans le bondissement vers l'avenir, mais dans la jouissance du présent, que se temporaliser ne se réduit pas à s'historialiser. Levinas prévient que l'être-pour-la-mort est un moyen pour Heidegger de river l'homme à la finitude et à l'être. Sartre conteste qu'elle puisse faire office de possibilité fondamentale ou de principe d'individuation. Ricœur enfin lui oppose le primat de l'expérience de la mort d'autrui, rappelle l'inexistence d'une transcendance réelle chez Heidegger, tout en rejoignant l'argument de Sartre sur l'impersonnalité du mourir et celui de Levinas sur la finitude.

À travers cette réception de la phénoménologie se fait jour une inquiétude éthique : l'homme, menacé par ce qui l'entoure, par les choses, par l'être se voit mis en question dans son humanité. Si des notions ou des conceptions classiques (l'absolu chez Sartre, la créature chez Camus, l'aspiration de l'idéalisme chez Levinas) restent à leur disposition pour proposer une humanité de l'homme, le questionnement qu'il suscite va bénéficier de tout l'apport de la phénoménologie. C'est ce questionnement, formulé à travers le problème de l'action et de son sens, qu'il convient de retracer à présent.

Partie II

L'appropriation de la phénoménologie : l'horizon littéraire

Camus et Sartre développent une œuvre à double versant où littérature et philosophie vont s'alimenter réciproquement. À cette date, Levinas pense lui aussi adopter une œuvre incluant un volet philosophique et un volet littéraire. Surtout, Camus instaure un dialogue avec Malraux à propos du *Mythe de Sisyphe*, tandis que Sartre et Genet adoptent progressivement un langage commun, déployé dans *Journal du Voleur* de Genet et *Saint Genet, comédien et martyr* de Sartre.

CHAPITRE 1 – LES ANNÉES QUARANTE : L'HOMME TOTAL

Tenter de penser l'homme dans sa totalité, c'est faire se fusionner les différentes figures du sujet pour en tirer les traits essentiels de la condition humaine, présente en tout homme. « Un homme, c'est toute la terre ¹ » écrira Sartre, s'appuyant sur l'idée que l'homme projette son humanité dans l'universel, et que l'humanité est un absolu donné dans l'individu, cet autre absolu.

Section 1 – Autour du *Mythe de Sisyphe* (1942) : les figures de l'homme absurde

On peut distinguer deux strates de figures et une strate où se pose la question de choisir le « comment » de l'existence. L'absurde est d'abord méconnu par les figures de l'homme quotidien (§1), puis éprouvé par les figures de l'homme absurde (§2). S'ouvre alors le choix entre fuir l'absurde ou choisir d'y vivre (§3).

§1 – La présence engluée, ou le monde préfiguré des « fonctionnaires de l'esprit et du cœur ² »

L'existence quotidienne est celle où règne la passion de l'unité, à la fois goût de la simplicité et esprit de sérieux. Les « fonctionnaires de l'esprit et du cœur » sont ceux qui s'abaissent à « prendre au sérieux la liberté de l'homme » ³. Ce sérieux prend appui sur

¹ « Présentation des *Temps modernes* », J.-P. SARTRE, *Situations, II. Septembre 1944 - Décembre 1946...*, op. cit., p. 219.

² *Le Mythe de Sisyphe*, A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 259.

³ *Ibid.*

l'univocité prétendument acquise et définitive du monde et de l'homme. C'est le sérieux de l'injonction à « cultiver son jardin », que celui-ci soit matériel ou spirituel. Dans les deux cas, le sens de la relation entre l'homme et le monde s'y révèle illusoire et artificiel : il s'agit toujours d'une relation entre deux substances, l'homme, le monde, substances simples et subsistantes par elles-mêmes. Cette passion de l'unité détermine les aspects de la banalité du monde. Elle résulte d'une double accoutumance, d'une habitude à double visage.

I. Aspects de la banalité du monde

A. *L'habitude de vivre*

L'aspect le plus immédiat de cette existence quotidienne, c'est bien entendu la routine, la répétition monotone : « Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps ¹ ». C'est le monde de la préoccupation au sens heideggerien, celui où « le temps nous porte ² ». Il y a une efficacité du temps quotidien qui tient moins à la pesanteur du passé, à l'instant de répétition, qu'au diktat de l'avenir :

Avant de rencontrer l'absurde, l'homme quotidien vit avec des buts, un souci d'avenir ou de justification (à l'égard de qui ou de quoi, ce n'est pas la question). Il compte sur le plus tard, sur sa retraite ou le travail de ses fils. Il croit encore que quelque chose dans sa vie peut se diriger [...] Penser au lendemain, se fixer un but, avoir des préférences, tout cela suppose la croyance à la liberté, même si l'on s'assure parfois de ne pas la ressentir. ³

Loin d'être libérateur, porteur de possibilités, loin de susciter des projets et des choix, l'avenir enferme. Plus précisément, c'est dans la mesure où il s'esquisse avec des possibilités, des projets, des choix déjà préfigurés que l'avenir enferme et ne laisse place qu'à une liberté illusoire. Le *topos* de la routine ne doit donc pas faire manquer l'originalité de Camus. Déjà, au niveau de la description du monde quotidien, se tissent les liens entre l'absurde, le refus de l'espoir et la valeur du présent : « Dans la mesure où j'espère, où je m'inquiète d'une vérité qui me soit propre, d'une façon d'être ou de créer, dans la mesure enfin où j'ordonne ma vie et où je prouve par là que j'admets qu'elle ait un sens, je me crée des barrières entre quoi je resserre ma vie ⁴ ». Cette expérience du resserrement ⁴ doit pas nous tromper : elle n'a rien du resserrement rapporté dans les *Carnets* de 1937. Loin de rompre avec les habitudes de pensée, elle en est la manifestation courante.

¹ *Ibid.*, p. 227-228.

² *Ibid.*, p. 228.

³ *Ibid.*, p. 258.

⁴ *Ibid.*, p. 259.

B. L'habitude de penser

Elle consiste en un certain anthropomorphisme. Camus lie constamment la question de la finalité et celle de savoir si, en quelque sens que ce soit, le monde est à l'image ou à la mesure de l'homme. L'habitude de penser, issue de l'habitude de vivre, et la confortant en retour, consiste à tenir pour acquis que le monde, même initialement dépourvu de signification, est fin prêt pour recevoir les significations nées de l'action humaine. Cela suppose un monde clair, docile aussi bien vis-à-vis de l'action que de la connaissance. Cette conception apaisée trouve son origine dans « le sentiment inconscient de l'homme devant son univers », « exigence de familiarité » et « appétit de clarté »¹. La passion de l'unité conduit ainsi le sujet de la connaissance à se penser comme l'élément d'un tout intégralement cohérent, intégralement, malléable, et intégralement connaissable, un monde à l'exacte mesure des pouvoirs humains : « l'esprit qui cherche à comprendre la réalité ne peut s'estimer satisfait que s'il la réduit en termes de pensée² ». L'humanisation du monde constitue ainsi l'idéal de cette passion, désir d'un monde où l'homme puisse se projeter de part en part : « si l'homme reconnaissait que l'univers lui aussi peut aimer et souffrir, il serait réconcilié³ ».

Camus ne s'étend pas sur l'explication de ce double phénomène d'accoutumance. Il relève pour lui du donné, de ce qui devient évident une fois qu'on a aperçu l'absurde. Pourtant, il est curieux que « le mouvement essentiel du drame humain⁴ » consiste justement à dissimuler tout aspect dramatique de l'existence pour produire l'illusion apaisante d'une relation harmonieuse entre l'homme et le monde. On peut se demander si Camus ne présuppose pas, dans sa description, une explication vitaliste de cet engluement dans le quotidien et ses tromperies. Un monde qui déçoit constamment est un monde qui risque à tout moment d'être décrété invivable, et il ne faut pas perdre de vue que la description du monde quotidien prend place dans une réflexion sur le suicide. Tout se passe comme si, à ce niveau de l'expérience humaine, la vie rusait pour créer continuellement les illusions et les fantasmes capables de rendre vivable un monde par ailleurs inhumain. On ne serait pas très loin de l'idée de compensation freudienne, à laquelle Camus serait conduit par sa lecture nietzschéenne des concepts heideggeriens.

Toujours est-il que le résultat de cette double accoutumance consiste, par l'inertie de la vie et par la pensée spontanée, dans la constitution d'un monde familier : « un monde qu'on

¹ *Ibid.*, p. 231.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier¹». Pourtant, cette familiarité, toute entière issue de l'habitude, n'a rien de naturel. Au contraire, et c'est ce qui intéresse Camus, la passion de l'unité ne se déploie pas sans une profusion d'artifices. Ce sont eux qui témoignent de ce qu'est la situation de l'homme dans un monde quotidien : c'est une situation de croyance, où l'on s'efforce de croire aux décors, aux trompe-l'œil dont on est soi-même l'auteur.

II. Sens philosophique de cette banalité : le décor

Selon l'expression, récurrente tout au long du *Mythe de Sisyphe*, sortir du quotidien c'est s'arracher aux décors qui le composent². La notion fait basculer de l'esprit de sérieux vers le jeu et le théâtre, elle vise ce que l'existence quotidienne recouvre de conventions et d'illusions. Mais elle prend pour Camus un sens tragique qui n'apparaît pleinement que dans le rapprochement, suggéré à la fin de l'ouvrage, avec la notion d'écran :

Dans les musées italiens, on trouve quelquefois de petits écrans peints que le prêtre tenait devant les visages des condamnés pour leur cacher l'échafaud. Le saut sous toutes ses formes, la précipitation dans le divin ou l'éternel, l'abandon aux illusions du quotidien ou de l'idée, tous ces écrans cachent l'absurde.³

L'homme quotidien, en s'abandonnant à la puissance d'illusion de la passion de l'unité, fabrique artificiellement un monde enjolivé, un monde qui a, pourrait-on dire, son décorum, c'est-à-dire sa bienséance, ses convenances. C'est le monde de la bonne société, où tout est fait pour dissimuler ce qui pourrait susciter le malaise et pour consolider l'illusion de durer.

À vrai dire, la notion ne prend tout son sens que dans le tout premier essai de Camus, où elle sert à décrire l'expérience du voyageur⁴ :

Ce qui fait le prix du voyage, c'est la peur. Il brise en nous une sorte de décor intérieur. Il n'est plus possible de tricher - de se masquer derrière des heures de bureau et de chantier (ces heures contre lesquelles nous protestons si fort et qui nous défendent si sûrement contre la souffrance d'être seul). [...] Le voyage nous ôte ce refuge. Loin des nôtres, de notre langue, arrachés à tous

¹ *Ibid.*, p. 223.

² « Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité » (*Ibid.*), « Il arrive que les décors s'écroulent » (*Ibid.*, p. 227.), « Ces décors masqués par l'habitude redeviennent ce qu'ils sont. Ils s'éloignent de nous. » (*Ibid.*, p. 229.), « l'aventure spirituelle qui conduit Kierkegaard à ses chers scandales commence elle aussi dans le chaos d'une expérience privée de ses décors et rendue à son incohérence première » (*Ibid.*, p. 237.), « de même que la raison sut apaiser la mélancolie plotinienne, elle donne à l'angoisse moderne les moyens de se calmer dans les décors familiers de l'éternel » (*Ibid.*, p. 252.), « si Frieda finit par devenir la maîtresse d'un des aides, c'est qu'elle préfère le décor à la vérité, la vie de tous les jours à l'angoisse partagée » (*Ibid.*, p. 310 note.).

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 281-282.

⁴ Camus fait probablement référence à ce texte lorsqu'il rapproche, dans le chapitre « La Comédie », l'acteur du voyageur : « À parcourir ainsi les siècles et les esprits, à mimer l'homme tel qu'il peut être et tel qu'il est, l'acteur rejoint cet autre personnage absurde qui est le voyageur. Comme lui, il épuise quelque chose et parcourt sans arrêt. Il est le voyageur du temps et, pour les meilleurs, le voyageur traqué des âmes. » *Ibid.*, p. 273-274.

nos appuis, privés de nos masques (on ne connaît pas le tarif des tramways et tout est comme ça), nous sommes tout entiers à la surface de nous-mêmes.¹

L'expérience du voyageur met en défaut les masques tendus aux autres et à soi-même pour se rassurer. Elle rompt la mauvaise foi du quotidien, mauvaise foi qui trompe autant sur le monde que sur soi, mais qui a le mérite d'é luder l'angoisse. En ajoutant à la nudité primitive du monde et de soi-même, le décor répand sur les êtres la profondeur rassurante d'une perspective temporelle, où l'on se plaît à voir la promesse de durer. Le spectateur du décor se retrouve ainsi familier à lui-même dans un monde familier. Il se masque sa condition d'étranger, et se dissimule ce fait : le monde n'est pas fait de main d'homme. Expérience déceptive, le voyage n'ajoute pas à l'expérience du monde, mais il retranche, il fait perdre les décors que sont les repères du quotidien.

L'existence quotidienne est ainsi le fait d'une présence engluée non dans les choses mais dans le temps : dans l'imparfait de l'habitude, de l'itératif, d'une part, dans les certitudes et les promesses du futur d'autre part. Le présent y perd toute pesanteur et toute gravité : il glisse. Faussement familier, le monde quotidien est un monde savamment mis à distance par les décors et appauvri par leurs convenances. Au fond, pour Camus, la passion de l'unité est et ne peut être à elle seule qu'une passion triste, une passion de la moindre vie.

§2 – La présence lucide, ou le monde configuré des « fonctionnaires sans écran »²

La passion de l'unité n'atteint sa véritable fécondité que lorsqu'elle est conjuguée aux autres passions, qu'elle a pourtant tendance à occulter. C'est que la diversité ne se trouve pas d'abord dans les choses, ni même dans l'esprit. La diversité prend d'abord place dans l'existence passionnelle de l'homme. La passion de l'unité n'est qu'un aspect parmi d'autres de la passion de vivre. Tant qu'elle triomphe dans le quotidien, elle jouit d'un règne exclusif de toute autre passion. Mais que son règne vacille, et la passion de vivre prend tour à tour les formes les plus variées, de l'amour à l'orgueil, du mépris à l'audace. S'ouvre ainsi l'éventail des « passions de cette terre »³ auxquels se consacrent les « fonctionnaires sans écran »⁴, les hommes absurdes qui ont su se défaire de l'aveuglant carcan d'une passion monolithique. L'expérience qui en découle, c'est celle de la relation absurde entre l'homme et le monde, entre deux étrangers.

¹ L'Envers et l'Endroit, Amour de vivre *Ibid.*, p. 65-66.

² *Ibid.*, p. 282.

³ *Ibid.*, p. 302.

⁴ *Ibid.*, p. 282.

III. Aspects de l'étrangeté du monde

A. Origine

Tout le problème est que ce sentiment de l'absurde n'a rien de volontaire ni de prévisible : « le sentiment de l'absurde au détour de n'importe quelle rue peut frapper à la face de n'importe quel homme ¹ ». Son surgissement est imprévisible, dénué de motivation et de détermination. Une fois surgi, il s'impose un instant à celui qui en fait l'expérience, le plaçant alors dans l'alternative entre la fidélité et l'évasion.

On voit par là que la lucidité, chez Camus, ne découle ni d'un talent propre à l'individu, ni d'une méthode propre au penseur. On ne saurait donc en faire une version possible de l'*epochè* phénoménologique. La différence est claire : là où l'*epochè* suppose la décision de suspendre la thèse d'existence du monde et les significations de l'attitude naturelle, le sentiment de l'absurde se passe de toute décision. C'est une interruption tout à fait autonome de la puissance d'illusion qui caractérisait la passion de l'unité. Au lieu d'une démarche maîtrisée, on a affaire à une défaillance de la nature passionnelle de l'homme.

Ce dispositif, en tant que tel, est critiquable. Il suggère que le monde absurde et la lucidité s'ordonnent comme le salut des âmes dans la théologie luthérienne : selon une destinée sur laquelle l'individu n'a aucune prise. L'homme est plongé dans l'absurde comme le protestant dans la grâce, à la différence près que l'aléatoire y remplace la providence. Cette conception qui heurte le bon sens philosophique a au moins le mérite de la cohérence. Après avoir dénoncé les illusions de la vie quotidienne, ainsi que leur permanence, il eût été étonnant que Camus considère la méthode philosophique comme un pouvoir d'initiative. Comme on le verra, la seule méthode compatible avec le monde absurde, c'est l'obstination, la continuation d'une lucidité fidèle au sentiment absurde.

Toujours est-il que cette élection spontanée prend d'abord l'aspect d'une chute : « dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger ² ». Il ne faut pas s'y tromper : l'impression d'étrangeté n'a rien d'un sentiment subjectif. L'homme se sent l'étranger qu'il est, face à un monde qui, de lui-même, s'est révélé étranger. Par là, le sens de la passion de l'unité se trouve précisé. On comprend pourquoi Camus la qualifie parfois de « nostalgie d'unité ³ ». C'est que le monde familier se manifeste à présent pour ce qu'il est :

¹ *Ibid.*, p. 226.

² *Ibid.*, p. 223.

³ *Ibid.*, p. 231.

un paradis perdu. On est très proche ici de la logique pascalienne du roi découronné : l'homme fait en même temps l'épreuve de sa misère et d'une grandeur perdue. Sauf que le pur fantasme vient remplacer le souvenir de la perte, et le monde familial n'y est plus qu'illusion réconfortante et trompeuse. Là où Pascal entendait prouver la parenté divine de l'homme, Camus entend infirmer toute parenté cosmique liant l'homme et le monde.

B. Modalité

Radicalement non méthodique, la lucidité s'acquiert dans une épreuve qui se déroule comme une transfiguration.

À ce moment encore, l'esprit peut quitter la route aride et desséchée de l'effort lucide. Elle débouche maintenant dans la vie quotidienne. Elle retrouve le monde de l'« on » anonyme, mais l'homme y rentre désormais avec sa révolte et sa clairvoyance. Il a désappris d'espérer. Cet enfer du présent, c'est enfin son royaume. Tous les problèmes reprennent leur tranchant. L'évidence abstraite se retire devant le lyrisme des formes et des couleurs. Les conflits spirituels s'incarnent et retrouvent l'abri misérable et magnifique du cœur de l'homme. Aucun n'est résolu. Mais tous sont transfigurés.¹

Entre le monde familial et le monde étranger, où se situe le clivage ? Précisément, sur la question de la liberté². Avant l'absurde, pas de liberté, pas de méthode. Après l'absurde, l'homme obtient une liberté, celle de choisir entre le « saut » et « l'effort lucide », et cette liberté suppose une méthode : « insistons encore sur la méthode : il s'agit de s'obstiner »³.

La transfiguration issue du surgissement de l'absurde se précise ainsi : désormais, le monde et l'espoir sont choses parfaitement dissociées. Habiter le monde et cultiver l'espoir, ces deux facettes de l'expérience quotidienne se retrouvent radicalement opposées. Face à l'absurde, l'homme est sommé de choisir entre habiter un monde sans espoir et cultiver l'espoir hors du monde. En 1942, Camus réserve encore la notion de révolte à la première option et lui oppose les idées de saut, d'évasion et de réconciliation. La révolte, en effet, c'est d'abord le geste par lequel l'homme absurde se retourne vers un monde dont il aperçoit désormais la sécheresse et l'aridité.

Mais cette révolte n'a pas lieu que dans le face-à-face entre l'homme et le monde. Il y a fort à parier que ce retour dans le monde depuis l'absurde soit aussi un retour dans la société des fonctionnaires de l'esprit et du cœur. La liberté absurde doit donc être étayée par une obstination méthodique, une résistance éthique. « À un certain point de son chemin, l'homme absurde est sollicité. L'histoire ne manque ni de religions, ni de prophètes, même sans dieux.

¹ *Ibid.*, p. 254-255.

² L'extrait qui précède est issu du chapitre « La liberté absurde ».

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 255.

On lui demande de sauter. ¹ » Alors même qu'il est étranger au monde, aux autres, et à soi, l'homme absurde doit faire effort pour rester en accord avec lui-même, pour rester conséquent.

S'il est désormais libre, se pose alors la question de la motivation. Quel motif peut avoir l'homme absurde d'échanger l'espoir contre une liberté absurde qui apparaît bien dérisoire ? « Tant que l'esprit se tait dans le monde immobile de ses espoirs, tout se reflète et s'ordonne dans l'unité de sa nostalgie. Mais à son premier mouvement, ce monde se fêle et s'écroule : une infinité d'éclats miroitants s'offrent à la connaissance. ² » C'est là que l'idée de transfiguration trouve toute son ampleur. Le sentiment de l'absurde, ce n'est pas seulement une libération de l'individu vis-à-vis des diktats de la vie quotidienne. C'est une libération du monde lui-même, une libération de sa puissance de phénoménalisation. Il dissout la gangue qui retenait la diversité des phénomènes et ne manifestait des choses que la face monotone et terne utile aux gestes quotidiens.

Ainsi, l'homme absurde échappe à la préfiguration de son monde non par une configuration libre et arbitraire qui renverrait à une constitution idéaliste, mais par la lucidité vis-à-vis d'une configuration plus profonde, qui s'impose à l'homme tout en lui échappant. Cette transfiguration inquiète ouvre à la richesse périssable du réel. Exploiter cette richesse, c'est le rôle des différentes figures de l'homme absurde. Mais avant de les examiner, et pour bien saisir que cette richesse n'a rien d'évident, il convient de déterminer le sens philosophique de l'étrangeté du monde.

IV. Sens philosophique de cette étrangeté : les murs, le désert, le tragique

A. Les murs

L'étrangeté du monde est l'un des murs absurdes sur lesquels Camus fait porter son interrogation : « quelle est cette condition où je ne puis avoir la paix qu'en refusant de savoir et de vivre, où l'appétit de conquête se heurte à des murs qui défient ses assauts ? ³ » L'expérience de l'absurde dévoile la finitude de la condition humaine. Contre l'illusion d'une liberté triomphante, les « murs » désignent les impondérables de la liberté absurde. On est proche, ici, des « *limites a priori* » de la condition humaine chez Sartre ⁴. Mais alors que chez Sartre, les invariants de toute situation préservent la transcendance d'une liberté et d'une conscience qui n'ont rien de mondain, chez Camus on en reste au strict niveau d'une

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 231.

³ *Ibid.*, p. 233.

⁴ Jean-Paul SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 58.

immanence radicale. L'homme comme être dans le monde n'a droit qu'à une liberté murée, conforme à son hyper-inclusion dans un monde qui lui est hostile. Et l'homme comme être au monde est placé dans l'alternative entre deux options : se laisser porter par un monde préfiguré, ou faire porter son regard sur des murs qui configurent, tout en le délimitant strictement, le monde de l'expérience humaine.

Ces murs sont énumérés ¹ dans le chapitre qui leur est consacré ². Ou plutôt, Camus mentionne brièvement les expériences possibles, les épreuves qui viennent cloisonner l'expérience de l'homme absurde. Ce sont : l'horreur du temps, l'étrangeté du monde, la nausée de la facticité, l'horreur de la mort. Ces épreuves se regroupent deux par deux.

Les deux horreurs sont entremêlées et se répondent l'une l'autre. L'horreur du temps s'éveille à mesure où l'on prend conscience du caractère purement destructeur de celui-ci : « ces inconséquences sont admirables car il s'agit de mourir ³ ». Ce sont les inconséquences cachées dans les phrases banales qui donnent l'illusion de franchir le temps, ou bien de s'accomplir grâce à lui. L'implication est mutuelle : « Si le temps nous effraie, c'est qu'il fait la démonstration, la solution vient derrière [...]. Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît. ⁴ » Au fondement de ces deux horreurs se trouve deux « sanglantes mathématiques ⁵ » à double fond : personne n'échappe à la mort, le temps est compté.

L'étrangeté du monde et la nausée de la facticité renvoient à deux inhumains : « au fond de toute beauté gît quelque chose d'inhumain ⁶ », « les hommes aussi secrètent de l'inhumain ⁷ ». L'étrangeté du monde tient en fait à son épaisseur, c'est-à-dire à son impénétrabilité. On ne peut voir la matière de l'intérieur, on peut seulement la connaître. Mais perception, concept, appropriation demeurent irréductibles. « Je comprends que si je puis par la science saisir les phénomènes et les énumérer, je ne puis pour autant appréhender le monde. ⁸ » Mais cette épaisseur du monde a son répondant dans l'épaisseur des figures humaines, qu'il s'agisse d'autrui ou de soi-même. Celle-ci suscite la « chute devant l'image de ce que nous sommes », c'est-à-dire l'expérience où l'on se voit de l'extérieur, sans

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...., op. cit.*, p. 228-230.

² « Les murs absurdes »

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...., op. cit.*, p. 228.

⁴ *Ibid.*, p. 229-230.

⁵ *Ibid.*, p. 230.

⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁸ *Ibid.*, p. 233.

signification, « sans portée »¹. C'est la mécanique humaine, parfait symétrique de la mécanique des phénomènes telle que la livre l'enquête scientifique. Par ces deux épaisseurs, l'homme est « étranger à [soi]-même et à ce monde »², faisant l'épreuve d'une distance irréductible. Jamais assez proche du monde, l'homme absurde sait qu'il n'est pas plus proche de lui-même, que si la connaissance a des limites, la conscience de soi n'a rien d'une pure transparence à soi-même.

B. Le désert

Première image de la finitude, les murs absurdes traduisent l'enfermement dans une condition à laquelle on ne peut échapper. Toutefois, cette idée d'enfermement est tempérée par une tout autre image de la finitude : celle du désert. « Je veux savoir auparavant si la pensée peut vivre dans ces déserts » se demande Camus avant d'inspecter les « élans nés du désert »³. Il entend par là « cet univers indicible où règnent la contradiction, l'antinomie, l'angoisse ou l'impuissance »⁴, ce qui renvoie aussi bien au monde rendu à son étrangeté qu'aux philosophies (les « élans ») issues du sentiment de l'absurde.

Le désert, c'est le monde comme lieu qui repousse continuellement toute providence, toute intervention cachée qui viendrait secourir l'homme dans ses actions et dans ses craintes. Il désigne ainsi un caractère sans doute plus radical que la simple étrangeté : c'est bien plutôt l'absence de tout secours. C'est le monde du délaissement. Là encore, le rapprochement avec le texte de la conférence de Sartre peut être éclairant : « à partir du moment où les possibilités que je considère ne sont pas rigoureusement engagées par mon action, je dois m'en désintéresser, parce qu'aucun Dieu, aucun dessein ne peut adapter le monde et ses possibles à ma volonté »⁵. Le sentiment de l'absurde vient ainsi contrecarrer la puissance d'illusion de la passion de l'unité, puisqu'il dépeuple le monde de ses possibilités occultes, sur lesquelles s'appuie l'expérience quotidienne.

Comment s'articulent ces deux images de la finitude, les murs et le désert ? Apparemment incompatibles, elles trouvent leur unité dans leur rapport à l'idée de décor qui caractérisait le monde familier. Aux perspectives illusoires du quotidien, les murs opposent la

¹ *Ibid.*, p. 229.

² *Ibid.*, p. 233.

³ *Ibid.*, p. 234.

⁴ *Ibid.*, p. 235.

⁵ J.-P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme...*, op. cit., p. 48.

perspective bouchée, et le désert la perspective vide, sans objet. Les deux images aboutissent ainsi au même résultat : un monde sans issue, caractérisé par une immanence absolue.

C. Le tragique

Décors, murs, déserts, ces images ont un contenu notionnel que Camus met à profit. Néanmoins, ils peuvent s'ordonner selon des catégories plus classiques. Ainsi, aux comédies du monde quotidien viennent s'opposer le tragique des hommes absurdes. À vrai dire, cette catégorie du tragique semble s'imposer dès lors que Camus donne une place prépondérante à la mort, qu'on peut aller jusqu'à considérer comme la seule signification inscrite dans le monde. De la même manière, on peut dire que, contre l'illusion d'un heureux dénouement, le tragique est issu de la considération qu'il n'y a aucun dénouement, hormis la mort.

Ce serait réduire abusivement le contenu de la notion de tragique chez Camus. Plus qu'à la mort, c'est à la lucidité que le tragique est lié chez Camus : sans conscience, répète-t-il, pas de tragique. Ainsi, la lucidité est le critère déterminant pour savoir si une figure se range bien dans le groupe des hommes absurdes, de ceux qui font face au tragique de la condition humaine. Il ne faut pas oublier, en effet, que si tragique il y a, c'est dans la mesure où chaque figure de l'homme absurde constitue un pari qui n'est jamais gagné d'avance, et que, pour être victorieux, l'homme absurde n'en a pas moins un destin tranchant – quant à ses défaites, elles sont totales car consciemment vécues. Ainsi de Sisyphe, tantôt victorieux, et tantôt défait.

Si ce mythe est tragique, c'est que son héros est conscient [...] Sisyphe, prolétaire des dieux, impuissant et révolté, connaît toute l'étendue de sa misérable condition : c'est à elle qu'il pense pendant sa descente. La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire.¹

Il ne faut en effet pas croire que la lucidité suffit à elle seule à produire un bonheur assuré : « quand les images de la terre tiennent trop fort au souvenir, quand l'appel du bonheur se fait trop pressant, il arrive que la tristesse se lève au cœur de l'homme : c'est la victoire du rocher² ». C'est que la lucidité est une condition nécessaire mais non suffisante du bonheur, sans quoi elle n'aurait pas grand-chose de tragique. Il faut encore lui adjoindre d'autres gestes, d'autres attitudes que nous étudierons en même temps que les figures de l'homme absurde.

Il reste à préciser auparavant que cette lucidité caractérise l'ensemble des autres figures. Don Juan s'éloigne du contre-modèle de Werther en ce qu'il refuse « le don total et l'oubli de sa propre personne » au profit d'un amour généreux « qui se sait en même temps passager et

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 302-303.

² *Ibid.*, p. 303.

singulier »¹. L'acteur est celui qui tient son destin sous ses yeux : « Ce qu'il a vécu est en face de lui. Il voit clair. Il sent ce que cette aventure a de déchirant et d'irremplaçable. »² Quant au conquérant, Camus lui faire dire : « je veux seulement y voir clair, [...] j'installe ma lucidité au milieu de ce qui la nie »³. On voit à quel point le lien est fort entre révolte et lucidité : toutes deux désignent le regard tourné vers ce qu'on n'a pas l'habitude de considérer, un destin sans issue. C'est là une caractéristique qui distingue fortement le dispositif du premier moment camusien de ce qui se jouera plus tard dans *L'Homme révolté*, tout entier construit sur le renoncement à la lucidité au nom de la révolte.

V. Les figures de l'étrangeté : Sisyphe, Don Juan, le comédien, le conquérant

Au fur et à mesure du *Mythe de Sisyphe*, la discordance ontologique entre l'homme et le monde se redouble d'une discordance éthique au sein même de l'homme. En effet, sa passion fondamentale, la passion de vivre, se déploie en deux directions contraires : sous la forme d'une passion de l'unité, d'une part, sous la forme des passions absurdes d'autre part. Cela conduit Camus à reformuler la question du problème du suicide : cette discordance éthique est-elle supportable ? Est-elle vivable ? « Savoir si l'on peut vivre avec ses passions, savoir si l'on peut accepter leur loi profonde qui est de brûler le cœur que dans le même temps elles exaltent, voilà toute la question. »⁴ La description des figures de l'homme absurde n'a pas d'autre but que de répondre à cette question.

Cinq figures peuplent l'essai de 1942, le créateur ayant un statut particulier, il convient d'abord d'examiner ensemble les personnages de Sisyphe, Don Juan, du comédien et du conquérant. Cette liste peut surprendre. Outre son caractère arbitraire revendiqué, elle est quelque peu dépareillée. Le véritable hiatus se situe entre les trois premières et la figure du conquérant. À propos des premières, on peut parler d'un socle baroque : bien que Sisyphe soit issu de la mythologie grecque, il intervient pour manifester une condition humaine toute rabattue sur l'idée classique de vanité. Il peut ainsi rejoindre le personnage baroque, dédoublé en son rôle (Don Juan) et son incarnation (le comédien). Et tous trois se rejoignent dans un espace qui est tantôt celui des enfers, celui de la scène, ou celui de l'enfer sur scène.

Le personnage du conquérant détonne, ce qu'accentue le choix, unique dans cet essai comme dans les autres essais, de le présenter exclusivement à travers un discours directement

¹ *Ibid.*, p. 270.

² *Ibid.*, p. 277.

³ *Ibid.*, p. 279.

⁴ *Ibid.*, p. 234.

rapporté en première personne ¹. Ce choix préfigure clairement les *Lettres à un ami allemand* qui donneront la parole au résistant répondant point par point au nazi, opposant ainsi le conquérant fidèle à l'absurde et celui qui a sombré dans le nihilisme. Plusieurs remarques doivent être faites pour éclairer le dispositif d'ensemble et les choix particuliers de Camus relatifs aux figures de l'homme absurde.

Tout d'abord, il est clair qu'il s'agit là d'une référence aux personnages de Malraux, non seulement ceux des *Conquérants*, évidemment, mais surtout ceux de *La Condition humaine*. Il faut en effet rappeler ici que l'évolution de Malraux, d'un roman à l'autre, consiste à démultiplier les personnages, qu'il s'agisse des terroristes, des militants ou des dirigeants, tous susceptibles de s'arroger le titre de conquérant. La démarche de Malraux vise ainsi à faire varier les points de vue, pour esquisser les méandres de l'action révolutionnaire, et pour rendre à chacun leur part de vérité. En synthétisant les personnages, en passant *des* conquérants *au* conquérant, Camus ne trahit-il pas cette démarche ? Ce serait méconnaître la solution adoptée par Malraux dans *La Condition humaine* pour se tenir à égale distance du roman à thèse et du relativisme des perspectives. Chaque rôle dévolu aux aspirants conquérants laisse ouverte l'alternative entre la fidélité et l'infidélité à la condition humaine. En opposant le conquérant authentique au conquérant inauthentique, Camus fait ressortir le clivage qui demeurerait latent dans les personnages de Malraux, et qui s'applique aussi bien à Sisyphe victorieux ou défait, au Don Juan qui médite ou qui se repent, au comédien qui persiste dans son art ou abjure son métier, au créateur qui se voue au périssable ou qui s'adresse à une postérité imaginaire.

Ensuite, le personnage du conquérant fournit un contrepoint à trois figures concurrentes, dont Camus tente de se démarquer dans son essai. Tout d'abord, la trilogie du séducteur, de l'acteur et du conquérant suggère fortement les personnages du stade esthétique de Kierkegaard, mais à condition de rabattre la figure du conquérant sur celle de Néron, « l'impérial voluptueux », dont il est précisé qu'il représente, avec Caligula, « une autre expression du suicide » ². Camus fait ainsi coup double : il se démarque de la réfutation des prétentions du stade esthétique de l'existence et il montre que l'existence absurde fournit de

¹ *Ibid.*, p. 277-281.

² Ou bien... ou bien, Soren KIERKEGAARD, *Œuvres*, traduit par Régis BOYER, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 521-523.

quoi dissocier entre le conquérant authentique, et celui qui se trompe de liberté ¹. L'écart vis-à-vis des personnages de Kierkegaard se redouble donc d'un écart vis-à-vis des personnages du cycle de l'absurde, et l'on peut penser que le personnage du conquérant sert également de contrepoint radical à Meursault, cas paradigmatique du personnage désengagé, qui ne veut rien jouer, rien séduire, rien créer, et surtout, rien conquérir.

En intégrant le personnage du conquérant dans la série des figures de l'homme absurde, Camus prend un risque important. L'idée même d'homme absurde conserve-t-elle un sens quand elle doit s'appliquer à des figures si diverses ? Ne doit-elle pas subir un appauvrissement considérable pour continuer à désigner un socle commun à ces personnages ? Le pari de Camus est que l'on va retrouver dans chacune de ces figures les quatre conséquences de leur lucidité tragique sur lesquelles se clôt l'essai :

Sisyphé enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux. ²

Ces conséquences sont : l'innocence malgré le châtement (« soulève les rochers »), la révolte malgré la faiblesse (« nie les dieux »), la richesse malgré le dénuement (« ni stérile, ni futile »), le bonheur malgré la nuit (« tout est bien »).

A. La condamnation ou les morales de la culpabilité

L'homme absurde est d'abord un homme qui revendique son innocence envers et contre tous : « On voudrait lui faire reconnaître sa culpabilité. Lui se sent innocent. À vrai dire, il ne sent que cela, son innocence irréparable. ³ » À l'encontre des morales qui visent à éveiller un sentiment de culpabilité, l'homme absurde défend une éthique de la simple transaction. Il est prêt à reconnaître qu'il a un prix à payer, non une faute à porter. Pourtant, les personnages absurdes sont tous des condamnés.

Sisyphé lui-même est condamné pour ses fourberies à l'égard des dieux. « Les opinions diffèrent sur les motifs qui lui valurent d'être le travailleur inutile des Enfers. On lui reproche d'abord quelque légèreté avec les dieux. Il livra leurs secrets. [...] Sisyphe avait

¹ Selon l'ultime tirade de Caligula : « Ma liberté n'est pas la bonne. » (Caligula, III, 14 A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 388. À la lecture de la pièce, il est clair que cette dissociation n'avait rien d'évident.

² *Le Mythe de Sisyphe, Ibid.*, p. 304.

³ *Ibid.*, p. 255.

enchaîné la Mort. ¹ » C'est ce qui lui valut d'être puni par « ce supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever ». Mais cette punition est elle-même transfigurée, comme le reste, par le regard lucide : « c'est le prix qu'il faut payer pour les passions de cette terre » ². Le châtement perd lui aussi son sens et sa portée, et sous le décorum moral on ne trouve plus qu'un échange, une simple transaction.

Il en va de même quand on reproche à Don Juan son égoïsme. Le séducteur de Camus affirme, candidement, qu'il ne fait que prendre une part qu'il a payée : « Il trouverait normal d'être châtié. C'est la règle du jeu. Et c'est justement sa générosité que d'avoir accepté toute la règle du jeu. Mais il sait qu'il a raison et qu'il ne peut s'agir de châtement. Un destin n'est pas une punition. ³ » Camus a ici beau jeu de mêler le sens commun et le sens cartésien de la générosité pour mieux récuser l'égoïsme.

Quant à l'acteur, il est clair qu'on peut lui reprocher un vain désir de gloriole : « ne pas être connu pour lui c'est ne pas jouer et ne pas jouer, c'est mourir cent fois avec tous les êtres qu'il aurait animés ou ressuscités. ⁴ » Mais ce n'est pas le fond de l'affaire :

Comment l'Église n'eût-elle pas condamné dans l'acteur pareil exercice ? Elle répudiait dans cet art la multiplication hérétique des âmes, la débauche d'émotions, la prétention scandaleuse d'un esprit qui se refuse à ne vivre qu'un destin et se précipite dans toutes les intempérances. Elle proscrivait en eux ce goût du présent et ce triomphe de Protée qui sont la négation de ce qu'elle enseigne. ⁵

Comme les autres personnages absurdes, l'acteur transgresse, mais il le fait au nom d'une vérité et d'un choix qui garantissent son innocence.

Enfin, le conquérant semble admettre lui-même que son engagement est suspect, et qu'on pourrait lui reprocher une soif de l'échec : « sachant qu'il n'est pas de causes victorieuses, j'ai du goût pour les causes perdues ⁶ ». Mais c'est à tort qu'on le punit, car si le conquérant reconnaît ne poursuivre que des causes sans victoire, c'est parce que le monde ne permet pas de triomphe humain. Ceux qui le condamnent sont ceux qui ajoutent à leur cause une certitude qui ne peut provenir que de la confiance en un ordre latent dont ils verraient les signes. Le refus de croire en un tel ordre, c'est ce qui provoque la condamnation du conquérant absurde : « Nous ne l'ignorons pas, toutes les Églises sont contre nous. Un cœur si tendu se dérobe à

¹ *Ibid.*, p. 301.

² *Ibid.*, p. 302.

³ *Ibid.*, p. 271.

⁴ *Ibid.*, p. 273.

⁵ *Ibid.*, p. 276.

⁶ *Ibid.*, p. 278.

l'éternel et toutes les Églises, divines ou politiques, prétendent à l'éternel. ¹ » Là encore, cette condamnation est vécue par le conquérant comme le prix à payer pour avoir choisi une cause profane par son incertitude, et pour avoir préféré situer son combat dans une terre emmurée et désertique plutôt que dans le cheminement idyllique d'une eschatologie.

La condamnation est ici traitée en symptôme et conduit à l'idée d'une cause profonde. Les adeptes du monde familier ou du saut ne peuvent s'empêcher de percevoir l'homme absurde comme un traître. Cette idée de trahison conduit aux deux autres conséquences de la lucidité tragique : la révolte, d'abord, la fidélité, ensuite.

B. La révolte ou la trahison des dieux

Si les figures de Sisyphe et de Prométhée fascinent Camus, c'est qu'elles incitent à un humanisme où la foi en l'homme est acquise malgré les dieux et contre eux, quand bien même il faut en payer le prix. « L'homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes les idoles. ² » Cet aspect de la révolte est nourri, chez Camus, à des sources aussi bien philosophiques que littéraires. Philosophiquement, Camus fait appel autant à l'épicurisme par sa conception d'un monde dénué de toute intervention transcendante, qu'au stoïcisme lorsqu'il glorifie l'assentiment au destin. En littérature, le révolté fait autant référence aux personnages de Molière qu'à ceux de Baudelaire et de Nietzsche. Toute la question sera de savoir s'ils défient le ciel par désespoir ou par amour de la terre, en termes nietzschéens il s'agira de savoir si la révolte est un simple ressentiment ou un nihilisme actif.

Sisyphe n'hésite pas à désobéir aux dieux, en l'occurrence à Jupiter et à Pluton. Ce n'est pas de la pure fourberie ou par simple intérêt. Après avoir réécrit plusieurs fois son mythe, Camus revient sur les motifs de sa condamnation : « son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible ³ ». Mépriser les dieux et haïr la mort, on reconnaît là les traits nietzschéens de la force d'esprit et de la santé vitale.

Le séducteur est lui aussi partisan de la terre au détriment du ciel : « C'est une grande duperie que d'essayer de voir en Don Juan un homme nourri de l'Écclésiaste. Car plus rien pour lui n'est vanité sinon l'espoir d'une autre vie. Il le prouve, puisqu'il la joue contre le ciel lui-même. ⁴ » La singularité de Don Juan, c'est de donner à sa révolte les contours de la provocation : « L'enfer pour lui est chose qu'on provoque. À la colère divine, il n'a qu'une

¹ *Ibid.*, p. 280.

² *Ibid.*, p. 303.

³ *Ibid.*, p. 302.

⁴ *Ibid.*, p. 268.

réponse et c'est l'honneur humain.¹ » Mais ce goût de la provocation n'a rien de maladif, de purement réactif, au contraire : « je crois volontiers à la bravade légendaire, à ce rire insensé de l'homme sain provoquant un dieu qui n'existe pas² ».

À l'inverse de cette provocation héroïque et dionysiaque, le comédien est révolté à titre professionnel : « entrer dans la profession, c'était choisir l'enfer³ ». Son hérésie montre bien qu'il est, comme Don Juan, le héros d'une vanité inversée. Le personnage baroque, l'acteur de théâtre, le prédicateur catholique se retrouvent tous pour affirmer que la vie est un songe. Mais, tandis que le dernier entend par là la promesse d'une autre vie, les deux premiers y voient au contraire la richesse et la consistance du paraître. Aucun des deux ne promet une autre vie, au contraire, leur sens de la vanité les conduit bien plutôt à rehausser la vie présente par le triomphe de la parole et de l'apparence. S'ils ont une certitude, c'est bien celle qui amène à reconnaître que si la terre est vaine, c'est pourtant le ciel qui est vide.

Le conquérant est porteur de la même hérésie : « Entre l'histoire et l'éternel, j'ai choisi l'histoire parce que j'aime les certitudes. [...] Il y a Dieu ou le temps, cette croix ou cette épée.⁴ » Loin des précisions journalistiques d'un Malraux et de l'engagement précoce de Camus à Alger, c'est déjà à la figure de Prométhée que renvoie la révolte du conquérant et son choix de l'histoire : « une révolution s'accomplit toujours contre les dieux, à commencer par celle de Prométhée, le premier des conquérants modernes.⁵ »

Les différents aspects de la révolte, selon qu'on la rattache à la lucidité ou bien à l'athéisme philosophique, permettent de préciser le découpage dans l'œuvre de Camus. Il est clair que les *Lettres à un ami allemand* de 1943-1944 se rattachent pleinement à cette première conception de la révolte. La deuxième lettre coupe court au scepticisme et au relativisme de l'interlocuteur au moment où la révolte accède au rang de critère de l'humain : « Qu'est-ce que la vérité, disiez-vous ? [...] Qu'est-ce que l'esprit ? [...] Qu'est-ce que l'homme ? Mais là, je vous arrête, car nous le savons. Il est cette force qui finit toujours par balancer les tyrans et les dieux.⁶ » Le raccourci peut surprendre mais il s'explique par l'économie du *Mythe de Sisyphe*. Par contre, il ignore complètement les problèmes qui seront développés dans *L'Homme révolté*, où il s'agira notamment de distinguer le sens original de la

¹ *Ibid.*, p. 269.

² *Ibid.*, p. 271.

³ *Ibid.*, p. 276.

⁴ *Ibid.*, p. 278.

⁵ *Ibid.*, p. 279.

⁶ *Lettres à un ami allemand*, A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 15.

révolte de ses multiples défigurations, tant au niveau de la révolte métaphysique contre les dieux que de la révolte historique contre les tyrans.

C. Le multiple ou la fidélité au monde

L'infidélité aux dieux a pour corollaire la fidélité aux nourritures terrestres. C'est le jalon essentiel du dispositif de Camus, car si l'on maintient jusqu'au bout la logique de la transaction, en lieu et place de celle de la culpabilité, alors il faut montrer que le prix consenti est compensé par un gain raisonnable. Il faut donc montrer que l'homme absurde retire un profit de ses transgressions, et c'est ce que fait Camus en affirmant que les personnages absurdes se conforment à une éthique de la quantité et appliquent la règle de la plus grande vie : « la morale d'un homme, son échelle de valeurs n'ont de sens que par la quantité et la variété d'expériences qu'il lui a été donné d'accumuler ¹ ». Comment concilier la pauvreté du monde étranger et la richesse de l'expérience absurde ?

À vrai dire, la réponse apportée par la conclusion de l'essai frôle la contradiction. Le monde silencieux s'y révèle, pour une fois, bien bavard : « Dans l'univers soudain rendu à son silence, les mille petites voix émerveillées de la terre s'élèvent. Appels inconscients et secrets, invitations de tous les visages, ils sont l'envers nécessaire et le prix de la victoire. ² » Comment comprendre ces voix et ces appels sans contredire la leçon d'un monde silencieux et vidé de toute signification ? La conciliation peut être opérée de deux manières. Soit l'on considère que les voix et les appels sont ceux d'une phénoménalité qui ne demandait qu'à s'épanouir, et dont la profusion était anémiée par la passion de l'unité. Soit l'on considère qu'il s'agit des conduites adoptées par les autres hommes absurdes, qui se répondent de loin en loin sans nécessairement se comprendre, ni même s'entendre.

Les autres figures de l'essai ne permettent pas de trancher entre ces deux options. S'il est vrai que « ce que Don Juan met en acte, c'est une éthique de la quantité ³ », c'est dans la mesure où son amour « apporte avec lui tous les visages du monde ⁴ ». L'acteur quant à lui révèle plus que les autres le lien entre la fidélité au monde et l'exaltation du divers : « pénétrer dans toutes ces vies, les éprouver dans leur diversité, c'est proprement les jouer ⁵ ». Par sa

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 261.

² *Ibid.*, p. 303-304.

³ *Ibid.*, p. 269.

⁴ *Ibid.*, p. 270.

⁵ *Ibid.*, p. 272.

nature technique et artistique, il anticipe fortement sur le créateur comme le montre le rapprochement déjà cité avec le voyageur :

À parcourir ainsi les siècles et les esprits, à mimer l'homme tel qu'il peut être et tel qu'il est, l'acteur rejoint cet autre personnage absurde qui est le voyageur. Comme lui, il épuise quelque chose et parcourt sans arrêt. Il est le voyageur du temps et, pour les meilleurs, le voyageur traqué des âmes. Si jamais la morale de la quantité pouvait trouver un aliment, c'est bien sur cette scène singulière.¹

Adeptes du jeu et du mime, ils transforment l'expérience absurde en exercice de pluralité : « au terme de son effort, sa vocation s'éclaire : s'appliquer de tout son cœur à n'être rien ou à être plusieurs.² » Avec le conquérant, enfin, la fidélité retrouve des accents plus classiques. À sa déclaration de principe, « conscient que je ne puis me séparer de mon temps, j'ai décidé de faire corps avec lui³ » succède son aphorisme : « la créature est ma patrie⁴ ».

Désormais, le monde étranger a beau avoir été en quelque sorte désertifié par le sentiment de l'absurde, il recueille tout de même une richesse qui est aussi, à bien des égards, une richesse signifiante. On a déjà pu remarquer que la mort pouvait avoir une signification cosmologique affectant le monde. On signalait alors qu'elle excluait toute autre signification. À vrai dire, l'expérience absurde dévoile un autre caractère signifiant du monde : sa pluralité, son irréductible diversité. Elle n'est pas moins fondamentale et originaire que le sens de la mort. Elle participe, tout autant que celle-ci, sinon plus, à la mise en échec de la passion de l'unité. Invoquée en fait dès le début de l'essai, c'est elle qui conduisait l'habitude de penser à ses impasses, ses erreurs et ses illusions. Au terme de l'analyse, on peut dire que le monde étranger est moins radicalement vide de toute signification qu'il n'y paraît d'abord. Tantôt nature morte et tantôt flux héraclitéen, le visage de ce monde étranger oscille constamment entre les deux pôles opposés de la platitude mortifère et de la pluralité foisonnante. Au point qu'on peut se demander si, finalement, son étrangeté ne tiendrait pas d'abord à son équivocité.

D. Le bonheur ou l'orgueil de vivre

Récoltants avisés d'une pluralité arrachée à un monde hostile, les héros absurdes sortent bénéficiaires de leur confrontation avec les murs et les déserts de la condition humaine. C'est dire qu'ils sont heureux : « Ces princes sont sans royaumes. [...] C'est en vain qu'on veut parler à leur propos de malheur caché ou des cendres de la désillusion.⁵ » Encore faut-il entendre correctement ce bonheur, et l'opposition avec la désillusion ne doit pas tromper. Il

¹ *Ibid.*, p. 273-274.

² *Ibid.*, p. 274.

³ *Ibid.*, p. 278.

⁴ *Ibid.*, p. 279.

⁵ *Ibid.*, p. 282.

ne s'agit pas, comme chez Hegel, d'une conscience qui a perdu ses illusions les unes après les autres pour parvenir à maturité. Si désillusion il y a, c'est, on l'a vu, par pure transfiguration, conversion du regard, et non par le travail du concept. Le bonheur n'est donc pas dans le dénouement d'une intrigue, fût-elle conceptuelle, fût-elle celle de l'Esprit, mais dans le dénuement de la lutte, dans le corps-à-corps avec le monde.

C'est ce que Camus suggère avec l'alternance, chez Sisyphe, de la détresse et de la victoire : « si la descente ainsi se fait certains jours dans la douleur, elle peut se faire aussi dans la joie ¹ ». On a vu que la lucidité constituait une condition nécessaire mais non suffisante pour procurer à l'homme absurde un bonheur mérité. C'est la pluralité, désormais entendue comme le caractère inépuisable de la présence au monde, qui permet de déceler ce qui manquait à l'homme seulement lucide :

« Je juge que tout est bien », dit Œdipe, et cette parole est sacrée. Elle retentit dans l'univers farouche et limité de l'homme. Elle enseigne que tout n'est pas, n'a pas été épuisé. Elle chasse de ce monde un dieu qui y était entré avec l'insatisfaction et le goût des douleurs inutiles. Elle fait du destin une affaire d'homme, qui doit être réglée entre les hommes.

Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là.²

C'est au fond encore un aspect de la révolte, après la lucidité, après la trahison des dieux. On conçoit mal de révolte digne de ce nom sans réaction d'orgueil. C'est cette ultime réaction, cette obstination dans la lutte et dans la finitude, qui transforme, en la parachevant, la passion de vivre en orgueil de vivre. Et c'est, une fois de plus, une leçon que le monde, « univers farouche et limité », enseigne à l'homme absurde.

Il faut donc tempérer l'idée que l'essai se terminerait sur un coup de force philosophique. Si coup de force il y a, c'est bien plutôt dans l'enrichissement progressif de ce monde étranger qui paraît de moins en moins vide de sens, et qui, contre toute attente, se révèle taillé à la mesure des défis tragiques propres aux personnages de Camus. Mais à ce stade de l'essai, si Camus ne s'attarde pas sur le bonheur de Sisyphe, c'est qu'il unifie les autres figures, dont Camus a longuement établi la joie, le bonheur et l'orgueil. C'est évident pour Don Juan à propos duquel Camus écrit : « ce rire, l'insolence victorieuse, ce bondissement et le goût du théâtre, cela est clair et joyeux ³ ». C'est vrai aussi de l'acteur qui atteint le paroxysme du détachement : « plus il a vécu de vies différentes et mieux il se sépare

¹ *Ibid.*, p. 303.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 267.

d'elles ¹ ». C'est le cas, pour finir, des conquérants : « il n'y a qu'un seul luxe pour eux et c'est celui des relations humaines. [...] Visages tendus, fraternité menacée, amitié si forte et si pudique des hommes entre eux, ce sont les vraies richesses puisqu'elles sont périssables. ² »

Pluralité des sensations, pluralité des rôles et pluralité des hommes eux-mêmes nourrissent le bonheur des hommes absurdes. Le thème de la solidarité, si fécond par la suite, n'est pour l'instant qu'esquissé. Car avant d'établir que l'inhumain qui menace est l'affaire de tous ³, il faut s'être au préalable assuré de ce qui pouvait constituer une affaire humaine. Tel est en fait l'objet du premier cycle de l'absurde et particulièrement, on le voit, du *Mythe de Sisyphe* : penser un destin sans auteur et un monde incréé, désacralisé jusque dans ce qu'il peut avoir de glorieux et de miraculeux.

§3 – La présence hantée, ou l'alternative éthique entre le monde défiguré des fugitifs et le monde refiguré des créateurs

On ne saurait trop souligner que le bonheur de l'homme absurde n'a rien de tranquille, quand bien même certaines figures, comme Sisyphe ou le comédien, en imposent par leur détachement ou leur stoïcisme. C'est que la fidélité à l'absurde et au monde étranger n'a que peu d'appuis, et elle est constamment contestée par l'idée que, décidément, la vie dans ces déserts a un coût trop élevé. On retrouve alors le problème initial : une fois acquises l'expérience de l'absurde et les possibilités qu'elle ouvre, comment affronter et diminuer la distance qui sépare l'homme du monde ? Seule la figure singulière du créateur apportera la réponse à cette question. Mais pour en saisir la portée, il faut au préalable examiner les deux contrepoints vis-à-vis desquels Camus la construit : contrepoint du saut, d'abord, contrepoint du suicide, ensuite ⁴.

¹ *Ibid.*, p. 276.

² *Ibid.*, p. 280.

³ Selon la formule récurrente de *La Peste*.

⁴ Il est curieux que même lorsque les commentateurs abordent l'œuvre de Camus pour ses talents rhétoriques plus que pour ses compétences philosophiques, ils préfèrent insister sur la fragilité des raisonnements et les redites d'une réflexion qui revient sur des thèmes déjà traités, sans jamais se pencher sur la très grande rigueur avec laquelle Camus construit et structure ses essais. C'est flagrant pour *L'Homme révolté* dont les chapitres se répondent les uns aux autres selon un strict parallélisme qu'on étudiera plus loin, mais c'est déjà le cas pour *Le Mythe de Sisyphe* : si on vient de voir comment le même schéma structure profondément les chapitres successifs des parties 2 et 4 consacrés aux figures de l'homme absurde, il convient de voir à présent comment les parties 1 et 3 se répondent mutuellement.

I. Aspects de la fuite

La démarche adoptée par Camus pour décrire la fuite existentielle s'inscrit dans la lignée de Nietzsche. On trouve ainsi superposées deux enquêtes : une enquête philosophique sur le saut, c'est-à-dire l'inconséquence des philosophies nourries du sentiment de l'absurde, et une enquête herméneutique sur les significations et les motivations que l'on peut prêter aux suicidés. Or, la première enquête a pour fonction de constituer un prisme grossissant, la pensée philosophique étant ici utilisée comme symptôme de la vie et de ses affaiblissements pathologiques. C'est donc par cette enquête qu'il convient de commencer.

A. L'enquête philosophique : le saut

La pensée est ainsi l'index de la vie :

Vivre sous ce ciel étouffant commande qu'on en sorte ou qu'on y reste. Il s'agit de savoir comment on en sort dans le premier cas et pourquoi on y reste dans le second. Je définis ainsi le problème du suicide et l'intérêt qu'on peut porter aux conclusions de la philosophie existentielle ¹.

L'examen des philosophies existentielles n'a donc pas de valeur intrinsèque, seulement il sert à repérer les attitudes de pensée qui vont rentrer, ensuite, dans les significations et les motivations pathologiques qui conduisent au suicide. Par conséquent, trouver une inconséquence dans ces philosophies, ce sera un moyen de répondre par la négative à la question initiale : « l'absurde commande-t-il la mort ? ² ». Quant à la seconde branche de l'alternative énoncée (« et pourquoi on y reste ³ »), la réponse a été apportée par l'examen des figures de l'homme absurde et par la démonstration de leur bonheur.

Encore Camus doit-il montrer deux choses : d'une part, qu'il existe une inconséquence commune à des philosophies en apparence si diverses que celles de Jaspers, Chestov, Kierkegaard et Husserl, et d'autre part, que cette inconséquence a à voir avec l'absurde. Au sujet de Husserl, on a vu que, pour le premier point, Camus décèle une inconséquence dans le passage de l'affirmation « psychologique » selon laquelle les multiples visages du monde sont équivalents à une affirmation « métaphysique » selon laquelle toute essence partage avec les autres une identité formelle, objet privilégié de la phénoménologie eidétique. Pour le second point, on a vu que la notion d'irrationnel utilisée par Gurvitch dans sa présentation des premiers écrits de Husserl permettait à Camus de reconnaître dans ce dernier une philosophie de l'existence.

¹ A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe, Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 239.

² *Ibid.*, p. 225.

³ *Ibid.*, p. 239.

Ces observations faites à propos de Husserl sont pour Camus tout à fait généralisables :

Or, pour m'en tenir aux philosophies existentielles, je vois que toutes sans exception, me proposent l'évasion. Par un raisonnement singulier, partis de l'absurde sur les décombres de la raison, dans un univers fermé et limité à l'humain, ils divinisent ce qui les écrase et trouvent une raison d'espérer dans ce qui les démunit. Cet espoir forcé est chez tous d'essence religieuse ¹.

On peut résumer le propos de Camus autour de deux idées centrales : la divinisation et l'espérance.

La première idée, la divinisation, consiste à interpréter l'absurde de telle sorte que l'absence de Dieu y devienne le signe d'un dieu caché. C'est finalement la logique profonde du jansénisme que Camus se plaît à déceler, d'abord, chez Jaspers, pour qui l'échec des conduites humaines est le signe révélateur non pas du néant mais de l'être de la transcendance. De même, « lorsqu'au terme de ses analyses passionnées, Chestov découvre l'absurdité fondamentale de toute existence, il ne dit point : “Voici l'absurde”, mais “voici Dieu – c'est à lui qu'il convient de s'en remettre, même s'il ne correspond à aucune de nos catégories rationnelles” ² ». Enfin, Camus ne manque pas de remarquer au sujet de Kierkegaard que « pour lui, l'antinomie et le paradoxe deviennent critères du religieux ³ ». On peut dire que le point commun à ces trois démarches consiste à faire de la finitude humaine une preuve indirecte de l'existence d'une transcendance divine. Contre cette tendance, Camus veut redonner à la finitude humaine le caractère de simple fait, qui, pris en lui-même, ne démontre rien de positif.

La seconde idée, l'espérance, correspond au moment existentiel ou après avoir été découverts, les murs redeviennent décor. Cette idée n'est pas vraiment développée au sujet de Jaspers. On trouve sa formulation négative à propos de Chestov :

Dès l'instant où sa notion se transforme en tremplin d'éternité, elle n'est plus liée à la lucidité humaine. L'absurde n'est plus cette évidence que l'homme constate sans y consentir. La lutte est éludée. L'homme intègre l'absurde et dans cette communion fait disparaître son caractère essentiel qui est opposition, déchirement et divorce ⁴.

Seule l'analyse de Kierkegaard, avec la notion de scandale, permet d'apercevoir le versant positif de l'infidélité à l'absurde :

¹ *Ibid.*, p. 241.

² *Ibid.*, p. 242.

³ *Ibid.*, p. 244.

⁴ *Ibid.*, p. 243.

Ailleurs, le même homme pourtant fait sien le grand cri d'espoir qui a traversé tant de siècles et animé tant de cœurs, sauf celui de l'homme absurde. « Mais pour le chrétien, la mort n'est nullement la fin de tout et elle implique infiniment plus d'espoir que n'en comporte pour nous la vie, même débordante de santé et de force. » La réconciliation par le scandale, c'est encore de la réconciliation. Elle permet peut-être, on le voit, de tirer l'espoir de son contraire qui est la mort ¹.

Suprême inconséquence, et suprême infidélité au monde étranger, l'espoir est ici présenté comme le moment où ce qui condamne devient le signe de ce qui sauve, c'est un espoir en désespoir de cause. L'expérience humaine s'y trouve radicalement faussée, puisque le monde n'y est plus étranger, mais réconcilié avec l'homme, c'est-à-dire miraculeusement adapté, *in fine*, à ses désirs et à ses exigences.

L'examen de la philosophie existentielle conduit ainsi à tout autre chose que ce qui était en jeu au niveau de l'expérience du monde quotidien. Dans celle-ci, l'espoir est lui-même un espoir banal, qui est du même ordre que la croyance en la causalité pour Hume : englué dans un temps qui le porte en avant de lui-même et où le passé préfigure l'avenir, l'homme se croit libre quand il ne fait que reproduire ce qu'il est. Désormais, nous avons un tout autre espoir, qui a plus avoir avec la notion d'espérance dans le christianisme, puisque avec lui l'homme aperçoit sa perte mais interprète aussitôt cet aperçu en vision rédemptrice. Le cas de Kierkegaard est le plus instructif de tous, puisque c'est aussi le plus outrancier. Il témoigne du fait que la défiguration de l'absurde, à la source de l'inconséquence philosophique, peut aller jusqu'à « tirer l'espoir de son contraire qui est la mort ». C'est, précisément, la « logique jusqu'à la mort ² » que Camus se proposait de débusquer.

B. L'enquête herméneutique : le suicide

L'analyse de la philosophie de Kierkegaard permet donc à Camus de présenter le suicide comme un saut éthique aussi inconséquent que le saut ou « suicide philosophique ». Le suicide trouve son origine non dans l'absurde lui-même, mais dans sa défiguration.

On peut croire que le suicide suit la révolte. Mais à tort. Car il ne figure pas son aboutissement logique. Il est exactement son contraire, par le consentement qu'il suppose. Le suicide, comme le saut, est l'acceptation à sa limite. Tout est consommé, l'homme rentre dans son histoire essentielle. Son avenir, son seul et terrible avenir, il le discerne et s'y précipite. A sa manière, le suicide résout l'absurde. Il l'entraîne dans la même mort ³.

Par cette formulation, Camus ne se simplifie pas la tâche : comment différencier entre le « tout est consommé » du suicidé et le « tout est bien ⁴ », parole sacrée du héros tragique ? Il y

¹ *Ibid.*, p. 246.

² *Ibid.*, p. 225.

³ *Ibid.*, p. 256.

⁴ *Ibid.*, p. 303.

a en réalité une stricte opposition, le héros tragique étant celui pour qui le réel est inépuisable, et à ce titre précieux. Le suicidé, c'est pour Camus le personnage qui décrète en avoir fini avec l'immanence, et qui, du coup, ne peut plus concevoir d'avenir autrement que dans l'au-delà de toute vie. Dès lors, Camus peut de nouveau recourir à une démarche quantitative, où le suicidé apparaît comme celui qui se satisfait, à tort, d'un enrichissement illusoire au prix d'un appauvrissement réel ¹. Il ne s'agit pas ici de dire qu'en se suicidant, l'homme met fin à toute expérience quelle qu'elle soit : ce qui est en jeu, toujours, c'est l'attitude susceptible de conduire au suicide, c'est la pensée imputable au suicidaire. Et ce que vise Camus, c'est une expérience préalablement appauvrie, dans la mesure où, pour le coup, le sens cosmologique de la mort devient réellement exclusif de toute autre signification, et, en particulier, de la pluralité et du caractère inépuisable du monde. A cet appauvrissement réel de l'expérience répond un enrichissement illusoire, déterminé par la croyance en un avenir lui-même divinisé, un avenir qui n'a plus rien de prosaïque ni de quotidien : la postérité. Parce que toute justification théorique du suicide est pour Camus une justification aux yeux d'autrui (qu'il s'agisse effectivement d'une autre personne ou bien d'une conscience de soi fictive, se retournant, au passé, sur le soi présent), la fausse logique du suicidé est une divinisation du regard d'autrui, c'est, pour ainsi dire, la tentative de faire l'expérience de la postérité. Or, cette expérience est, bien évidemment, contradictoire, et ne peut séduire que celui qui a, au préalable, suffisamment appauvri son présent pour s'en remettre à l'avenir fictif des postérités rédemptrices.

Au reste, la logique du suicidé heurte de front la leçon que Camus entend en retirer : « l'absurde m'éclaire sur ce point : il n'y a pas de lendemain ² ». L'affirmation d'une immanence absolue va de pair avec celle d'un présent lui aussi absolu. La postulation de l'avenir est, au fond, l'erreur partagée aussi bien par l'homme quotidien, le philosophe existentiel et le suicidé, qu'elle résulte d'une attitude naturelle ou bien d'un sentiment de l'absurde dont on n'a pas su tirer la leçon. Aussi répond-elle probablement à un désir profond de la personne humaine. Alors que le monde ne cesse de se manifester comme être incréé qui n'est pas fait de main d'homme, il peut être tentant pour la subjectivité de se poser en créatrice démiurgique de sa propre personnalité. C'est là aussi, sans doute, un point commun entre l'homme quotidien qui échafaude ses projets, le sujet des philosophies de l'existence qui cherche à se réaliser, et le suicidé déçu de son être mais désireux d'avoir le dernier mot de

¹ « Appauvrir cette réalité dont l'inhumanité fait la grandeur de l'homme, c'est du même coup l'appauvrir lui-même. » *Ibid.*, p. 257.

² *Ibid.*, p. 259.

« son histoire essentielle ¹ ». De sorte que, dans la relation absurde, ce n'est pas tant l'étrangeté du monde qui insupporte, mais la nécessité de vivre étranger à soi-même. Volonté d'appropriation ou désir de créer à tout prix, la jouissance est la même : celle de pouvoir contempler avec les yeux de la postérité la seule chose qu'on s'estime encore capable de créer : le soi. Car il y a une vocation de l'homme, pour Camus, et les personnages mentionnés (l'homme quotidien, le sujet existentiel, le suicidé), ne peuvent que la pousser dans ses retranchements : l'homme, tout perdu qu'il est dans un monde incréé, n'est pas moins le seul être qui soit fait pour créer.

II. Aspects de la création

C'est pourquoi la figure du créateur devait être traitée à part. Avec Sisyphe, c'est la seule figure à portée universelle dans l'essai, dans la mesure où elle ne témoigne pas d'un choix particulier, mais de l'humanité même de tout homme.

Dans cet univers, l'œuvre est alors la chance unique de maintenir sa conscience et d'en fixer les aventures. Créer, c'est vivre deux fois. La recherche tâtonnante et anxieuse d'un Proust, sa méticuleuse collection de fleurs, de tapisseries et d'angoisses ne signifient rien d'autre. En même temps, elle n'a pas plus de portée que la création continue et inappréciable à quoi se livrent tous les jours de leur vie, le comédien, le conquérant et tous les hommes absurdes. Tous s'essaient à mimer, à répéter et à recréer la réalité qui est la leur. Nous finissons toujours par avoir le visage de nos vérités. L'existence tout entière, pour un homme détourné de l'éternel, n'est qu'un mime démesuré sous le masque de l'absurde. La création, c'est le grand mime ².

La figure du créateur a ainsi une double fonction. D'une part, c'est le contrepoint aux figures du saut, philosophes ou désespérés, qui s'éloignent du monde après y avoir reconnu l'absurde. Elle va montrer du même coup comme l'homme absurde peut, à défaut d'abolir la distance qui le tient à l'écart d'un monde étranger, réduire cette distance et s'approcher un peu plus du monde. D'autre part, elle représente, plus que la figure mythique de Sisyphe, la véritable synthèse, le point d'équilibre entre les différentes figures examinées dans la troisième partie de l'essai.

Deux questions se posent alors : pourquoi ce privilège accordé à la création et qu'est-ce qui est en jeu dans la figure du créateur ? En examinant successivement ces deux questions, on s'efforcera de montrer comment Camus peut passer, sans solution de continuité, du « prolétaire des dieux ³ » à l'artiste créateur.

¹ *Ibid.*, p. 256.

² *Ibid.*, p. 283-284.

³ *Ibid.*, p. 302.

A. Le privilège d'une expérience

La création est immédiatement abordée sous un angle éthique. Contre les illusions d'une liberté créatrice de soi, elle témoigne du travail patient pour accéder à la maîtrise de soi, dans un sens analogue aux éthiques de l'Antiquité. Par la création, les hommes absurdes « s'essaient à mimer, à répéter et à recréer la réalité qui est la leur ¹ ». Cette extension de l'idée de création à l'ensemble des conduites absurdes la détache radicalement d'une perspective purement esthétique. Pour mieux refuser la considération d'une postérité, Camus écarte de son analyse tout destinataire de l'œuvre qui ne serait pas le créateur lui-même. A travers l'œuvre, celui-ci n'aurait d'autre but que d'appivoiser son être sauvage, la part d'étrangeté dont il ne peut rendre compte.

Dès lors, la création prend les traits d'une expérience cruciale : « dans la création où la tentation d'expliquer est la plus forte, peut-on alors surmonter cette tentation ? ² ». En effet, la création est un travail de synthèse, d'unification, qui semble encore s'inscrire dans la passion de l'unité. L'idée de mime est à cet égard ambivalente : si l'on fait abstraction de la référence à Aristote, on pourrait tout aussi bien comprendre que la création propose une image schématique de l'expérience humaine, une image propre à être décortiquée et analysée, et toute pleine d'intelligibilité. C'est visiblement un tout autre aspect du mime que retient Camus :

Le cœur apprend ainsi que cette émotion qui nous transporte devant les visages du monde ne nous vient pas de sa profondeur mais de leur diversité. L'explication est vaine, mais la sensation reste et, avec elle, les appels incessants d'un univers inépuisable en quantité. On comprend ici la place de l'œuvre d'art.

Elle marque, à la fois la mort d'une expérience et sa multiplication. Elle est comme une répétition monotone et passionnée des thèmes déjà orchestrés par le monde : le corps, inépuisable image au fronton des temples, les formes ou les couleurs, le nombre ou la détresse ³.

Le mime désigne en fait l'humble et patiente exploration des possibles à l'intérieur d'un monde muré et désert. C'est l'expérience par laquelle le corps humain s'imprègne entièrement de la leçon des quantités inépuisables. Camus peut donc parler de « la mort d'une expérience » pour désigner le renoncement définitif à la tentation d'expliquer, et la lucidité maintenue à l'égard d'une passion de l'unité que l'on sait désormais vouée à l'échec. Si la création est pour Camus une expérience privilégiée, c'est qu'il y voit le parti pris du corps, de la présence charnelle au monde (« l'explication est vaine, mais la sensation reste »), de la

¹ *Ibid.*, p. 284.

² *Ibid.*, p. 289.

³ *Ibid.*, p. 284.

répétition dans la monotonie. À l'opposé des consentements réconciliateurs du saut philosophique et du suicide, la création témoigne d'un effort obstiné pour approcher le monde tout en restant hanté par le sentiment de l'absurde.

B. L'expérience d'un privilège

Étendue à l'ensemble des figures de l'homme absurde, la création n'est pas un point commun *a minima* entre Don Juan, le comédien et les autres. Elle implique au contraire l'idée que l'homme n'a pas pour seul privilège de mourir et de se savoir mourir. Aussi la création de « morts conscientes » ne saurait englober la totalité du travail créateur, même si c'en est une part essentielle. C'est que toute création, quel que soit son support, use du pouvoir de la fiction. Un tel pouvoir est ce qui permet au créateur absurde de « donner au vide ses couleurs ¹ ». Au final, la création apparaît comme la voie d'un difficile équilibre entre la hantise d'un monde inhumain et la fidélité à une présence éclatante :

Travailler et créer « pour rien », sculpter dans l'argile, savoir que sa création n'a pas d'avenir, voir son œuvre détruite en un jour en étant conscient que, profondément, cela n'a pas plus d'importance que de bâtir pour des siècles, c'est la sagesse difficile que la pensée absurde autorise. Mener de front ces deux tâches, nier d'un côté et exalter de l'autre, c'est la voie qui s'ouvre au créateur absurde. Il doit donner au vide ses couleurs ².

Par la création, l'homme collabore à la richesse du monde et multiplie les jouissances. Ce détour par l'étrangeté du monde, matière chaotique mais qui se prête à certaines mises en forme, à certaines mises en couleur, ce détour reconduit finalement à l'étrangeté de soi, mais une étrangeté qui est elle aussi rendue vivable et supportable : « créer, c'est ainsi donner une forme à son destin ³ ». La vocation créatrice de l'homme absurde peut ainsi s'expliquer par une lutte entre deux sens du monde : le chaos et le cosmos, la matière brute et la matière informée, agencée. Ce conflit que l'homme absurde découvre au sein du monde, il est amené à le vivre en lui-même sous la forme d'une hantise intérieure. Compromis au sein d'un monde où règnent les puissances informes de la destruction, l'homme retrouve en lui-même ces mêmes puissances : on reconnaît là l'expérience du héros tragique.

Si l'analyse des philosophies existentielles nous présentait l'origine théorique, très intellectuelle, du suicide (« la logique jusqu'à la mort ⁴ »), on voit par là qu'une origine plus concrète, plus empirique, se fait jour ici. Le héros tragique n'est pas forcément celui qui choisit la mort au terme d'un examen lucide et raisonné de sa situation : il est aussi celui qui

¹ *Ibid.*, p. 297.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 299.

⁴ *Ibid.*, p. 225.

provoque sa mort à la suite d'une longue folie. Mais la folie tragique n'est ni anodine, ni purement pathologique : elle est la réplique, dans la personnalité du héros, d'une folie aperçue au sein même du monde. Le héros tragique, tel le Caligula de Camus, est celui qui se fait fou après avoir découvert la folie du monde.

Il y a donc une double tentation symétrique : l'explication et la folie, le dogmatisme et le désespoir. Ce sont deux impatiences, impatiences d'atteindre l'intelligibilité, impatience d'égaliser la démesure du monde. Contre ces deux impatiences, la création apparaît comme la voie médiane d'une sagesse qui vise à une lente approximation du monde :

De toutes les écoles de la patience et de la lucidité, la création est la plus efficace. Elle est aussi le bouleversant témoignage de la seule dignité de l'homme : la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile. Elle demande un effort quotidien, la maîtrise de soi, l'appréciation exacte des limites du vrai, la mesure et la force. Elle constitue une ascèse. Tout cela « pour rien », pour répéter et piétiner. Mais peut-être la plus grande œuvre d'art a moins d'importance en elle-même que dans l'épreuve qu'elle exige d'un homme et l'occasion qu'elle lui fournit de surmonter ses fantômes et d'approcher d'un peu plus près sa réalité nue ¹.

Par la création, l'absurde est ainsi refiguré en épreuve « pour rien ». La liberté du créateur absurde manifeste le sens profond de la liberté humaine : être délivré de l'espoir, être seul et certain de ses limites et de sa fin prochaine. C'est une contingence redoublée, et du même coup, assumée : le créateur absurde apprend à se libérer de sa propre entreprise, il consent à ce que son œuvre n'ait rien de nécessaire ni de pérenne.

Dès lors, on peut résumer ainsi le déploiement, dans *Le Mythe de Sisyphe*, de l'expérience de l'absurde. Sans rien avoir de nécessaire ou de volontaire, une transfiguration du monde se produit quand les décors se muent en murs absurdes. S'ouvre ainsi l'alternative éthique entre la défiguration et la refiguration de l'absurde. La première consiste à déifier l'absurde pour mieux y consentir, et surtout pour s'en défaire à l'aide d'un système abstrait. C'est le saut qui fait passer d'un monde concret à des principes invérifiables, car postulant l'efficacité réelle de lendemains fictifs. La seconde consiste dans une humanisation forcément partielle de l'absurde : par la création au sens large, l'absurde est assumé et communiqué. Mais ce sens large de la création a-t-il encore à voir avec le travail de l'artiste face à son œuvre ? On a déjà souligné que Camus faisait apparemment abstraction de toute problématique esthétique relative à la réception et au destinataire de l'œuvre. Il faut à présent nuancer cette interprétation. L'action humaine, elle-même tributaire de l'exigence de sens propre à l'homme, n'est pas muette. Elle porte en elle les récits potentiels d'une aventure individuelle, et c'est à travers ces récits qu'elle se donne à lire pour autrui. La séduction, la

¹ *Ibid.*, p. 298.

comédie ou la conquête sont autant de voyages, de trames narratives, quand bien même leurs protagonistes ne feraient que « répéter et piétiner ». Que de tels récits soient pour le héros absurde l'expression d'une révolte ou d'une revendication toute personnelle n'empêche pas que pour autrui, pour le lecteur de l'action, ils constituent autant de témoignages sur une condition universelle.

Sur ce point, la figure du créateur apporte bien quelque chose de neuf par rapport à la troisième partie de l'essai, et qui annonce la réécriture camusienne du mythe de Sisyphe. « À cet instant subtil où l'homme se retourne sur sa vie, Sisyphe, revenant vers son rocher, contemple cette suite d'actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire, et bientôt scellé par sa mort. ¹ » Ce qui se crée dans l'action, ce n'est pas une personnalité créée *ex nihilo* et forgée de toutes pièces. C'est une configuration narrative opérée par une conscience réfléchissante, représentée de manière imagée par le retour de Sisyphe vers son rocher. Et le rocher lui-même symbolise l'étrangeté du monde et de soi-même, que l'on ne peut annihiler mais dont on peut s'emparer.

Contrepoint des sauts philosophiques et des désespérés, la figure du créateur est ainsi la figure complète de l'homme absurde, que Sisyphe va incarner point par point. Ainsi, Sisyphe a « un visage qui peine si près des pierres [qu'il] est déjà pierre lui-même ² ». Il témoigne du fait que « l'homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes idoles », et qu'ainsi « les mille petites voix émerveillées de la terre s'élèvent » ³. Lui aussi affronte « une pente cent fois recommencée » et un « tourment dont il ne connaîtra pas la fin » ⁴. Il va jusqu'à subir l'humiliation de contempler pleinement son supplice : « Sisyphe regarde alors la pierre dévaler en quelques instants ⁵ ». Mais Sisyphe est aussi l'obstination en personne : « son effort n'aura plus de cesse ⁶ ». Tous ces éléments permettent à Camus de faire s'égaliser les deux figures de Sisyphe et du créateur, alors qu'on pouvait légitimement voir dans la première une vision populaire, déchue et sinistre de la condition humaine, tandis que

¹ *Ibid.*, p. 304.

² *Ibid.*, p. 302. De même que l'expérience du créateur enseigne que « nous finissons toujours par avoir le visage de nos vérités » *Ibid.*, p. 284.

³ *Ibid.*, p. 303-304. La leçon de l'œuvre d'art était : « l'explication est vaine, mais la sensation reste, et, avec elle, les appels incessants d'un univers inépuisable en quantité » *Ibid.*, p. 284.

⁴ *Ibid.* De même que la création constituait une « répétition monotone et passionnée » *Ibid.*, p. 284.

⁵ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, *op. cit.*, p. 302. De même que le créateur absurde s'apprête à « voir son œuvre détruite en un jour » *Ibid.*, p. 297.

⁶ *Ibid.*, p. 304. De même, enfin, que la création supposait « la persévérance dans un effort tenu pour stérile » *Ibid.*, p. 298.

la seconde en offrirait le versant aristocratique et élitiste. On ne saurait mieux s'affranchir du surhomme nietzschéen.

Tout créateur est Sisyphe et tout Sisyphe est créateur. C'est la leçon des ruines telles que Camus les décrivait déjà dans « Noces à Tipasa ». Ce sont elles qui donnent réellement à l'homme historique son visage de pierre. Ces manifestations de l'orgueil humain ne bénéficient pas de la gloire superficielle de la postérité, mais de la gloire paradoxale de la caducité. Totalement recouvertes par la nature, au point que les « noces » décrites sont d'abord celles des ruines avec le paysage, elles ne manifestent rien d'autre que le vaste et lent retour de tout ce qui est humain à la pure matérialité : « les ruines sont redevenues pierres, et perdant le poli imposé par l'homme, sont rentrées dans la nature [...]. Aujourd'hui enfin leur passé les quitte, et rien ne les distrait de cette force profonde qui les ramène au centre des choses qui tombent. ¹ » Toute œuvre et toute action créatrice articulent donc les récits virtuels qu'elles contiennent et la ruine à venir qu'elles seront tôt ou tard.

§4 – Mythes et contre-mythes de la condition humaine

Si l'on adopte un point de vue synoptique sur les figures du sujet chez Camus, on décèle alors trois strates philosophiques. On trouve d'abord une phénoménologie qui a le présent pour objet privilégié et problématique. Et c'est dans une réflexion sur les modes de donation des choses que vont se tisser les liens entre les deux notions de mythe et d'image, anticipant les analyses de Ricœur sur l'imaginaire social et politique. Mais cette phénoménologie s'inverse au fil des textes en une métaphysique du phénomène. L'apparaître se cristallise en chose. Monde vu subrepticement métamorphosé en monde voyant, temps arrêté, expérience tronquée, significations filtrées : c'est l'angle d'attaque choisi par Sartre pour mettre en cause la philosophie qui préside aux choix d'écriture de Camus. Indéniablement, il y a chez Camus une tentation métaphysique (comme chez Sartre) redoublée d'une tentation poétique (comme chez Genet). Mais Camus n'est pas pour autant étranger à l'esprit de synthèse dont se revendique Sartre. Phénoménologie et métaphysique se déploient dans une perspective éthique : dans la perspective d'une physique de la justice. Anticipant cette fois sur l'idée levinassienne de résistance éthique, Camus aboutit à un ultime contraste entre deux forces humaines : l'épée qui mutile et l'esprit qui raconte.

¹ A. CAMUS, *Noces*, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 106.

Ces trois axes, seul *Le mythe de Sisyphe* parvient à les réunir. Leur unité vient du double problème suivant : dans un monde sans ciel, l'homme conserve-t-il un *sens* ? Et dans ses figures plurielles, conserve-t-il *un sens* ? Pour Sartre, la réponse passe par la transcendance, c'est-à-dire, par l'activité d'un sujet qui se définit comme conscience et comme projet. Mais Camus refuse de rapatrier la transcendance du monde vers la subjectivité. Pour Camus, tout est immanent, homme et pensée inclus. Dans cette immanence absolue, comment penser le tout de l'homme ?

I. Une phénoménologie du présent : mythe, image, mime

A. *La matière de l'image : le présent*

Comme on l'a vu, la création est une expérience privilégiée chez Camus, mais parmi les expériences créatrices, celle du peintre et du spectateur de tableaux ont en plus un privilège spécifique, celui de consacrer un présent unique, immobile.

Ce qui compte, c'est la vérité. Et j'appelle vérité ce qui continue. Il y a un enseignement subtil à penser qu'à cet égard, seuls les peintres peuvent apaiser notre faim. C'est qu'ils ont le privilège de se faire les romanciers du corps. C'est qu'ils travaillent dans cette matière magnifique et futile qui s'appelle le présent. Et le présent se figure toujours dans un geste. ¹

Création privilégiée, la peinture dépose dans l'espace un fragment de temps, un présent, où se figent paysages, gestes et figures. L'œuvre picturale abrite le présent qu'elle fait accéder à l'image : elle l'accueille, le recueille. Est-elle pour autant le fruit d'un acte artificiel et purement spatialisant ? Ce serait sans doute le cas si l'expérience créatrice et l'expérience esthétique n'avaient aucune continuité avec l'expérience en général. Mais pour Camus, toute expérience, même vidée de sens et pauvre en sensations, reste porteuse d'images et de récits :

À un certain degré de dénuement, plus rien ne conduit à plus rien, ni l'espoir ni le désespoir ne paraissent fondés, et la vie tout entière se résume dans une image. Mais pourquoi s'arrêter là ? Simple, tout est simple, dans les lumières des phares, une verte, une rouge, une blanche ; dans la fraîcheur de la nuit et les odeurs de ville et de pouillerie qui montent jusqu'à moi. Si ce soir, c'est l'image d'une certaine enfance qui revient vers moi, comment ne pas accueillir la leçon d'amour et de pauvreté que je puis en tirer ? Puisque cette heure est comme un intervalle entre oui et non, je laisse pour d'autres heures l'espoir ou le dégoût de vivre. Oui, recueillir seulement la transparence et la simplicité des paradis perdus : dans une image. ²

Il ne faut donc pas opposer l'artifice complexe de l'image peinte ou de l'expérience esthétique avec la simplicité de l'expérience vécue puisque « tout est simple » : imagination, souvenir, perception participent de concert à la donation d'un présent essentiel.

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, Noces, op. cit., p. 128-129.

² *Ibid.*, *L'Envers et l'Endroit*, p. 52.

Il est clair, néanmoins, que l'image, telle que Camus l'entend dans ces deux textes, n'est pas l'image au sens courant. Il convient ici de distinguer entre des images inauthentiques et des images authentiques, c'est-à-dire entre les images premières du regard naturel et les images secondes des romanciers du corps, des peintres du présent, et, plus largement, de ceux qui, restés fidèles à l'expérience du resserrement, ont réappris à voir.

Cette distinction entre deux sens de l'image est confirmée par les liens que Camus construit entre la notion d'image et celle de mythe. Tout mythe anime une image et lui confère, dirait Ricœur, une configuration narrative. Mais toute image ne se laisse pas configurer indifféremment et, en fonction de l'authenticité de l'image exploitée, le mythe sera à son tour plus ou moins authentique, plus ou moins véridique.

B. L'âme de l'image : le mythe

Le Mythe de Sisyphe est aussi un contre-mythe, dont une cible potentielle est peut-être la principale œuvre (si l'on peut dire) que le nazisme ait produite, à savoir *Le Mythe du XXème siècle* d'Alfred Rosenberg ¹.

1. Mythe et mystification

Que Camus n'ait aucune prédilection pour les mythes, cela est clair dans les *Noces* : « Bien pauvres sont ceux qui ont besoin de mythes ². » La critique des thèses de Rosenberg par Politzer n'a pu que le conforter dans cette opinion.

Le thème constant de M. Rosenberg est qu'il faut à l'humanité un nouveau mythe.

Cela veut dire qu'il faut une nouvelle « mystique » qui mette définitivement à l'abri le capitalisme des dangers qui le menacent, tant qu'il reste dans le cerveau de l'homme la possibilité de découvrir la vérité.

Cette « mystique nouvelle », c'est le racisme.

M. Rosenberg l'appelle « la pensée du vingtième siècle ».³

¹ Le texte, publié en Allemagne en 1930, n'a pas été traduit en français du vivant de Camus mais il a fait l'objet en 1938 d'un résumé critique : Pierre GROSCLAUDE, *Alfred Rosenberg et « le Mythe du XXe siècle »*, Fernand Sorlot, Paris, 1938. Après la défaite, la propagande de l'occupant et de Vichy diffusera massivement les thèses nazies (qui ne coïncident pas nécessairement avec tous les échafaudages théoriques de Rosenberg). Ces thèses seront combattues, sur un terrain politique et économique, par la brochure de Gabriel Péri, « Non, le nazisme n'est pas le socialisme » (avril 1941), et sur un plan doctrinal par la brochure de Georges Politzer, « Révolution et contre-révolution au XXème siècle » (février 1941). Notons que ce dernier texte a été rédigé en réponse au discours prononcé par Alfred Rosenberg à Paris devant la Chambre des députés le 28 novembre 1940, et publié dans la *Deutsche Zeitung in Frankreich* sous le titre « Règlement de comptes avec les idées de 1789 ».

² A. CAMUS, *Noces, Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 107. Voir aussi plus loin : « les mythes sont à la religion ce que la poésie est à la vérité, des masques ridicules posés sur la passion de vivre » *Ibid.*, p. 133.

³ Georges Politzer, « Révolution et contre-révolution au XXème siècle » (février 1941)

À la lecture du *Mythe du XX^{ème} siècle*, le contenu de cette « mystique nouvelle » paraît plus clair que sa fonction. Un unique mythe cardinal est appliqué à tous les événements historiques et à toutes les créations culturelles : une même race supérieure venue du nord est à l'origine de toutes les avancées humaines depuis la préhistoire. Cette race se reconnaît à son sang et à son honneur. Parce qu'elle n'avait pas une conscience de soi, elle s'est toujours diluée et perdue dans des communautés ouvertes aux races inférieures et aux « sans race », les Juifs. Mais de cette décadence chronique émerge, au XIX^{ème} siècle, une issue inespérée : la science des races et des caractères. Rosenberg élève Houston Stewart Chamberlain¹ au rang de prophète de la race aryenne. C'est lui qui conduit le peuple allemand à prendre conscience de soi, c'est-à-dire : de sa race, de son sang, de son âme – toutes choses exprimées par le terme de « *Rassenseele* ». Désormais, la race nordique peut se protéger de la décadence car elle en connaît la cause : la « confusion » ou le « mélange » des races. Le mythe éclaire donc le passé (l'origine raciale) mais aussi l'avenir, c'est-à-dire : sa propre réalisation dans un espace ethniquement purifié (le *Reich*) et dans un individu suprême (le *Führer*).

Politzer est le premier à poser la question : quelle peut bien être la fonction de ces élucubrations ? Le mythe apparaît alors à Politzer comme une pure et simple déformation de l'histoire, un travestissement répété, dont le but est de produire un récit historique conforme aux exigences d'une propagande. Le mythe est avant tout un instrument politique ; sa fonction, c'est la légitimation d'un pouvoir (celui du *Führer*) et d'une politique (la conquête de l'Europe). Mais la réussite de cette dernière (du moins, en 1940) conduit à un dédoublement fonctionnel du mythe, et c'est tout l'intérêt des remarques de Politzer que de décortiquer ce dédoublement : le mythe légitime à l'intérieur (lorsqu'il s'adresse à des Allemands), délégitime à l'extérieur (lorsqu'il s'adresse aux Français, par exemple). Rien ne servirait en effet d'exposer aux Français ou aux autres peuples occupés que leur territoire sera exploité sans aucune contrepartie pour financer l'effort de guerre allemand ; c'est pourtant ce qu'annoncent clairement les textes et les discours de Rosenberg. Dès lors, le mythe change de fonction et sert à délégitimer les intellectuels et leurs idées, en rapportant leurs erreurs à leur infériorité raciale. Ce faisant, Rosenberg prétend à l'occasion de sa venue en France donner une coloration philosophique à l'idéologie du *Mythe*. Dans la lignée de Chamberlain, il achèverait rien moins qu'une véritable révolution copernicienne : remplacer le sujet cartésien, sujet universel et indéterminé mais aussi sujet individuel des droits de l'homme, par la

¹ Le titre de son principal ouvrage, *Le Mythe du XX^{ème} siècle*, est une allusion directe à celui de Chamberlain, *Les Fondements du XIX^{ème} siècle* paru en 1899.

Rassenseele, l'âme de la race, particulière, déterminée, hiérarchisée – en bref, et selon les propres termes du *Mythe* : adjoindre au *Dasein* de la subjectivité son *Sosein*, son essence charnelle, son destin matériel, son intimité gastrique et globulaire.

2. *Mythe, regard, temporalisation*

Ce que Politzer n'explique pas ¹, c'est la genèse de la mythologie nazie. C'est pourtant bien dans une telle genèse qu'il faut chercher l'origine de la force, de la puissance captatrice du mythe. C'est en répondant à la question du passage de l'image à l'intrigue, du fantasme au discours, que l'on pourra saisir le rôle que joue le contre-mythe camusien. La démarche doit donc être la suivante : remonter (grâce à Klemperer) du discours à l'image, puis tracer (grâce à Deleuze), au niveau de l'image même, le partage entre images authentiques et images inauthentiques. Nous serons alors en mesure de saisir le sens particulier que Camus donne aux notions d'image et de mythe.

i. *Du discours à l'image : la Weltanschauung*

Dans la remontée du mythe à l'image, on rencontre le terme de *Weltanschauung*, omniprésent dans l'ouvrage de Rosenberg. Il désigne non pas une conception, mais une vision du monde, c'est-à-dire la prétention d'embrasser le mouvement total de l'univers dans un seul regard unifiant. En s'appuyant sur l'analyse que propose Victor Klemperer, on peut distinguer deux versions de la *Weltanschauung* : l'image *brute* et l'image *mythique*. Cette dernière correspond à l'articulation, chez Rosenberg, entre le « mythe » et le « type », l'image du surhomme qu'il s'agit d'incarner dans l'histoire.

[La rhétorique nazie] trouve dans le mot *Weltanschauung* la vision [*Schau*] du mystique, c'est-à-dire la vue de l'œil intérieur, l'intuition et la révélation de l'extase religieuse. La *vision* ² du rédempteur dont émane le principe vital de notre monde : voilà le sens le plus intime ou la nostalgie la plus profonde du mot *Weltanschauung* tel qu'il est apparu dans l'usage des néoromantiques et tel que la LTI l'a adopté ³.

La « vision du monde » est donc le produit d'un regard étendu à l'illimité du temps et de l'espace. Le discours qui en résulte, le « mythe », résulte de cette fascination vis-à-vis de « la vision du rédempteur », et se fait indissociablement système et mystique. On y retrouvera, portés à leur paroxysme, les trois éléments qui composent l'idéologie : la « tendance à ne pas rendre compte de ce qui est, mais de ce qui devient, de ce qui naît et meurt »,

¹ Dans une perspective classique, Politzer rapporte le contenu du mythe, son racisme, à sa fonction, la justification d'un impérialisme. Mais le choix d'appliquer la forme du mythe pour exprimer ce contenu demeure inexplicé.

² En français dans le texte de Klemperer.

³ Victor KLEMPERER, *LTI, la langue du IIIème Reich*, Paris, Pocket, 2003, p. 194.

l'« émancipation de la pensée à l'égard de l'expérience » et « une procédure absolument logique, qui part d'une prémisse tenue pour axiome et en déduit tout le reste »¹. Mais cette image mythique n'est ni première ni privilégiée dans la rhétorique nazie, et elle n'épuise pas le sens de la *Weltanschauung*.

Dans ces « pages de journal » qui, d'un ton triomphant, parlent de propagande réussie et se livrent elles-mêmes à une nouvelle propagande, Goebbels note, le 27 février 1933 : « La grande action de propagande prévue pour le jour de l'éveil national est maintenant fixée dans ses moindres détails. Elle se déroulera comme une *schau* magnifique dans toute l'Allemagne. » Ici le mot *Schau* n'a pas le moindre rapport avec la profondeur d'âme et le mystique, il est assimilé à l'anglais *show* qui signifie exhibition [*Schaustellung*], mise en scène fastueuse [*Schaugepränge*], il est tout à fait sous l'influence du spectacle de cirque, du spectacle de barnum des Américains. [...] Il s'agit de la vision mécanisée d'un œil fasciné et manipulé, aveuglé par une lumière trop vive².

Le vecteur principal de la propagande n'est évidemment pas le texte, et surtout pas le livre, mais l'image : affiches, photographies, séquences d'actualités, films, l'appareil nazi n'a jamais lésiné dans la production et la diffusion des images. Et si l'on peut parler d'images *brutes*, ce n'est pas eu égard à leur genèse, mais à leur effet, à leur impact : aimer l'œil, diriger le regard pour diriger l'action, court-circuiter la pensée.

Bien entendu, Klemperer fait œuvre de linguiste et non de phénoménologue, et pourtant, il ne peut laisser complètement de côté les deux questions : dans ces images, brutes ou mythiques, qui voit et qui est montré ? La section préliminaire « Héroïsme. En guise d'introduction » apporte une réponse claire : l'image héroïse son personnage pour héroïser son destinataire.

Si le jeune garçon ne choisit pas pour héros les combattants tout en muscles, nus ou portant l'uniforme de la SA, qui sont représentés sur les affiches et les pièces de monnaie de l'époque, alors il s'inspire certainement des pilotes de course. Ces deux types de héros ont en commun un regard figé dans lequel s'expriment la ferme détermination à aller de l'avant et la volonté de conquête³.

Il y a bien une corrélation, même minimale, entre l'image et son contenu, entre l'« exhibition », la « mise en scène fastueuse » et les héros tonitruants de l'appareil militaire ou des spectacles de masse. Et cette corrélation se traduit par un mimétisme : le regard du spectateur, captivé, dirigé par l'image, est fondamentalement le même que le regard du héros, « figé » vers l'avenir, son objectif, sa victoire. Dans un monde où le temps n'est rien d'autre que le déroulé d'un film et le déploiement des forces, voir c'est venir, et venir c'est vaincre.

¹ Hannah ARENDT, *Le système totalitaire : les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 2005, p. 298-299.

² Victor KLEMPERER, *LTI, la langue du III^{ème} Reich*, Paris, Pocket, 2003, p. 195.

³ *Ibid.*, p. 27.

La *Weltanschauung*, image brute ou image mythique, c'est l'image-mouvement portée à son paroxysme.

ii. *De l'image inauthentique à l'image authentique : au-delà du mouvement*

Selon la définition qu'en donne Deleuze, l'image-mouvement est celle qui épouse le schème sensori-moteur et s'ordonne en une succession réglée d'actions et de réactions. Elle implique pour le film un montage rationnel, où l'enchaînement des plans correspond à l'enchaînement des actions, des affections et des réactions. À bien des égards, l'image-mouvement, c'est l'attitude naturelle du cinéma : admission spontanée de la réalité du signifié (le hors-champ) et du référent (le monde), primat de l'espace sur le temps, focalisation sur l'action, conception naturaliste de la conscience (centre et réceptacle des impressions sensorielles). Mais du coup, son développement devrait conduire aux films policiers (qui fait quoi ?) plutôt qu'à la propagande totalitaire (voilà ce qu'il faut faire !). Cette dernière est pourtant l'une des principales mises en œuvre de l'image-mouvement et du même coup, l'un des facteurs de sa crise et de l'émergence d'un autre type d'images, l'image-temps ¹.

Il est frappant de constater que, dans *Cinéma 2*, Deleuze, tout en posant sa problématique d'ensemble (le cinéma peut-il penser ?), mène, en particulier à propos des films de Godard, une double interrogation, esthétique (qu'est-ce qui fait la valeur des images ?) et phénoménologique (le cinéma peut-il dévoiler la situation de l'homme dans le monde ?). Dès lors, l'image-temps ne va pas seulement apporter une réponse conjoncturelle à une crise de l'image cinématographique, elle va fournir une réponse structurelle à la question de savoir ce qu'est le cinéma : un moyen de produire des « *raisons de croire en ce monde* » ² :

¹ « L'art de masse, le traitement des masses, qui ne devait pas se séparer d'une accession des masses au titre de véritable sujet, est tombé dans la propagande et la manipulation d'État, dans une sorte de fascisme qui unissait Hitler à Hollywood, Hollywood à Hitler. L'automate spirituel est devenu l'homme fasciste. Comme dit Serge Daney, ce qui a mis en question tout le cinéma de l'image-mouvement, ce sont " les grandes mises en scène politiques, les propagandes d'État devenues tableaux vivants, les premières manutentions humaines de masse ", et leur arrière-fond, les camps. C'est cela qui a sonné le glas des ambitions de " l'ancien cinéma " : ce n'est pas, ou pas seulement la médiocrité et la vulgarité de la production courante, c'est plutôt Leni Riefenstahl, qui n'était pas médiocre. Et la situation est encore pire si l'on suit la thèse de Virilio : il n'y a pas eu détournement, aliénation dans un art des masses que l'image-mouvement aurait d'abord fondé, c'est au contraire dès le début que l'image-mouvement est liée à l'organisation de la guerre, à la propagande d'État, au fascisme ordinaire, historiquement et essentiellement. » Gilles DELEUZE, *Cinéma 2. L'Image-temps*, Paris, Editions de Minuit, 1985, p. 214.

² *Ibid.*, p. 223.

Le fait moderne, c'est que nous ne croyons plus en ce monde. Nous ne croyons même pas aux événements qui nous arrivent, l'amour, la mort, comme s'ils ne nous concernaient qu'à moitié. Ce n'est pas nous qui faisons du cinéma, c'est le monde qui nous apparaît comme un mauvais film ¹.

Tout se passe comme si l'image cinématographique traversait elle aussi l'expérience de l'absurde et de l'étrangeté du monde : qu'est-ce qu'un « mauvais film », au sens de l'image-mouvement, sinon un film mal monté, une succession de plans mal cadrés, une intrigue illisible ? L'image-temps tire les leçons de ce parasitage réciproque de l'expérience vécue et de l'image filmique. Au couple acteur / spectateur succède le couple voyant / se voyant ². Par quel instrument obtient-on cette substitution qui libère la vision de l'action, l'image du cliché, le temps du mouvement, et, *in fine*, la narration du mythe et la pensée de l'automate ? Par une expérience du resserrement, par une contraction de l'image, qui fournit ce que Deleuze, à la suite de Guattari, appelle des « cristaux de temps ³ ».

L'image-mouvement nous installe dans le temps chronologique, le temps de la succession, le temps de la causalité, de sorte que l'objet « film » n'est lui-même qu'une série, la succession totale des plans. Le cinéma révèle l'inhérence à l'image d'un déploiement sériel ; encore ne le rend-il évident que pour l'axe syntagmatique. En retour, il montre que l'image mythique est bien une image-mouvement paroxystique en ce sens qu'elle prétend à un déploiement sériel total, aussi bien selon un axe syntagmatique (remontée aux origines, dévoilement du destin) que selon un axe paradigmatique (subsomption de toute individualité ou particularité sous un principe unique – l'Œdipe, l'Aryen, l'Adam...). La crise de l'image-mouvement, c'est la crise de la totalisation, du déploiement sériel englobant.

Le cinéma ne présente pas seulement des images, il les entoure d'un monde. C'est pourquoi il a cherché très tôt des circuits de plus en plus grands qui uniraient une image actuelle à des images-souvenir, des images-rêve, des images-monde. [...] Ne fallait-il pas suivre la direction contraire ? Contracter l'image, au lieu de la dilater ⁴.

Contracter l'image jusqu'au bout, c'est lui faire subir l'épreuve du resserrement qui servait de point de départ à Camus : mettre fin au renvoi d'images en images, pour faire apparaître la plus petite unité, la corrélation entre une image actuelle et son image virtuelle, l'image au présent et la même image au passé, l'envers et l'endroit, le réel et l'imaginaire, le limpide et

¹ *Ibid.*

² « Voilà que les situations ne se prolongent plus en action ou réaction, conformément aux exigences de l'image-mouvement. Ce sont de pures situations optiques et sonores, dans lesquelles le personnage ne sait comment répondre, des espaces désaffectés dans lesquels il cesse d'éprouver et d'agir, pour entrer en fuite, en balade, en va-et-vient, vaguement indifférent à ce qui lui arrive, indécis sur ce qu'il faut faire. Mais il a gagné en voyance ce qu'il a perdu en action ou réaction : il VOIT, si bien que le problème du spectateur devient " qu'est-ce qu'il y a à voir dans l'image ? " (et non plus : " qu'est-ce qu'on va voir dans l'image suivante ? "). » *Ibid.*, p. 356.

³ *Ibid.*, p. 92-128.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

l'opaque, le germe et le milieu. La cristallisation de l'image, c'est l'expérience minimale qui réduit l'image à une unité aux faces indissociables et indiscernables, en suspendant la double tendance de l'attitude naturelle : prolonger la face actuelle de l'image par un déploiement organique qui aboutit à l'image-monde, prolonger la face virtuelle de l'image par un déploiement mental qui aboutit aux images-rêves et aux images-souvenirs.

Pas plus que la réduction phénoménologique, la réduction deleuzienne ne fait disparaître le monde. Mais, alors que l'attitude naturelle en faisait le terme ultime d'une sérialisation totale, le régime cristallin de l'image lui attribue le caractère d'une immanence radicale, celle du milieu virtuel, désormais purifié de toute nécessité organique. Ce n'est donc pas l'image-mouvement comme telle qui fait l'inauthenticité de l'image, mais c'est l'image-mouvement en tant qu'elle porte en elle son insertion dans une série organique, dont le déploiement acquiert la force de l'évidence et des lois naturelles.

3. *Mythe et contre-mythe*

Ainsi, lorsque Camus reprend les mythes et les travaille (Sisyphe, Caligula, « la Peste »), il entend en fait les dépasser, ou tout au moins les débarrasser de leur inauthenticité, de leur prétention totalisante, de leur puissance de captation. C'est pourquoi il n'aura de cesse, comme Deleuze, d'opposer à l'image spectaculaire un autre régime : celui de l'image spéculaire.

Oui, s'il est vrai que les hommes tiennent à se proposer des exemples et des modèles qu'ils appellent héros, et s'il faut absolument qu'il y en ait un dans cette histoire, le narrateur propose justement ce héros insignifiant et effacé qui n'avait pour lui qu'un peu de bonté au cœur et un idéal apparemment ridicule. Cela donnera à la vérité ce qui lui revient, à l'addition de deux et deux son total de quatre, et à l'héroïsme la place secondaire qui doit être la sienne, juste après, et jamais avant, l'exigence généreuse du bonheur. Cela donnera aussi à cette chronique son caractère, qui doit être celui d'une relation faite avec de bons sentiments, c'est-à-dire des sentiments qui ne sont ni ostensiblement mauvais, ni exaltants à la vilaine façon d'un spectacle ¹.

Échapper à l'écueil du spectacle, cela implique deux choses qui correspondent aux attendus de l'image-temps chez Deleuze : dévoiler le temps, et rendre compte du devenir-image.

¹ A. CAMUS, *La Peste, Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 128-129. Voir, dans le même sens, p. 158 : « C'était ce genre d'évidence ou d'appréhensions, en tout cas, qui entretenait chez nos concitoyens le sentiment de leur exil et de leur séparation. À cet égard, le narrateur sait parfaitement combien il est regrettable de ne pouvoir rien rapporter ici qui soit vraiment spectaculaire, comme par exemple quelque héros réconfortant ou quelque action éclatante, pareils à ceux qu'on trouve dans les vieux récits. C'est que rien n'est moins spectaculaire qu'un fléau et, par leur durée même, les grands malheurs sont monotones. Dans le souvenir de ceux qui les ont vécues, les journées terribles de la peste n'apparaissent pas comme de grandes flammes somptueuses et cruelles, mais plutôt comme un interminable piétinement qui écrasait tout sur son passage. »

Cette idée que l'image authentique est celle qui dévoile un temps pur, un temps fondamental et non chronologique, Camus la découvre dans la peinture religieuse du Quattrocento.

Le Christ supplicié et le bourreau aux membres épais laissent surprendre dans leurs attitudes le même détachement. C'est qu'aussi bien ce supplice n'a pas de suite. Et sa leçon s'arrête au cadre de la toile. Quelle raison d'être ému pour qui n'attend pas de lendemain ? Cette impassibilité et cette grandeur de l'homme sans espoir, cet éternel présent, c'est cela précisément que des théologiens avisés ont appelé l'enfer. Et l'enfer, comme personne ne l'ignore, c'est aussi la chair qui souffre. C'est à cette chair que les Toscans s'arrêtent et non pas à son destin. Il n'y a pas de peintures prophétiques¹.

Ce commentaire de *La Flagellation du Christ* de Piero della Francesca est très proche de la notion deleuzienne de « cristal de temps ». Le tableau expose en effet une scène « biface », un avant-plan « actuel » où trois personnages toscans tiennent conciliabule en regardant, chacun de leur côté, dans le vide, et un arrière-plan « virtuel », échappant lui-même au regard des trois personnages toscans, représente le Christ, simple corps exposé et indifférent aux coups, entouré ou encadré par trois bras tendus : le bras mécanique du bourreau, le bras dérisoire de la statue dorée, et le bras tendu dont rien ne permet de dire s'il soutient le Christ dans son supplice ou s'il maintient le corps en place. L'unité des deux plans tient uniquement à un contenu (le détachement du Christ vis-à-vis de son châtiment, le détachement des personnages toscans par rapport à eux-mêmes et à l'arrière-plan) et à l'adoption d'une perspective purement mathématique, où la loggia, lieu mi-intérieur, mi-extérieur, recueille aussi bien les colonnes que les corps humains – avec la même indifférence. La juxtaposition des deux produit un « circuit court » selon l'expression de Deleuze et dévoile un « Aïôn » (Deleuze), un « éternel présent » (Camus), un temps vide et non chronologique qui n'est plus le nombre du mouvement mais la structure de l'espace. Le tableau de Piero della Francesca est à la fois image-temps et contre-mythe : image spéculaire qui s'affranchit de l'image spectaculaire, celle des récits de la *Légende dorée*, celle des polyptiques, celle des représentations théologiques et politiques du Moyen-Âge chrétien. Débarrassée, nettoyée du nébuleux mythique et de l'aura eschatologique, l'iconographie renaissante ouvre ainsi la voie à « la protestation lucide de l'homme jeté sur une terre dont la splendeur et la lumière lui parlent sans relâche d'un Dieu qui n'existe pas² » : l'humanisme.

Cadrage, mise en perspective, juxtaposition : que nous disent ces techniques de production, artistiques et artificielles (faiseuses d'art), de la pensée, de l'expérience, de la

¹ A. CAMUS, *Noces, Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 129.

² *Ibid.*

présence au monde ? Elles sont, à un degré éminent, des indices du devenir-image qui se joue au sein même de l'expérience vécue, et la production d'une image authentique, c'est une lumière jetée sur l'authenticité de la vie, regard sans décor, création sans lendemain.

Églises, or et encens, tout me rejette dans une vie quotidienne où mon angoisse donne son prix à chaque chose. Et voici que le rideau des habitudes, le tissage confortable des gestes et des paroles où le cœur s'assoupit, se relève lentement et dévoile enfin la face blême de l'inquiétude. L'homme est face à face avec lui-même : je le défie d'être heureux... Et c'est pourtant par là que le voyage l'illumine. Un grand désaccord se fait entre lui et les choses. Dans ce cœur moins solide, la musique du monde entre plus aisément. Dans ce grand dénuement enfin, le moindre arbre isolé devient la plus tendre et la plus fragile des images¹.

Le devenir-image renvoie ainsi à une double faculté de l'expérience vécue : celle de pouvoir arracher à la trame du temps, au flux des schèmes sensori-moteurs, des images-temps ponctuelles et imprévues, et celle de pouvoir recueillir de telles images, dans une pensée qui aspire au récit sans aspirer au mythe, et qui, quel que soit son support, iconique ou langagier, aboutira à un contre-mythe et à un témoignage. Ces images portent en elles l'entière vulnérabilité de la condition humaine, elles sont donc fragiles en un double sens. D'une part, elles sont ponctuelles, ne se soutiennent que par elles-mêmes, n'ont pas le bénéfice d'une place attitrée dans un système de signes. D'autre part, elles sont prosaïques, aussi anecdotiques que la vie même, insignifiantes aux deux sens du terme, dérisoires et privées d'un sens que pourtant elles réclament².

L'image s'est d'abord présentée dans l'œuvre de Camus comme la mise en forme d'une matière, le présent. En remontant du mythe à l'image, nous avons vu que le présent n'était pas seulement le présent chronologique de l'image-mouvement, présent glissant le long d'une série successive, mais le présent éternel de l'image-temps, la pure corrélation au niveau de l'image entre l'actuel et le virtuel. Il apparaît donc à présent qu'il y a deux manières bien distinctes d'animer ce présent, de lui insuffler des signes et du sens : celle de l'expression (déploiement des séries) et celle du témoignage (accueil et recueil des cristaux de temps). « Vivre, bien sûr, c'est un peu le contraire d'exprimer. Si j'en crois les grands maîtres toscans, c'est témoigner trois fois, dans le silence, la flamme et l'immobilité.³ » La tâche du contre-mythe, ce n'est pas seulement de s'opposer au mythe et à son exprimé, c'est de rester fidèle à l'image-temps, et donc au silence du sens, aux flammes des êtres présents porteurs de lumière

¹ *L'envers et l'Endroit, Ibid.*, p. 58.

² Voir sur la même expression, « images fragiles », l'article de Camus après la déclaration de guerre, « La Guerre », *Ibid.*, p. 755 : « Et dans cette heure mortelle, si nous nous retournons vers quelque chose, ce n'est pas vers l'avenir [censuré] mais vers les images fragiles ou précieuses d'un passé où la vie gardait son sens : joie des corps dans les jeux du soleil et de l'eau, printemps tardif dans des éclatements de fleurs, fraternité des hommes dans un espoir insensé. »

³ *Noces, Ibid.*, p. 128.

(les phénomènes), à l'immobilité d'un monde qui ne tend à rien et ne va vers rien. Cette fidélité, il revient au mime de l'accomplir. C'est ce que nous allons voir à présent, en repartant de l'image-temps, et en suivant les modalités du témoignage, c'est-à-dire de son exposition fidèle.

C. *La vie de l'image : le mime*

Le projet de Camus, c'est une écriture qui adopte le problème et les contraintes que les maîtres toscans appliquaient à leur peinture : comment rester fidèle à l'image-temps telle que la dévoile l'expérience vécue ? Pour les peintres comme Piero della Francesca, la solution résidait dans l'usage d'une perspective froide, mathématique, dont l'effet est de purifier la scène de tout ce qui ne serait pas corps, regard ou pierre. Dans les récits de Camus, l'énonciation vise certainement à reproduire l'effet cathartique d'une telle mise en perspective. Mais lorsque l'écriture se fait philosophique, Camus a recours à une phénoménologie du présent, par laquelle, « incapable de sublimer le réel, la pensée s'arrête à le mimer ¹ ». « Analyser », « illustrer », « revivre » ², telles sont les étapes de la pensée philosophique adoptant une écriture de témoignage, une écriture mimétique. Si l'analyse a produit la notion de l'absurde, si l'illustration a produit les figures de l'homme absurde, la dernière section ³, qui donne son titre à l'essai, est un exercice de création, une mimétique, dont le propos est de récapituler les images-temps qui n'ont cessé de guider Camus, depuis son intuition de Fiesole jusqu' à Meursault « prêt à tout revivre ⁴ », depuis les tableaux toscans jusqu'aux poèmes de Ponge. « L'existence tout entière, pour un homme détourné de l'éternel, n'est qu'un mime démesuré sous le masque de l'absurde. La création, c'est le grand mime. ⁵ » Donner à la démesure sa grandeur, voilà la vie pernicieuse que Deleuze assignait à l'image-temps et que Camus repère dans le mime : faire sortir le temps de ses gonds, exposer les mouvements aberrants ⁶.

¹ *Le Mythe de Sisyphe*, *Ibid.*, p. 288.

² *Ibid.*, p. 226.

³ « Le Mythe de Sisyphe », *Ibid.*, p. 301-304.

⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁵ *Ibid.*, p. 284.

⁶ Voir chapitre 2, section 3 de G. DELEUZE, *Cinéma 2. L'Image-temps...*, *op. cit.*, p. 50-61, et en particulier p. 54 : « L'aberration de mouvement propre à l'image cinématographique libère le temps de tout enchaînement, elle opère une présentation directe du temps en renversant le rapport de subordination qu'il entretient avec le mouvement normal [...]. Ce que le mouvement aberrant révèle, c'est le temps comme tout, comme " ouverture infinie ", comme antériorité sur tout mouvement normal défini par la motricité [...]. Si le mouvement normal se subordonne au temps dont il nous donne une représentation indirecte, le mouvement aberrant témoigne pour une antériorité du temps qu'il nous présente directement, du fond de la disproportion des échelles, de la dissipation des centres, du faux-raccord des images elles-mêmes. »

Le mythe de Sisyphe se limite ainsi à l'équivalent discursif d'un « opsigne », signe optique et mimétique dont le contenu se limite à un mouvement aberrant :

Les mythes sont faits pour que l'imagination les anime. Pour celui-ci on voit seulement tout l'effort d'un corps tendu pour soulever l'énorme pierre, la rouler et l'aider à gravir une pente cent fois recommencée ; on voit le visage crispé, la joue collée contre la pierre, le secours d'une épaule qui reçoit la masse couverte de glaise, d'un pied qui la cale, la reprise à bout de bras, la sûreté tout humaine de deux mains pleines de terre. Tout au bout de ce long effort mesuré par l'espace sans ciel et le temps sans profondeur, le but est atteint. Sisyphe regarde alors la pierre dévaler en quelques instants vers ce monde inférieur d'où il faudra la remonter vers les sommets. Il redescend dans la plaine ¹.

Cette montée-descente, située dans un éternel présent ², reprend parfaitement la structure cristalline de l'image-temps : mouvement qui n'est plus une progression dans l'action mais une stricte oscillation, indiscernabilité du subjectif et de l'objectif ³, dévoilement de l'intolérable ⁴. Bref, c'est le mythe réduit au mime :

Une situation purement optique et sonore ne se prolonge pas en action, pas plus qu'elle n'est induite par une action. Elle fait saisir, elle est censée faire saisir quelque chose d'intolérable, d'insupportable. Non pas une brutalité comme agression nerveuse, une violence grossière qu'on peut toujours extraire des rapports sensori-moteurs dans l'image-action. Il ne s'agit pas non plus de scènes de terreur, bien qu'il y ait parfois des cadavres et du sang. Il s'agit de quelque chose de trop puissant, ou de trop injuste, mais parfois aussi de trop beau, et qui dès lors excède nos capacités sensori-motrices ⁵.

Et ce mythe ne sera pas omni-englobant, suivant la logique des déploiements sériels qui, à la fois, gangrènent et sclérosent les images. Il sera un mythe capable d'indiquer sa propre insuffisance, ses propres limites, renvoyant toujours à d'autres mythes, à d'autres images, à d'autres figures, comme, nous le verrons, Sisyphe à Prométhée.

Le sort de sa pensée n'est plus de se renoncer mais de rebondir en images. Elle se joue - dans des mythes sans doute - mais des mythes sans autre profondeur que celle de la douleur humaine et comme elle inépuisables. Non pas la fable divine qui amuse et aveugle, mais le visage, le geste et le drame terrestres où se résument une difficile sagesse et une passion sans lendemain ⁶.

C'est la seule légitimité qui peut rester au mythe : redonner à la pensée et aux images une santé perdue, d'où émergera peut-être un nouvel humanisme, un sens de l'homme et du présent indemne de la peste.

¹ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 302.

² *Ibid.*, p. 129 : « Cet éternel présent, c'est cela précisément que des théologiens avisés ont appelé l'enfer. Et l'enfer, comme personne ne l'ignore, c'est aussi la chair qui souffre. »

³ « Un visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même » *Ibid.*, p. 302.

⁴ Voir : « ce supplice indicible » *Ibid.* et « L'immense détresse est trop lourde à porter. » *Ibid.*, p. 303.

⁵ G. DELEUZE, *Cinéma 2. L'Image-temps...*, op. cit., p. 29.

⁶ A. CAMUS, *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 300.

II. Une métaphysique du phénomène : l'œil chose et la chose œil

Il est certain que l'approche de Camus n'est pas phénoménologique de part en part. À vrai dire, il arrive souvent que la description ne soit qu'un prétexte à une tentation toujours présente chez Camus, celle d'édifier une métaphysique du phénomène. C'est que la phénoménologie du présent est tout entière construite autour du pouvoir surabondant du regard humain, puissance qui est en même temps une faiblesse, celle de la fuite, De l'Évasion. Par conséquent, la totalisation à l'œuvre dans le dévoilement du monde est une totalisation contrée, par la refiguration mimétique, par le recours aux images-temps. On mesure la distance avec la phénoménologie de la conscience sartrienne pour laquelle la totalisation n'a pas besoin d'être contrée : elle échoue toujours d'elle-même. Mais pour penser cet échec, il faut concevoir la conscience comme transcendance, le visible comme transcendant. Au contraire, et c'est finalement la leçon qu'on peut tirer du rapprochement avec Deleuze, l'expérience vécue se situe toujours chez Camus dans un monde radicalement immanent ¹.

D'un point de vue sartrien, les analyses de Camus sont donc grevées d'un double défaut : le regard tel que Camus le dépeint est un regard tronqué, incapable d'aller jusqu'aux choses même, et c'est en même temps un regard truqué, qui n'hésite pas à s'installer dans la chose faite œil, et à prendre ainsi sur l'humain le point de vue de l'inhumain. Ce reproche prend tout son sens quand on décèle, dès les premiers textes de Camus, une tentation, celle d'adopter une métaphysique des choses, où le regard humain est résorbé dans un œil-chose vu depuis le regard d'une terre qui pense.

Et l'écriture camusienne, dans sa fidélité à l'image-temps, apparaît aussi comme une transgression, à défaut de transcendance, une transgression qui consiste à passer de l'autre côté de la matière, de l'autre côté du temps, quand bien même ce serait une transgression vers rien, ou vers le rien ². Il frappant de constater que Camus reconnaît lui-même cette tentation, en particulier à la lecture du *Parti pris des choses* de Ponge, dont les poèmes, eux aussi, adoptent le point de vue du monde qui se voit : « je ne puis me laver du souci métaphysique » écrit-il à Ponge le 27 janvier 1943 ³. Tout se passe comme si, dès le départ, au niveau de l'intuition camusienne, il y avait une bifurcation entre phénoménologie et métaphysique. La

¹ Sartre a dès le début décelé l'importance chez Camus d'une immanence radicale : « Pour M. Camus le drame humain, c'est, au contraire, l'absence de toute transcendance » J.-P. SARTRE, *Critiques littéraires (Situations, I)...*, op. cit., p. 104.

² « Il lui faut décrire avec des mots, en assemblant des pensées, le monde avant les mots » *Ibid.*, p. 103.

³ A. CAMUS, « Lettre au sujet du "Parti pris" », *Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 887.

même expérience du « dénuement », interprétée comme le resserrement du regard, se déploie en même temps sous un horizon métaphysique, celui de « l'homme délivré de l'humain »¹.

À bien des égards, le reproche adressé par Sartre à la technique littéraire utilisée par Camus dans *L'Étranger* est bien réductrice. Néanmoins, elle apparaît comme une singulière critique de ce qui deviendra, dans la terminologie deleuzienne, « le régime cristallin de l'image » :

Le procédé de M. Camus est tout trouvé : entre les personnages dont il parle et le lecteur il va intercaler une cloison vitrée. Qu'y a-t-il de plus inepte en effet que des hommes derrière une vitre ? il semble qu'elle laisse tout passer, elle n'arrête qu'une chose, le sens de leurs gestes. Reste à choisir la vitre : ce sera la conscience de l'Étranger. C'est bien, en effet, une transparence : nous voyons tout ce qu'elle voit. Seulement on l'a construite de telle sorte qu'elle soit transparente aux choses et opaque aux significations².

Il est clair que l'idée d'un filtre installé dans la conscience se comprend très bien en contexte sartrien, mais très peu dans la perspective de Camus. Ce qui l'intéresse, c'est bien plus le basculement du regard dans la chose, l'enlisement de la perception et le reflux de la narration dans une matière qui pense, dans une terre qui voit l'homme. L'extrait cité par Sartre³ montre qu'il n'y pas seulement « une passivité pure qui enregistre tous les faits⁴ ». Il y a, plus radicalement, une double passivité : celle de la première personne qui enregistre et commente (« je n'ai pas entendu [...] j'ai compris seulement »), passivité secondaire d'un texte où la focalisation interne joue entièrement sa fonction d'enregistrement sensori-moteur, et celle du sous-texte, qui, par son implicite focalisation zéro (on pourrait insérer partout : « Meursault pense que... » / « Meursault *ne fait que* penser... ») renvoie à une passivité primaire qui à son tour enregistre l'enregistreur : œil chose et chose œil.

Tout cela est parfaitement consonnant avec le projet pongien de décrire l'objet, non pas à partir des formes phénoménales, mais à partir de l'essence matérielle : par exemple, l'arbre, tel que le verrait ou le ressentirait la « matière boisée ». Dans un cas, le récit, c'est l'humain vu de l'extérieur, dans l'autre, le poème, c'est l'objet vu de l'intérieur. Mais dans les deux cas s'édifie sous les yeux du lecteur une monadologie inversée, où l'activité le cède à la passivité, la sensibilité à l'insensibilité. C'est que l'écriture y est à double détente. Bien sûr, on trouve un versant phénoménologique, avec comme horizon la constitution sensible d'un monde commun. Mais on trouve en même temps un versant métaphysique, une destitution du

¹ *Ibid.*, p. 133. Au sujet du même extrait, mais dans le contexte des *Carnets*, voir ci-dessus p. 13.

² J.-P. SARTRE, *Critiques littéraires (Situations, I)...*, op. cit., p. 106- 107.

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ *Ibid.*

sens et des sens, véritable parti pris que l'on ne peut réduire à l'esprit d'analyse comme le fait Sartre. En effet, la conjonction de ces deux versants ne saurait avoir pour seul horizon la décomposition analytique, ou l'équivalence des éléments¹. Leur horizon est d'emblée éthique, et, avant d'entrevoir l'issue d'un nouvel humanisme, les deux démarches ont vocation à nourrir une physique de la justice.

III. Une physique de la justice : mutilation et narration

Au fond, phénoménologie et métaphysique sont chez Camus les deux voies d'accès privilégiées à un inhumain, celui de l'enlèvement du visage dans la pierre, de l'esprit dans la matière. Face à cet inhumain, Camus maintient ce que Sartre appellerait une « dureté optimiste² ». Il en va tout autrement pour l'inhumain qui surgit à partir de l'homme même, et auquel les Conquérants, plus que tout autre, sont confrontés : « Ils ne quittent jamais le creuset humain, plongeant au plus brûlant de l'âme des révolutions. Ils y trouvent la créature mutilée, mais ils y rencontrent aussi les seules valeurs qu'ils aiment et qu'ils admirent, l'homme et son silence.³ » C'est l'inhumain social que produit la gestion, économique ou militaire, technique ou politique, du matériel humain. Cet inhumain-là ne se prête évidemment au même optimisme, fût-il dur et limité. C'est le véritable point de départ des *Lettres à un ami allemand* : « toute mutilation de l'homme est sans retour⁴ ». Dans un monde sans ciel et sans lendemain, les corps et les vies ne se réparent pas. Mais l'atteinte aux chairs humaines a en même temps une réplique, un contrecoup anthropologique : la violence n'est jamais réductible à un pur jeu de force, à un pur mécanisme. À la mutilation des chairs répond ainsi une mutilation de l'humain⁵ : l'amputation de la part éthique présente en chaque homme, au profit de sa part historique⁶. Reprenant les catégories utilisées par Politzer en 1941, Camus oppose ainsi l'esprit et sa générosité à l'épée, la force efficace. Dans les *Lettres à un ami*

¹ Voir l'allusion de Camus à ses premiers textes, mais en avril 1944, dans le contexte de la Libération : « Il m'arrive [...] de penser à tous ces lieux d'Europe que je connais bien. C'est une terre magnifique faite de peine et d'histoire. Je recommence ces pèlerinages que j'ai faits avec tous les hommes d'Occident : les roses dans les cloîtres de Florence, les bulbes dorés de Cracovie, le Hradschin et ses palais morts, les statues contorsionnées du pont Charles sur l'Ultava, les jardins délicats de Salzbourg. Toutes ces fleurs et ces pierres, ces collines et ces paysages où le temps des hommes et le temps du monde ont mêlé les vieux arbres et les monuments ! Mon souvenir a fondu ces images superposées pour en faire un seul visage qui est celui de ma plus grande patrie. » A. CAMUS, *Lettres à un ami allemand, Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 23.

² J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme...*, op. cit., p. 53.

³ A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe, Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 280.

⁴ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 11.

⁵ Camus articule ainsi violence physique et défiguration de l'homme : « parmi les raisons que nous avons de vous combattre [...] il n'en est pas, peut-être de plus profonde que la conscience où nous sommes d'avoir été non seulement mutilés dans notre pays, frappés dans notre chair la plus vive, mais encore dépouillés de nos plus belles images dont vous avez offert au monde une version odieuse et ridicule » *Ibid.*, p. 20-21.

⁶ « Vous combattez au contraire contre toute cette part de l'homme qui n'est pas à la patrie. » *Ibid.*, p. 16.

allemand, le partage est plus net que jamais : d'un côté, l'attachement à la terre sans autre horizon que l'insignifiance, de l'autre, la sacralisation d'un territoire sous l'égide du sens et de la logique jusqu'à la mort. C'est ici que Camus intervient, en tant que philosophe, car il fait partie de ceux qui ont très vite admis que la violence totalitaire rendait l'humanisme à la fois nécessaire et impossible. À défaut de réparer les chairs, le philosophe se borne à refigurer l'humain.

Le préalable à cet humanisme urgent et provisoire, à cette physique de la justice, c'est de dissocier deux sens du combat, deux conceptions de l'agôn. Le but est clair : distinguer violence et contre-violence, comme auparavant mythe et contre-mythe. Le combat, l'agôn du conquérant inauthentique, c'est la pure concurrence des forces et des puissances, c'est le combat hobbesien de l'homme contre l'homme.

Vous avez supposé qu'en l'absence de toute morale humaine ou divine les seules valeurs étaient celles qui régissaient le monde animal, c'est-à-dire la violence et la ruse. Vous en avez conclu que l'homme n'était rien et qu'on pouvait tuer son âme, que dans la plus insensée des histoires la tâche d'un individu ne pouvait être que l'aventure de la puissance, et sa morale, le réalisme des conquêtes ¹.

Contre quoi, Camus étaye ce qui n'est d'abord qu'« un goût violent de la justice ² » sur son exigence cardinale : la fidélité à l'absurde. Or, tout le mouvement du *Mythe de Sisyphe* a été de tirer de l'absurde des raisons, non pas tant de croire au monde, mais de croire dans la lutte contre le monde, son silence et son vide. Rappelant la leçon du conquérant authentique ³, l'auteur des *Lettres* conclut : « refusant d'admettre ce désespoir et ce monde torturé, je voulais seulement que les hommes retrouvent leur solidarité pour entrer en lutte contre leur destin révoltant ⁴ ». Le combat juste est donc le combat dirigé contre les dieux, c'est-à-dire contre les sources de l'inhumain. Et si le résistant doit bien combattre l'occupant, c'est que ce dernier est devenu lui-même une source de l'inhumain, qu'il s'est « mis avec les dieux ⁵ ».

Mais que faire, alors, de ceux qui n'ont pas même eu l'occasion de résister, de ceux qui n'ont pu que subir l'inhumain comme un cataclysme naturel qui fauche les vies et détruit les corps ? Il revient à la notion cartésienne de générosité de donner une plus grande consistance à cette physique de la justice, en déployant ses deux significations, la lucidité vis-à-vis de soi-même, d'une part, l'ouverture à l'autre, d'autre part. Et, pour toute matérielle que

¹ *Ibid.*, p. 26.

² *Ibid.*

³ « Une révolution s'accomplit toujours contre les dieux, à commencer par celle de Prométhée, le premier des conquérants modernes. » A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe, Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 279.

⁴ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, op. cit., p. 26.

⁵ *Ibid.*

soit la justice camusienne, une justice du parti pris des corps, elle prendra néanmoins la forme, dans l'écriture, d'une justice narrative, d'une justice du récit. Elle peut se définir ainsi : primat du témoignage sur le témoin, antériorité du dévoilement du récit par rapport au dévoilement du narrateur. Il est frappant de constater que le récit camusien, auquel Sartre reproche justement sa transparence, contrepartie, pourtant, de la lucidité au sens de Camus, prend un malin plaisir à dissimuler le plus longtemps possible son narrateur¹. À l'opposé de la *Weltanschauung* mythique, qui est tout entière orientée par l'affirmation de soi, le récit chez Camus, témoignage ou chronique, est guidé par un narrateur dont tout l'héroïsme consiste à s'effacer le plus longtemps possible.

Cet effacement n'est pas qu'une convenance, une bienséance stylistique. C'est aussi un exercice de clarté qui, distinguant le discours de l'élan, le propos de l'émotion, vise à dissiper la confusion totalitaire². « Vous ne distinguez plus rien, vous n'êtes plus qu'un élan³ » reproche Camus au conquérant inauthentique. Le retrait du narrateur apparaît comme la condition nécessaire pour faire émerger ce qu'un cartésien appellerait des idées claires et distinctes :

Nous luttons justement pour des nuances, mais des nuances qui ont l'importance de l'homme même. Nous luttons pour cette nuance qui sépare le sacrifice de la mystique, l'énergie de la violence, la force de la cruauté, pour cette plus faible nuance encore qui sépare le faux du vrai et l'homme que nous espérons des dieux lâches que vous révèrez⁴.

On voit par là que la narration, objective dans la mesure où elle est objectivée, n'a pas seulement pour but de retracer la ligne qui sépare les victimes de leurs bourreaux, les hommes des dieux et des tyrans. Si la narration a elle aussi « l'importance de l'homme même », c'est

¹ L'exemple le plus connu est celui de *La Peste* qui ne révèle qu'à la fin l'identité du principal narrateur homodiégétique : « Cette chronique touche à sa fin. Il est temps que le docteur Bernard Rieux avoue qu'il en est l'auteur. [...] Étant appelé à témoigner, à l'occasion d'une sorte de crime, il a gardé une certaine réserve, comme il convient à un témoin de bonne volonté. Mais en même temps, selon la loi d'un cœur honnête, il a pris délibérément le parti de la victime et a voulu rejoindre les hommes, ses concitoyens, dans les seules certitudes qu'ils aient en commun, et qui sont l'amour, la souffrance et l'exil. C'est ainsi qu'il n'est pas une des angoisses de ses concitoyens qu'il n'ait partagée, aucune situation qui n'ait été aussi la sienne. » *Ibid.*, p. 243. La question du narrateur de *L'Étranger* a pu paraître tranchée du seul fait que Camus emploie la première personne, mais Laurent Bove a montré qu'une question au moins subsistait : le narrateur est-il Meursault exécuté ou Meursault gracié (voir L. BOVE, *Albert Camus, de la transfiguration...*, *op. cit.*, p. 51) ? Enfin, de manière tout à fait inattendue, ce jeu sur la position du narrateur revient jusque dans les *Lettres à un ami allemand*, dans un passage décisif de la deuxième lettre : « Laissez-moi plutôt vous raconter ceci [...]. Vous devez savoir qui m'a raconté cette histoire. » (A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, *op. cit.*, p. 16-18). Tout se passe comme si le « long détour » (*Ibid.*, p. 11) qui fait la différence entre la violence et la contre-violence ne pouvait être achevé par le seul truchement de l'analyse et de la réflexion, mais devait aussi en passer par le récit du témoignage.

² « Le sujet idéal de la domination totalitaire n'est ni le nazi vaincu ni le communiste vaincu, mais les gens pour qui la distinction entre fait et fiction (c'est-à-dire la réalité de l'expérience) et la distinction entre vrai et faux (c'est-à-dire les normes de la pensée) n'existent plus. » H. ARENDT, *Le système totalitaire...*, *op. cit.*, p. 304.

³ A. CAMUS, *Œuvres complètes, II, 1944-1948...*, *op. cit.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

qu'elle peut servir à déceler en l'homme non seulement les actions, mais les attitudes : complicité des hommes dans la lutte, mais aussi évasion, fuite ou ralliement des dieux, en tant qu'ils sont une tentation présente en tout homme et en tout temps.

Section 2 – *Les Noyers de l'Altenburg* (1943) : l'homme emporté dans l'histoire

« Vous faites une sorte de morale de l'absurde ; reste à en faire une psychologie. »
Lettre de Malraux à Camus, 31 octobre 1941 ¹

§ 1 – Situation de Berger, narrateur clandestin

I. L'irruption de la guerre

Après la parution de *L'Espoir* en 1937, Malraux a d'abord eu pour projet de créer un autre roman sur la guerre d'Espagne, qui concilierait l'approche historique avec une réflexion plus métaphysique, telle qu'il avait pu la mettre en œuvre dans *La Condition humaine*. Mais il change d'avis après son expérience de la drôle de guerre et son affectation dans une unité de chars en avril-mai 1940. Le cadre de son prochain roman sera la bataille de France, et la rédaction des *Noyers* débute en août 1940 ². En décembre 1940, le projet prend une autre envergure quand Malraux décide de réduire le récit d'actualité à un cadre qui enchâsse un autre récit de guerre, celui, à la troisième personne, de Vincent Berger. Ce personnage, présenté comme le père du narrateur en première personne, fait l'expérience du front germano-russe lors de la Première Guerre mondiale. La rédaction s'achève le 13 juin 1942, à cette date, Malraux pense faire suivre *Les Noyers* de deux autres volumes.

Le roman est publié à Lausanne en mars 1943 sous le titre *La Lutte avec l'Ange. I – Les Noyers de l'Altenburg*. Lorsqu'il est republié en France, en 1948, il est présenté comme l'état provisoire du premier opus d'un cycle romanesque à venir. Ce n'est qu'en 1962 que la réédition du roman abandonne la mention du cycle « La Lutte avec l'Ange ». On sait aujourd'hui que cet abandon, loin d'être un adieu à la forme romanesque, s'est fait en faveur

¹ Olivier TODD, *Albert Camus, une vie*, Paris, Gallimard, 1999, p. 385.

² Perrine SIMON-NAHUM, *André Malraux. L'engagement politique au XXe siècle*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 62.

d'un autre projet, « Non », roman sur la Résistance, qui sera travaillé jusqu'en 1971-1972, et que Malraux mentionnera en privé jusqu'en 1975 ¹.

Toujours est-il que Malraux ne publiera plus d'autre roman. *Les Noyers* constituent donc un aboutissement très particulier. Ils condensent dans un double récit tous les aspects de l'œuvre malrucienne : relation d'une situation, réflexion sur l'art, interrogation philosophique, et, écriture mémorielle. Mais cet aboutissement débouche sur un paradoxe que Malraux ne lèvera jamais : le fil directeur du roman n'est autre que la vanité de l'engagement, l'inutilité de l'action, l'illusion de pouvoir résister à l'histoire ou agir sur elle. L'horizon révolutionnaire y est complètement absent, il est même, on le verra, invalidé. Et pourtant, un an après la publication des *Noyers*, Malraux rejoint la Résistance sous le nom de « colonel Berger ».

II. La découverte de Camus

Entre 1940 et 1942, le projet de Malraux n'a cessé d'évoluer, dans un sens apparemment univoque, celui d'une surenchère dans le désespoir et la désillusion. Mais la genèse des *Noyers* n'est probablement pas aussi linéaire, sans quoi on n'explique pas les tensions évidentes qui traversent les différents récits (mission diplomatique-militaire de Vincent Berger en 1908, suicide de Dietrich Berger et colloque de l'Altenburg en 1913, expérience traumatisante et sans doute mortelle du front russe en 1915, bataille de France et captivité de mai 1940) sans compter la tension *entre* ces différents récits. En réalité, l'écriture des *Noyers* est scandée par la rencontre (épistolaire) avec Camus.

Malraux a d'abord lu *L'Étranger* et *Caligula*, dont les manuscrits lui ont été transmis par Pascal Pia en avril-mai 1941. Il reçoit ensuite celui du *Mythe de Sisyphe*. À partir d'octobre 1941, il devient auprès de Gaston Gallimard le principal défenseur de la parution simultanée des trois absurdes, et, à défaut, de la publication simultanée de l'essai et du roman ². Malraux lui-même mentionne, dans une lettre à Pascal Pia du 1^{er} décembre 1941, le fait qu'il lit Camus tout en rédigeant *Les Noyers* ³. L'impact de la lecture de Camus se fait au moins sentir sur l'agencement du récit enchâssé. Déclenchée par l'annonce du suicide de

¹ Jean-Louis JEANNELLE, *Résistance du roman. Genèse de Non d'André Malraux*, Paris, CNRS, 2013, p. 235. Les fragments du roman ont été publiés en même temps dans *Les Cahiers de la NRF* : André MALRAUX, Henri GODARD et Jean-Louis JEANNELLE, «Non». *Fragments d'un roman sur la Résistance*, Paris, Gallimard, 2013.

² C'est ce schéma qui l'emporte finalement, contrairement au projet initial qui donnait la priorité à la pièce de théâtre sur l'essai : O. TODD, *Albert Camus, une vie...*, op. cit., p. 386.

³ « Je l'ai lu avec d'autant plus d'intérêt que les crabes de mon actuel roman grouillent dans un panier semblable. » : lettre citée par Olivier Todd, *Ibid.*

Dietrich à son fils Vincent, la narration se termine par une revendication inattendue du bonheur ¹.

De nombreux éléments issus de *L'Étranger* comme du *Mythe de Sisyphe* viennent ainsi se greffer dans le récit enchâssé. Comme la mère de Meursault et Meursault lui-même, Dietrich se suicide après s'être déclaré « prêt à tout revivre » ². Et, de la même manière que l'on a suivi Meursault, l'on suivra Vincent sur les pas de son père, intrigué par la vision nietzschéenne de l'homme qui meurt conscient en consentant à la vie, avant d'incarner à son tour cette conscience et ce consentement révolté. Entretemps, il aura lui-même délivré au colloque de l'Altenburg les grandes lignes de la conclusion du *Mythe de Sisyphe*.

« On a cru – dans l'idée que nous nous faisons de la tragédie grecque c'est éclatant ! – que représenter une fatalité était la subir. Mais non ! C'est presque la posséder. Le seul fait de pouvoir la représenter, de la concevoir, la fait échapper au vrai destin, à l'implacable échelle divine ; la réduit à l'échelle humaine. Dans ce qu'il a d'essentiel, notre art est une humanisation du monde. » ³

Que cette humanisation du monde ait encore un sens ou du moins une efficace, c'est toute la question, examinée par la suite à travers un dialogue qui prend souvent la forme d'une juxtaposition d'aphorismes inconciliables sur l'art et la condition humaine, aphorismes parmi lesquels on trouve celui de l'ethnologue Möllberg, hégélien repent : « Sisyphe aussi est éternel ⁴ ». Ainsi, la question de Camus (l'homme absurde peut-il être à la fois lucide et heureux ?) se trouve posée à nouveaux frais, ou plutôt, dans un nouveau contexte. Le projet de Malraux peut en effet être ressaisi de la manière suivante. Intégrer la question métaphysique de *La Condition humaine* dans la démarche du roman d'actualité (dont *L'Espoir* reste le modèle) suppose deux renoncements : à l'élitisme de l'individu révolutionnaire d'une part, à l'idéalisme de la création artistique d'autre part. Le premier renoncement sera opéré par l'abandon de l'horizon révolutionnaire, caractéristique de la croyance dans ce que Camus appelle « les lendemains » : à l'individu militant succède la foule anonyme des hommes et sa possible résistance éthique. Le second renoncement est acquis dès lors que la création artistique n'est plus une production du génie, de l'esprit, ou de la culture, mais un prolongement de l'effort qu'accomplit toute forme de vie pour s'arracher à la terre.

¹ « Dans cette dévalade farouche sous le poing de la mort, il ne lui restait qu'une haine hagarde contre tout ce qui l'avait empêché d'être heureux. » André MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg*, Paris, Gallimard, 1997, p. 214.

² « Il m'a demandé, un peu ironiquement : " Si tu pouvais choisir une vie, laquelle choisirais-tu ? – Et toi ? " Il a réfléchi assez longtemps et tout à coup il a dit, avec gravité : " Eh bien, ma foi, *quoi qu'il arrive*, si je devais revivre une autre vie je n'en voudrais pas une autre que celle de Dietrich Berger... » *Ibid.*, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ *Ibid.*, p. 130. L'édition Folio indique en note que « la réplique était prévue par Malraux bien avant la publication du *Mythe de Sisyphe* ». Mais, comme on l'a vu, Malraux a lu les trois absurdes avant leur publication, en 1941, et on ne peut du coup ni infirmer ni confirmer l'antériorité de la réplique sur la lecture du *Mythe*.

L'intégration du *Mythe de Sisyphe* permet donc à Malraux de reprendre sa propre interrogation et en même temps de proposer sa propre version – littéraire – du « raisonnement absurde ».

III. L'intersection des questionnements

Les Noyers de l'Altenburg peuvent ainsi se lire comme une mise en scène du questionnement philosophique. On y voit d'abord Walter Berger, grand-oncle du narrateur, passer son temps à dresser la liste des questions à traiter, à choisir d'abord comme sujet pour 1913 « Les Éléments éternels de l'art », mais à modifier celui-ci après le suicide de son frère, pour parvenir à « Permanence et métamorphose de l'homme ». Il est clair que les formulations renvoient directement aux interrogations de Malraux lui-même, et pourtant, il ressort des échanges entre les personnages d'intellectuels présents au Colloque qu'aucun d'eux ne parvient à véritablement *poser* la question qu'ils formulent. Ces personnages n'ont pas l'expérience qui le leur permettrait : ils sont trop occupés à jouer la comédie des idées. Autrement dit, le colloque de l'Altenburg permet à Malraux de déployer le contenu de la question philosophique, il ne permet pas de la poser. Celle-ci ne le sera véritablement que par le biais d'une expérience-limite, une épreuve radicale, celle de Vincent Berger sur le front russe, et c'est pourquoi, finalement, Malraux désignera la question posée dans le roman comme étant « la question posée par la scène des gaz ¹ ». Mais cette épreuve, à son tour, est une expérience vive, et comme telle, muette. Elle ne se transforme en question que par le biais d'un récit, d'une narration, qui suppose la prise en charge de l'expérience par un narrateur : ce sera le rôle attribué au « je » de l'énonciation, identifié au fils de Vincent Berger.

On comprend la fonction toute particulière dans *Les Noyers* de ce que Perrine Simon-Nahum appelle « la parthénogenèse des narrateurs ² » : une conscience irréfléchie (Vincent Berger) enregistre une expérience qui le dépasse, une conscience réfléchissante (le « je ») interroge cette expérience. Mais cette interrogation n'aura pas une réponse argumentative, car le même procédé organise l'aporétique des discours : non seulement les discours argumentatifs restent purement juxtaposés, incompatibles entre eux, non seulement l'expérience racontée contredit tel argument puis tel autre, mais la narration même, prise en défaut par l'expérience-limite qu'elle rapporte, finit par se contredire. Ainsi, le narrateur

¹ J.-L. JEANNELLE, *Résistance du roman...*, *op. cit.*, p. 55.

² P. SIMON-NAHUM, *André Malraux...*, *op. cit.*, p. 164. L'auteure y voit une structure fondamentale de l'énonciation dans les romans de Malraux, avec les changements de focalisation entre Claude et Perken dans *La Voie royale*, Kyo et Clappique dans *La Condition humaine*, et, donc, Vincent Berger et son fils dans *Les Noyers de l'Altenburg*.

malrucien se tient dans une position inédite : suffisamment en retrait pour laisser cours à une polyphonie sans voix dominante, et suffisamment présent en même temps, pour faire surgir le questionnement, quitte à perturber la relation des discours et des faits ¹. Grâce à ce narrateur clandestin, à mi-chemin entre l'explicite et l'implicite, le questionnement n'aboutira pas à une réponse, mais à une autre expérience-limite, qui le suspendra sans pour autant le résoudre.

Ce dédoublement des narrations, ou, plus exactement ici, des focalisations, rend sensible l'agôn général des romans malruciens : non pas le combat entre telle ou telle vision du monde, entre telle ou telle valeur, mais la lutte entre « le héros et son sens de la vie ² ». Encore la formule de la préface du *Temps du mépris* ne doit pas occulter que l'antagonisme se situe entre la figuration et la défiguration, entre la figure après laquelle court le héros et une vie défigurante qui ne surgit pas seulement de l'extérieur du personnage, mais surgit aussi de son corps, de sa parole ou de ses gestes. C'est pourquoi les récits des *Noyers* sont des accumulations d'échecs : échec des hommes absurdes à se donner une figure, qu'elle soit celle du conquérant, du créateur, ou tout simplement de Sisyphe. À la source de cet échec, on trouve trois manifestations de la vie : la vie intoxiquée, la vie désespérée, la vie universelle.

§2 – La vie intoxiquée

I. Le modèle : « les Possédés »

Ce jeu entre un narrateur clandestin et des personnages tenus en échec trouve certainement son modèle dans le roman de Dostoïevski, *Les Démons*.

Dostoïevski constitue à ses yeux l'idéal à atteindre : ses personnages réalisent parfaitement cette dramatisation des idées, cette fusion de l'événement et de la signification profonde de l'œuvre. [...] les personnages de Dostoïevski illustrent ce que Malraux appelle “ le personnage significatif ”, le plus captivant, à son avis.

Celui-ci comporte nécessairement trois éléments : “ d'abord la conception d'un but décisif de l'homme, puis la volonté de l'atteindre, puis la mise en système de cette volonté ” ³.

¹ « Plus encore que dans *Les Conquérants*, le narrateur s'identifie à Malraux par la nature de ses expériences, par son obsession face au mystère de l'homme, par son besoin d'écrire dans les pauses de l'action, de transcrire ses préoccupations. Comme dans le premier roman, il est très peu individualisé : fils de Vincent Berger, pure conscience réfléchissante, il n'est pas destiné par l'auteur à retenir l'attention du lecteur. » Christiane MOATTI, *Le prédicateur et ses masques. Les personnages d'André Malraux*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, p. 149.

² André MALRAUX, *Le Temps du mépris*, Paris, Gallimard, 1935, p. 7. « En fait, le mode de présentation des personnages de Malraux se rapproche de la vision tragique, telle que lui-même la définit à propos de la tragédie grecque : “ L'intrusion du monde de la conscience dans celui du destin ”. Dans la plupart de ses romans, ce face à face de deux personnages essentiels, évoqué dans la préface du *Temps du Mépris*, “ le héros et son sens de la vie ”, passe par la médiation de la voix narrative. » C. MOATTI, *Le prédicateur et ses masques...*, op. cit., p. 153.

³ C. MOATTI, *Le prédicateur et ses masques...*, op. cit., p. 47.

Le personnage de Malraux incarne une idée, une valeur, non pas comme un *exemplum*, une instantiation, mais comme un corps contaminé. À la manière des personnages de Dostoïevski, l'idéal poursuivi, censé le conduire à une maîtrise de la vie ou de l'histoire, caractérise en fait l'infection du personnage par une vie qui ruse et une histoire qui déjoue. Possédé par un idéal qui déforme sa perception et mine le sens de ses actes, le personnage est, chez Dostoïevski comme chez Malraux, un possédé, un aliéné.

La Condition humaine a donné à cette aliénation un paradigme littéraire que Malraux veut intégrer dans *Les Noyers* : c'est le schème de l'intoxication. C'est au personnage de Gisors qu'il revient d'exposer le rapport du personnage à l'idéal :

« Il faut toujours s'intoxiquer : ce pays a l'opium, l'Islam le haschisch, l'Occident la femme... Peut-être l'amour est-il surtout le moyen qu'emploie l'Occidental pour s'affranchir de sa condition d'homme... »

Sous ses paroles, un contre-courant confus et caché de figures glissait : Tchen et le meurtre, Clappique et sa folie, Katow et la révolution, May et l'amour, lui-même et l'opium... Kyo seul, pour lui, résistait à ces domaines ¹.

Donner à percevoir l'idéal comme un toxique, c'est le rôle qui revient à Gisors dès le début du roman ². Mais la comparaison avec l'opium n'est pas là seulement pour reprendre le schéma classique de l'aliénation idéologique, des visions à la fois déformantes et apaisantes. Elle exprime, déjà, une aporie, celle qui fait de la justification de soi une nécessité et une impossibilité. Une nécessité, car le rapport de l'homme au monde a toujours comme « fond » la souffrance, une souffrance incurable qui exige tous les « moyens d'ignorer la vie » ³. Et en même temps une impossibilité, car cette négation du monde remplace une contingence par une autre : de trop dans un monde qui n'a pas besoin de lui, l'intoxiqué se retrouve de trop face à un idéal qui le dépasse. Il en résulte une dramatisation des idées, certes, mais qui ne peut que conduire à la perte et à la destruction, au cours d'une surenchère dans l'intoxication : c'est ce à quoi aboutit la dernière confrontation entre Clappique et König.

[Clappique] restait hébété par cette intoxication totale, que le sang seul assouvissait : il avait vu assez d'épaves des guerres civiles de Chine et de Sibérie pour savoir quelle négation du monde appelle l'humiliation intense ; seuls, le sang opiniâtrement versé, la drogue et la névrose nourrissent de telles solitudes ⁴.

¹ André MALRAUX, *La Condition humaine*, Paris, Folio, coll.« Plus Classiques », 2007, p. 222.

² Voir la présentation de Gisors : « On lui prêtait la patience des bouddhistes : c'était celle des intoxiqués. » *Ibid.*, p. 48. Voir aussi les réflexions de Gisors après son entrevue avec Tchen : « Gisors était épouvanté par cette sensation soudaine, cette certitude de la fatalité du meurtre, d'une intoxication aussi terrible que la sienne l'était peu. » *Ibid.*, p. 67.

³ A. MALRAUX, *La Condition humaine...*, *op. cit.*, p. 255.

⁴ *Ibid.*

On voit en même temps la distance qui sépare le personnage de Dostoïevski en face de son démon du personnage de Malraux en face de son toxique. Le premier est victime d'un mal du siècle qui touche des individus à la personnalité forte; le second ne fait que mettre en exergue une donnée immédiate de toute vie humaine, qu'elle soit celle des individus, des groupes, des masses... En réalité, on peut faire l'hypothèse qu'une autre référence vient nourrir le paradigme de l'intoxication. « Les Possédés », avant d'être le titre du roman de Dostoïevski, ce sont aussi les personnages types de la modernité selon Max Stirner¹. Ce dernier a de l'idéal une conception pathologique que rend assez bien l'expression « idée fixe ».

Homme ! ta tête est hantée, tu as un grain, tu t'imagines de grandes choses, tu te dépeins un monde de dieux qui existent pour toi, un royaume des esprits où tu es appelé, un idéal qui te fait signe. Tu as une idée fixe².

Pur « Rien créateur³ », l'individu stirnerien s'acharne, comme le héros malrucien, à « nier notre néant⁴ ». Mais si Malraux, suivant Camus, attachera toujours une dignité ou une grandeur à cet effort de l'homme absurde, Stirner se contente de tourner en dérision tous les idéaux, politiques, religieux ou philosophiques. De tels idéaux, substances toxiques, ne font que rassurer des individus qui veulent donner à leur pensée une substantialité qu'ils ne peuvent trouver ailleurs que dans la projection fantasmagorique de l'esprit. Plutôt que de se créer, le possédé cherche en vain à se fonder et à bénéficier de la consistance du fondement.

Archimède demandait un point d'appui, en dehors de la Terre, pour la mettre en mouvement. Les hommes ont cherché perpétuellement ce point d'appui, chacun l'a pris où il a pu. Ce point d'appui étranger est le monde de l'esprit, des idées, des pensées, concepts, êtres, etc. ; c'est le ciel⁵.

Or, ces projections, si elles tiennent bien pour une part à l'activité de la pensée, ne sont pas des inventions individuelles. Elles sont autant de conventions, de normes sociales, déjà formées avant que l'individu ne s'en serve. C'est pourquoi elles s'infiltrèrent, de l'extérieur, dans la pensée, pour ensuite la piéger de l'intérieur.

¹ « §2. Les possédés », Max STIRNER, *L'Unique et sa propriété*, Paris, La Table Ronde, 2000, p. 45-78. La réception de Stirner en France est peu documentée. Notons qu'elle a eu lieu dans le sillage de la réception de Nietzsche (et non de celle de Marx, puisque la partie de *L'Idéologie allemande* qui lui est consacrée ne sera traduite qu'en 1968). Les premiers extraits de *L'Unique et sa propriété* traduits en français sont publiés en 1894 dans *Le Mercure de France*. L'ouvrage fait l'objet de deux traductions concurrentes en 1900, chez Stock et dans la *Revue blanche*. Stirner sera d'emblée lu comme un précurseur de Nietzsche, que ce soit dans la thèse d'Albert Lévy, *Stirner et Nietzsche*, présentée en 1904, ou dans l'étude de Victor Basch, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, publiée la même année. Mais la diffusion des idées de Stirner se fera surtout par le biais des articles d'E. Armand (1872-1962), notamment, pour la période de l'entre-deux-guerres, dans la revue *L'En-dehors*.

² *Ibid.*, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, *op. cit.*, p. 87.

⁵ M. STIRNER, *L'Unique et sa propriété...*, *op. cit.*, p. 74.

Dieu, l'immortalité, la liberté, l'humanité, etc., s'imprègnent en nous dès l'enfance comme des sentiments et pensées qui émeuvent plus ou moins fortement notre être intérieur, soit qu'ils nous dominent inconsciemment, soit, chez les natures plus riches, qu'ils se manifestent sous forme de systèmes et d'œuvres d'art, mais ce sont des impressions qui nous sont données et non provoquées en nous, parce que nous y croyons et devons en dépendre¹.

De la sorte, la tâche qu'indique Stirner est un radical travail de désintoxication, voire d'exorcisme. Il faut débarrasser l'individu, l'Unique, de toutes les idées qui viendraient l'enchaîner à une communauté de semblables, quel que soit par ailleurs le contenu de telles idées. Un tel programme se retrouve à deux niveaux dans le dispositif malrucien des *Noyers*. D'abord, il donne lieu à une tentative littéraire pour aller plus loin que Camus dans la description de l'homme absurde, de l'homme sans ciel et sans lendemains :

On peut chasser Dieu de son ciel et le dépouiller de sa « transcendance », la victoire est bien incomplète s'il a trouvé un refuge dans l'homme et s'il est gratifié d'une indestructible immanence².

Un tel reproche s'applique pleinement au *Mythe de Sisyphe* : pour récuser la transcendance, Camus est obligé de laisser une place, en l'homme, à une « indestructible immanence » : nature humaine, regard lucide face au destin, part éthique qui résiste à l'histoire. Ensuite, le duo conscience irréfléchie de Vincent Berger – conscience réfléchissante du « je » va adopter, sinon une véritable misologie, du moins une méfiance à l'égard des idées³. Cette méfiance nouvelle, eu égard à son intensité, et associée à l'abandon de tout horizon révolutionnaire, situe *Les Noyers* à mi-chemin de *La Condition humaine* et du *Miroir des Limbes* où les idées ne seront plus dans les hommes mais les hommes dans les idées, dans « les hôtes de passage⁴ ».

II. La partition des intoxications dans *Les Noyers de l'Altenburg*

Cette vie intoxiquée ressurgit donc avec les personnages des *Noyers*, mais avec une dissociation très nette entre les idéaux historiques et les idéaux métaphysiques, de telle sorte que seul l'auteur-narrateur Malraux-Berger se retrouve porteur des deux.

¹ *Ibid.*, p. 76.

² *Ibid.*, p. 59.

³ De manière caractéristique : « La pensée qui depuis une heure se développait devant mon père était exclusivement un dialogue avec la culture. Une idée n'y naissait jamais d'un fait : toujours d'une autre idée. » A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, *op. cit.*, p. 99-100. Mais ce passage ne fait qu'explicitier la distanciation permanente (malgré l'emploi du discours direct) dans la relation du colloque.

⁴ « Mais nous vivons dans des ectoplasmes – les matérialisations, au sens spirite du mot. Les Anciens incarnaient des forces pour les diviniser ; nous, nous incarnons nos concepts. Tes hôtes de passage : Inconscient, Progrès, Révolutions, Proletariat, sont des ectoplasmes. Les idées qu'on charge d'un destin, les majuscules... Tout le monde en veut ; dans mille ans, on tentera de comprendre ce que furent le dieu Inconscient et la déesse Révolution. Mais nous, nous sommes dedans. » *Le Miroir des Limbes*, passage cité et commenté par J.-L. JEANNELLE, *Résistance du roman...*, *op. cit.*, p. 212.

Les idéaux historiques sont en nombre considérablement réduit par rapport aux précédents romans, ce qui insère l'irruption de la guerre dans une Histoire désormais pauvre en idéaux. Au reste, seules les séquences turques et afghanes de Vincent Berger laissent apparaître des personnages porteurs d'un idéal historique : Abd-ul-Hamid, Enver-Pacha, et Vincent Berger lui-même. Le premier, symbole du passé, « empereur terrifié ¹ », mi-Néron, mi-Caligula, n'a agi que sous le regard d'Allah, et son idéal théocratique l'a suffisamment intoxiqué pour que les Allemands, pour lesquels travaille Vincent Berger, entreprennent de le manipuler. Le deuxième, symbole de l'avenir, conquérant « joueur ² » et fin stratège, incarne l'idéal nationaliste, le « touranisme ». On serait bien en peine de retrouver entre ces deux personnages la distance qui séparait, dans *La Condition humaine*, un Kyo ou un Katow d'un Tchen ou d'un König, distance que Camus pensait lui-même comme différence entre le conquérant authentique et le conquérant inauthentique. Les deux dirigeants ottomans sont possédés par une illusion, Dieu inexistant ou patrie fictive, et la défaite ou la victoire ne sont plus le signe de rien, et surtout pas de ce que l'un aurait une meilleure prise sur la réalité que l'autre : le monde, les hommes, les conflits leur échappent radicalement, et agir n'est pour eux que l'insertion inéluctable dans un engrenage qui les emporte et qui les broie.

Vincent Berger, loin de constituer à son tour une figure du conquérant authentique, n'apporte que les traits plus précis d'un conquérant ambigu. Le narrateur en fait un personnage apparemment indemne de l'intoxication ³, mais les propos et les opinions rapportées par la suite ne feront que démentir cette présentation initiale. Qu'il s'agisse des propos tenus par Vincent lui-même ⁴, ou de l'opinion qu'ont sur lui ses interlocuteurs ⁵, ils font bien plutôt émerger la figure ambiguë du conquérant mi-professionnel, mi-lyrique, encore mû par la force d'illusion que recèle une vie toujours intoxiquée. La séquence turque se termine donc sur un revirement complet du narrateur :

Peut-être eût-il trouvé le moyen de détruire le personnage mythique qu'il devenait, s'il s'y fût efforcé. Mais il n'en avait nulle envie. Sa légende le flattait. Davantage : il l'aimait ⁶.

Bien sûr, Vincent sera décrit par son fils narrateur comme lucide et loyal, mais de tels traits se révèlent désormais incapables de rompre l'ambiguïté du conquérant : sa lucidité ne rompt pas

¹ A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, op. cit., p. 47.

² *Ibid.*, p. 66.

³ « La politique allemande ne suscitait en mon père aucune passion. » *Ibid.*, p. 49.

⁴ « L'autorité c'est bien, mais le pouvoir c'est mieux. » *Ibid.*, p. 50.

⁵ « Sa violence romantique leur était suspecte, les irritait souvent. » *Ibid.*, p. 52 ; « Comment se fait-il, demanda [l'envoyé], que vous vous sentiez à ce point... intéressé personnellement pour le touranisme ? Passionné, si j'ose dire... » *Ibid.*, p. 58.

⁶ A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, op. cit., p. 60-61.

la séduction de l'idéal, sa loyauté se diluera dans un objet insaisissable : fidélité à qui, fidélité à quoi ? Que le charme cesse et la vie intoxiquée cède la place, mais comme on le verra, ce sera au profit de la vie désespérée.

À ces trois figures de l'idéal historique, les séquences de l'Altenburg opposent trois figures de l'idéal métaphysique, et, en premier lieu, celle du grand-père suicidé, Dietrich Berger, et de son frère Walter. Tous deux ont les traits d'un Sisyphe affaibli. Le premier incarne l'humilité vaine, qui, dans une parodie de révolte, vient tout de même attendre chaque dimanche une Élévation¹ et un salut auquel il se raccrochera au dernier moment avant de mourir². Le deuxième incarne l'orgueil infondé, pure volonté de puissance intellectuelle ; Walter Berger, c'est un Pluton qui prononce sa sentence à des Académiciens absurdes :

« Je travaillerai à l'Académie française. – Que diable y feras-tu ? – Il y aurait M. Victor Hugo, M. de Lamartine, M. Cuvier, M. de Balzac... – Et toi ? – Moi je serais derrière le pupitre. – Que diable ferais-tu derrière le pupitre ? – Moi ? Je leur dirais : “ Recommencez-moi ça ! ” »

Mon père prétendait que l'Altenburg était né de ce vieux rêve, hélas irréalisé.³

Le grand-oncle du narrateur est porteur d'une intoxication qui n'est pas complètement nouvelle dans les romans de Malraux, l'intoxication humaniste. Mais c'est un humanisme d'esthète qui vire au nihilisme : « Pour Walter, l'homme n'était que le “ misérable tas de secrets ” fait pour nourrir ces œuvres qui entouraient jusqu'aux profondeurs de l'ombre sa face immobile⁴ ».

Humilité vaine et orgueil infondé, telles sont les deux figures de l'humanisme, dont Möllberg prononce l'oraison funèbre à l'occasion de sa participation au colloque⁵. Mais comme Vincent Berger pour l'idéal historique, Möllberg représente l'intoxiqué ambigu, dont on ne sait si ce qui le fascine le plus, c'est le savoir, la nation, l'Homme... En lui, chacune de

¹ Catholique en désaccord avec l'Église sur une réforme du carême, Dietrich se retrouve « possédé d'une sainte indignation » : « Désormais retranché de l'Église, mais non du Christ, il assista chaque dimanche à la messe hors du bâtiment, debout au milieu des orties dans un des coins que fait la rencontre du transept avec la nef, suivant de mémoire l'office, attentif à percevoir, à travers les vitraux, le son grêle de la sonnette qui annonçait l'Élévation. Peu à peu il devenait sourd et, craignant de ne pas entendre, finit par passer vingt minutes à genoux dans les orties de l'été ou la boue de l'hiver. » *Ibid.*, p. 34-36.

² « La phrase “ Ma volonté formelle est d'être enterré religieusement ”, était écrite sur une feuille libre, posée sur la table de chevet où se trouvait la strychnine ; mais le texte avait été d'abord : “ *Ma volonté formelle est de n'être pas enterré religieusement* ”. Il a barré la négation après coup, de surcharges nombreuses... Sans doute n'avait-il plus la force de déchirer le papier et d'écrire à nouveau. » *Ibid.*, p. 78.

³ *Ibid.*, p. 39-40.

⁴ *Ibid.*, p. 87-88.

⁵ *Ibid.*, p. 113-125.

ces idées semble avoir joué de concert pour lui permettre d'incarner « la mission intellectuelle de l'Allemagne ¹ » :

Il faisait de la pensée allemande l'interprète désignée de l'histoire ; et l'Allemagne a depuis Hegel, pour ce qui la veut révélatrice du destin, une reconnaissance inquiète et passionnée ².

Mais l'intoxication n'est plus, ni chez Möllberg, ni chez les autres personnages, le signe d'une individualité qui est allée plus loin que les autres dans la poursuite d'un but et la conquête d'un sens : elle devient, à travers le cénacle de l'Altenburg, une intoxication collective, « contagieuse ³ », susceptible de transformer en « race ⁴ » une série d'individus et en « religion ⁵ » la culture et le savoir. Il n'y a pas de différence de nature entre un idéal métaphysique et un autre idéal, simplement une différence de degré. L'intellectuel retire de ses idées un effet à la fois plus intense et plus pernicieux ; mais sûrement pas moins malsain.

Rien ne prédestine Vincent ou Möllberg à vaincre leurs intoxications respectives. Aussi ne sont-ils pas, à proprement parler, victorieux : ils perdent leur idéal, sans y être pour rien, simplement parce qu'ils ont été pris de court par une autre vie que la vie intoxiquée : la vie désespérée, une vie qui, subitement, libère de tout dans la mesure où elle ne convertit à rien.

§3 – La vie désespérée

I. Écrire la défaite : le fléau

La vie désespérée se présente d'abord comme un paradoxal pouvoir libérateur. La fascination, que la vie intoxiquée se plaît à diriger vers des idoles inconsistantes, se fixe désormais sur des choses bien concrètes et bien précises. Le « je » narrateur partage avec les masses captives de soldats prisonniers ces fascinations fixes et sans espoir : fascination pour la paille ⁶, fascination pour les barbelés ⁷, ce sont les deux mouvements qui dirigent, comme par magnétisme, des hommes qui ne sont plus que flux et reflux, grappes et déferlements. La

¹ *Ibid.*, p. 131.

² *Ibid.*, p. 96.

³ « Mon père s'était cru amputé de la culture ; il la retrouvait maintenant presque aussi familière que lors de son premier cours à Constantinople – contagieuse. » *Ibid.*, p. 106.

⁴ « Devant les visages si différents qui l'entouraient, souvent marqués par leur nation et qui pourtant se ressemblaient, mon père découvrait à quel point les intellectuels sont une race. » *Ibid.*, p. 97.

⁵ « Tous les noms illustres, Molière, La Rochefoucauld et Pascal, Hegel et Goethe, Bacon et Shakespeare, Cervantes et les autres, se mêlaient sous la passion fanatique de gens qui défendaient ce à quoi ils avaient donné leur vie. La culture est une religion. » *Ibid.*, p. 100.

⁶ « Semblable aux prisonniers blessés qui me précèdent, à ceux qui me suivent, je suis fasciné par le sol couvert de ce que nous croyions ne jamais revoir : de paille. » *Ibid.*, p. 15.

⁷ « Les barbelés nous fascinent, nous aussi : au-delà, c'est le pays où l'on est vivant. » *Ibid.*, p. 23.

paille : la fin, à même le sol, de la souffrance physique, cette même souffrance qui, pour Gisors, pour l'intoxiqué, était le seul sens de la présence au monde ¹. Les barbelés : non pas l'enfermement, mais la certitude que la guerre n'est plus partout, qu'au-delà c'est la paix.

Mais cette fascination ne débouche sur aucune leçon, sur aucun espoir. La vie désespérée, c'est la désillusion permanente ; l'illusion, l'espoir, se regonflent, se dégonflent, sans discontinuer. On annonce qu'on peut envoyer des lettres. C'est l'espoir : on peut écrire. Mais non, on peut seulement recopier des phrases imposées. On écrit quand même. On espère malgré tout : il y a bien des lettres qui seront envoyées de toute façon. Mais non, on finit par retrouver les lettres, toutes, sans exception, ont été éparpillées, les conformes et les non-conformes. Des soldats continuent à écrire.

Dans ces lettres qui viendront, aujourd'hui ou quelque jour, des camps où deux millions de prisonniers français attendent que le destin s'use, combien de femmes reconnaîtront sous ces histoires de semailles à ne pas oublier, la sentimentalité sombre, cachée, orgueilleuse, de ces doigts crispés sur le papier comme s'il allait leur être arraché, tandis que sur la grand-route tourbillonnent les lettres déjà mortes ?... ²

Dans l'enfer du camp de Chartres, une myriade de Sisyphe écrivent à leur femme la même lettre, cent fois recommencée. La vie désespérée sourd de cette expérience, un même désespoir se diffuse en chaque être, un désespoir indissociablement historique (annonciateur de la défaite ³) et métaphysique (annonciateur de l'Apocalypse ⁴). Mais le désespoir n'est ici ni une tonalité, ni une passion, c'est déjà une « mémoire séculaire ⁵ », une mémoire impersonnelle, ce n'est que la façon dont les flots humains reflètent la fatalité qui les meut.

II. Penser la défaite : désespoir historique et désespoir métaphysique

C'est la répartition des personnages, en l'occurrence de Vincent Berger et de Möllberg, qui permet d'opérer le partage entre désespoir historique et désespoir métaphysique, entre l'impuissance de la force et l'impuissance de l'esprit.

L'intoxication de Vincent s'opère comme le surgissement du sentiment absurde chez Camus : « au détour de n'importe quelle rue ⁶ ». Un fou agresse Vincent : quand il reprend ses esprits,

¹ « L'opium n'enseigne qu'une chose, c'est que, hors de la souffrance physique, il n'y a pas de réel. » A. MALRAUX, *La Condition humaine...*, op. cit., p. 255.

² A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, op. cit., p. 27-28.

³ « Dans les chapelles, les verrières étroites comme des colonnes de jour tremblent de haut en bas, sous le grondement marin des chars allemands qui déferlent. » *Ibid.*, p. 15.

⁴ « Le fléau devait venir, et voici qu'il est là. » *Ibid.*, p. 26.

⁵ *Ibid.*

⁶ A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe, Œuvres complètes, I, 1931-1944...*, op. cit., p. 226.

c'en est fait : « le Touran n'existait pas ¹ ». Dépossédé de ses idoles et de ses croyances, le héros se retrouve délaissé.

Jeté à quelque rive de néant ou d'éternité, il en contemplait la confuse coulée – aussi séparé d'elle que de ceux qui avaient passé, avec leurs angoisses oubliées et leurs contes perdus, dans les rues des premières dynasties de Bactres et de Babylone, dans les oasis dominées par les Tours du Silence ².

L'aventurier de la force bascule ainsi dans un désespoir historique, capable de voir, au-delà des victoires et des défaites, la caducité des règnes humains. Surtout, il est mis en face de ce qui échappait radicalement à son regard : le sens absolu et irréductible de la mort individuelle, l'unicité de chaque vie.

Les journaux français étaient pleins de procès des anarchistes qu'on appelait alors « les bandits en auto » ; l'un d'eux avait répondu aux questions des médecins : « L'individu tué n'a aucune importance ! Mais, après, il arrive une chose inattendue : tout est changé, les choses les plus simples, les rues, par exemple, les chiens... » ³

Cependant, même vécu dans la lucidité, le désespoir ne conduit qu'à une fascination sans leçon, et surtout pas à la découverte d'une éthique ou d'une valeur. Le même Berger sur le front russe n'empêchera en rien le lieutenant Wurtz d'accomplir le programme du professeur Hoffmann, l'utilisation des gaz contre les troupes russes. La vie désespérée ne fait que rompre le charme des idées, mais justement, elle n'enseigne rien. Le sursaut éthique ne proviendra que d'une expérience encore tout à fait différente et tout aussi inexplicable : celle de la vie universelle.

Le désespoir historique de Vincent Berger trouve son répondant dans le désespoir métaphysique de Möllberg. Au hasard d'une expédition ethnographique, il est subitement saisi par l'évidence que l'objet de toutes ses recherches et de tous ses travaux, l'Homme, n'existe pas. De désespoir, il brûle ses manuscrits. Ce suicide philosophique débouche sur une seconde fascination : non plus à l'égard de la mort individuelle, mais vis-à-vis de la mort de l'Homme, le véritable drame de la pensée occidentale, que la mort de Dieu ne faisait qu'annoncer partiellement. Cette fascination pour la mort de l'Homme, le récit des *Noyers* a pour ambition de la faire résonner, à partir de son exposé théorique dans la voix de Möllberg, jusque dans les expériences de la guerre et de la défaite, expériences qui unissent dans une même communion sans issue le personnage de Vincent Berger, le narrateur son fils, l'auteur

¹ A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, op. cit., p. 64.

² *Ibid.*, p. 71.

³ *Ibid.*, p. 70.

Malraux, et le lecteur de 1943. C'est ce qui donne lieu à une amplification de ce qui n'est d'abord qu'une subite intuition philosophique, à son déploiement dans trois niveaux de sens.

La mort de l'Homme, c'est la mort de l'idée de l'homme. Il n'y a pas une essence de l'homme, un socle d'humanité permanent qui viendrait recueillir telle ou telle formation culturelle ¹. Il n'y a dès lors pas de progrès, pas d'enrichissement dans le temps, puisqu'il n'y a en fait rien à enrichir ; simplement, des humanités discontinues se succèdent les unes les autres, se métamorphosent les unes dans les autres. Rien ne retient les cultures, rien ne les sauve ; les écrits, les monuments, ne font que nous transmettre une image partielle et déformée de ces humanités passées, que nous ne pouvons en tout état de cause comprendre. Mais la plupart des créations culturelles se dissolvent purement et simplement : « peu importe que les hommes se transmettent pour quelques siècles leurs concepts et leurs techniques : car l'homme est un hasard, et, pour l'essentiel, le monde est fait d'oubli ² ». Malraux donne ainsi un sens tout à fait particulier à l'hostilité du monde qui constituait, chez Camus, le moteur de la relation polémique entre l'homme absurde et le monde qui le nie. L'hostilité du monde n'est pas faite de pure indifférence ou de silence, elle résulte d'une puissance d'effacement, qui emporte la mémoire des faits et des significations humaines, et vide de tout contenu une quelconque idée de l'homme. Malraux rapporte deux images de cette mort, de cette inconsistance de l'Homme, image du ciel changeant et image du bois sculpté (cette dernière image donnant au roman son titre). « Un ciel est toujours un ciel, qu'il soit couvert, ou vide, ou parcouru de nuages ; mais il n'a de commun dans les trois cas que ce par quoi il n'existe pas ³ » : l'idée de l'homme n'est qu'un effet d'optique, et, de la même manière que l'homme religieux remplit le ciel de créatures mythiques, l'esprit, producteur du monde spirituel, peuple l'idée de l'homme de créatures tout aussi mythiques. De même, Möllberg prend pour ainsi dire à témoin les sculptures en noyer présentes dans la pièce où se tient le colloque : d'un côté, un Atlante, figure de l'art baroque, de l'autre, deux saints gothiques. « Ces deux gothiques et cette figure de proue sont, vous le savez, du même bois. Mais sous ces formes, il n'y a pas le noyer fondamental, il y a des bûches. ⁴ » Sous les formes culturelles, on ne trouve aucune essence fixe. On trouve au mieux une matière brute, informe : l'animalité.

¹ « Il n'existe pas un homme fondamental, augmenté, selon les époques, de ce qu'il pense et croit : il y a l'homme qui pense et croit, ou rien. » *Ibid.*, p. 128-129.

² *Ibid.*, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ *Ibid.*, p. 129.

La mort de l'Homme, c'est la mort de l'idéal d'humanité. Ayant perdu son efficace, son charme, l'idée de l'homme laisse place à la contemplation de l'animal humain, contemplation dont seuls Nietzsche et Freud sont parvenus à tirer une philosophie. Avoir l'intuition de la mort de l'Homme, c'est en effet apprendre à voir l'espèce humaine comme n'importe quelle autre espèce.

« Je suis l'interprète le plus qualifié de l'Afrique dans le monde », reprit Möllberg avec une fierté ironique : « rien de meilleur que de regarder les termitières, pour être fixé sur l'homme... »¹

Mais, encore une fois, apprend-on là vraiment quelque chose ? L'essentiel, pour Möllberg, à ce stade, n'est-il pas de désapprendre ce qu'enseignait, pour de bon, l'humanisme : la dignité humaine ? « Ce qui fait la dignité de l'homme est à jamais condamné !² » s'énerve-t-il, avant de laisser ses auditeurs (et le lecteur) avec une vision qui inquiétera les plus méfiants d'entre eux³ : celle de masses informes emportées dans un même évanouissement. La litanie de l'homme indigne suggère, finalement, que cet évanouissement trouve son répondant historique dans la possible annihilation des masses humaines, dès lors que celles-ci n'ont plus, ni valeur ni consistance.

La mort de l'Homme, c'est la tentation de consentir à l'annihilation des masses humaines. Les niveaux de sens précédents révèlent leur véritable portée à partir du moment où ils apparaissent comme autant d'exercices anti-spirituels. Et en effet, le discours de Möllberg séduit Vincent Berger, l'entraînant d'un désespoir à l'autre. Faisant de la vie « une partie de la mort⁴ » et n'accordant à l'homme qu'« une permanence dans le néant⁵ », il désarme l'esprit et donne toute latitude à la contemplation, à l'attente et à l'acceptation passive de l'annihilation des masses, attitudes initiales de Vincent dans la guerre :

Très haut, la grande migration des oiseaux continuait ; et sous elle, l'espèce humaine plaquée sur ces prés livides dans l'attente du pilonnement russe avait l'unité complexe des nuits d'été, cette unité de cris lointains, de rêves, de présences, d'odeur profonde d'arbres et de blés coupés, de sommeils inquiets à la surface de la terre sous l'immense nuit immobile⁶.

Rendre l'humain indifférent à l'homme, tel est le seul horizon du désespoir métaphysique. Horizon large et, en un sens élevé, puisqu'il suppose de prendre un point de vue suffisamment surplombant, pour voir les groupes humains subir la caducité des ruines, pour se faire

¹ *Ibid.*, p. 132.

² *Ibid.*, p. 129.

³ « Walter, qui ne voyait pas sans inquiétude la discussion s'engager sur ce terrain, commença à résumer l'entretien comme il était d'usage de le faire lorsqu'il était terminé. » *Ibid.*, p. 132.

⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁶ *Ibid.*, p. 185.

conscience collective, lucide quant à la mortalité des civilisations, pour, finalement, se dire « prêt à tout revivre », guerres, désastres et sacrifices.

III. La mort fascine deux fois

Le narrateur, par sa position particulière, se fait le réceptacle des deux fascinations : fascination envers la mort individuelle, fascination envers la mort de l'Homme. L'expérience qu'il subit en 1940, pris au piège d'un char tombé dans une fosse, sous le feu des canons ennemis, cristallise toutes les expériences vécues ou relatées par son père : entrée sans retour dans le monde du meurtre, attente insupportable et pourtant passive, intuition subite que l'espèce humaine n'est plus qu'une ruine, encombrante, et importune comme l'angoisse.

Il n'est pas un d'entre nous qui ne se soit imaginé entre quatre antichars croisés à l'instant où ils vont tirer sur lui [...]. Du vieil accord de l'homme et de la terre, il ne reste rien : ces blés où nous tanguons dans l'obscurité ne sont plus des blés mais des camouflages : il n'y a plus de terre à moissons, il n'y plus qu'une terre à fosses, une terre à mines ; et il semble que le char rampe de lui-même vers quelque embûche terrée d'elle-même ; que les espèces futures commencent cette nuit leur propre combat, au-delà de l'aventure humaine...

L'expression de cette double fascination tire pleinement profit, on le voit, du recours au narrateur homodiégétique, embarqué dans l'Histoire comme dans ce char qui le conduit au front et chute dans un piège. Le narrateur personnage se trouve ainsi radicalement dissocié tant de l'auteur que du lecteur. Pour ceux-ci, la fascination n'est pas seulement mise à distance, atténuée par la médiation du récit. Elle change complètement de sens. Car pour eux, cette expérience du char et de l'attente désespérée de l'obus, ce n'est pas l'expérience vide d'une vie qui désespère et d'une humanité qui se nie, ce ne peut pas être que cela. C'est forcément, aussi, l'expérience d'une humanité vaincue, d'individus victimes, de corps vulnérables. Mais cela, ce n'est pas la vie désespérée qui le dévoile. C'est encore une autre expérience, qui va soustraire à la mort, sinon son pouvoir fascinant, du moins, son sens englobant. C'est l'expérience d'une vie qui n'est plus une partie de la mort, mais dont la mort fait partie : une vie universelle.

§4 – La vie universelle

L'irruption d'un au-delà du désespoir tient à la manifestation d'une autre vie, la vie universelle, qui surgit de manière aussi baroque que la vie désespérée était venue interrompre le cours des intoxications. À la fin du colloque, le grand-oncle du narrateur relit la question qu'il avait lui-même notée pour préparer le colloque : « *Existe-t-il, lisait Walter, une donnée*

sur quoi puisse se fonder la notion d'homme...¹ ». Mais que serait une telle « donnée » ? À ce stade, on se doute que ce n'est pas une idée, mais ce n'est pas davantage cette intuition vide de la vie désespérée. Le narrateur avait en quelque sorte répondu par avance à la question de savoir quel genre de donnée devait intervenir ici, en expliquant ainsi l'origine matérielle du récit enchâssé :

Ses *Mémoires*, que quelques-uns attendent encore et qui ne paraîtront jamais – ils n'ont jamais été rédigés – n'étaient qu'une masse de notes sur ce qu'il appelait « ses rencontres avec l'homme »².

Les différents récits des *Noyers* obéissent à ce modèle, on y trouve autant de chroniques des rencontres avec l'homme. Ainsi, on rencontre l'humain, on ne le constitue pas, et l'humain ne sera ni une projection de l'esprit, ni même l'esprit intérieur, mais l'autre homme, l'humanité en autrui : « depuis six ans, mon père avait eu trop à commander et à convaincre pour qu'à ses yeux, l'homme ne fût pas d'abord autrui³ ». Dans ces rencontres pourtant, c'est aussi bien l'inhumain qui surgit. Ce qui trouble personnages et narrateur, c'est l'indiscernabilité de l'humain et de l'inhumain dans une même et unique vie, gigantesque et informe, où l'on ne sait plus ce qui prédomine : le divin ou le hasard, l'oubli ou l'éternité.

I. Au-delà de l'homme fondamental : le temps fondamental, l'immémorial

Convertir l'erreur idéaliste en rencontre véritablement humaniste, telle s'avère être finalement l'économie générale de l'ouvrage. L'erreur idéaliste est formulée par le premier intervenant au colloque (le comte Rabaud) : c'est la croyance en un substrat immuable de l'humanité : « Quelque chose d'éternel demeure en l'homme – en l'homme qui pense... - quelque chose que j'appellerai sa part divine : c'est son aptitude à mettre le monde en question...⁴ ». C'est l'opinion la plus vivement attaquée au cours du colloque, mais pour des raisons diamétralement opposées. D'un côté, on l'a vu, l'anti-humanisme auquel aboutit Möllberg réfute toute permanence de l'homme au-delà de la seule animalité. Mais d'autres objections, moins fracassantes, mettent l'accent sur l'idéalisme d'un tel humanisme, qui définit l'homme par ses créations spirituelles, et non par sa vie ordinaire : ainsi comprise, la « part divine » de l'homme s'identifie à « l'éternité des chefs-d'œuvre⁵ ». On ne saurait mieux remettre l'humanité de l'homme dans les mains du génie artistique. Rapatrier cette

¹ *Ibid.*, p. 132.

² *Ibid.*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁵ *Ibid.*, p. 99.

« part divine », prométhéenne, dans l'expérience commune, inassignable à une élite de créateurs, tel semble bien être l'horizon des *Noyers*.

C'est en tout cas le sens, que, dans ses notes pour ses *Mémoires*, Vincent Berger veut donner à son expérience des tranchées : « Pour la première fois, à l'écoute de cette obscurité vivante, mon père entendait le peuple allemand. Le peuple tout court, peut-être : les hommes. ¹ » Surprendre des voix qui, jusque là méfiantes, se taisaient face à l'officier, c'était le but de cette « écoute » dans la nuit : Vincent Berger fait ici office de modèle pour son propre fils, narrateur clandestin. Il surprend ainsi une expérience diamétralement opposée à la sienne : non pas celle de la mémoire traumatisante, ouverte à toutes les peurs et à toutes les obsessions, mais celle de l'immémorial, et de l'accoutumance à la fatalité. Ce qui lui était jusque là apparu comme superstition ou comme pensée magique se manifeste à présent comme « le lien paysan, sans âge, de l'imprévisible récolte avec l'imprévisible destin ² ». Or, placée ainsi dans le roman, cette « rencontre de l'homme » fait inévitablement écho à l'exposé de Möllberg sur les anciens cultes du Moyen-Orient, où, les expériences de sacrifice humain appelaient elles aussi une réflexion sur l'immémorial : « Nous sommes dans un domaine cosmique, dans le domaine antérieur aux religions, antérieur même à la mythologie. L'idée de création du monde n'est pas encore conçue. On tue dans l'éternel. Les dieux ne sont pas nés. ³ » Par la superposition inattendue des deux discours, celui de l'ethnologue, et celui des soldats, Vincent Berger découvre que la guerre qu'il vit comme irréductiblement singulière (alors même qu'il ne cesse de commander et de combattre depuis des années) peut paraître aux masses paysannes comme une fatalité aussi familière que « l'époque des nuits sans lune ⁴ » où se jouait quelques millénaires plus tôt le sort des récoltes et des rois.

Cette rencontre épurée de l'homme conditionne à son tour l'expérience de la captivité qui ouvre le récit enchâssant du « je », lui-même prisonnier parmi les soldats :

Je me souviens des mobilisés silencieux de septembre, en marche, à travers la poussière blanche des routes et les dahlias de fin d'été, et qui me semblaient partir contre l'inondation, contre l'incendie ; mais au-dessous de cette familiarité séculaire avec le malheur, pointe la ruse non moins séculaire de l'homme, sa foi clandestine dans une patience pourtant gorgée de désastres, la même peut-être que, jadis, devant la famine des cavernes. « J'attends que ça s'use... » Dans notre tanière engourdie sous le grand soleil de tousjours, murmure une voix préhistorique ⁵.

¹ *Ibid.*, p. 166.

² *Ibid.*, p. 167.

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵ *Ibid.*, p. 26-27.

Ce n'est ainsi qu'à la lumière des exposés du colloque et du récit des tranchées que s'éclaire vraiment le sens de l'opposition dressée par le narrateur entre l'intellectuel et le paysan¹. Pour parvenir à une rencontre de l'homme, il faut retrancher du regard intellectuel aussi bien les parures de l'idée que les fascinations du désespoir. À cette vision épurée peut alors se manifester une forme insoupçonnée de la vie, celle, qui, dans un temps fondamental, peut rapporter « la part informe » des masses humaines à « la part victorieuse du seul animal qui sache qu'il doit mourir »². Une part de l'homme qui échappe au temps et à l'oubli, voilà ce que le narrateur et son père parviennent à voir à travers le regard que les paysans jettent sur la guerre. Une part qui n'est sûrement ni si éternelle ni si divine que la rêvaient les intervenants du colloque, et une part qui n'est pas non plus un empire – culturel – dans un empire – naturel. C'est une portion de la vie universelle, qui, pour se faire victorieuse, à dû ruser, à dû se faire, à la fois, vie universelle et vie ulysséenne. Par-delà les illusions de l'idée et les désillusions du désespoir, cette épure du regard sur l'homme redécouvre un sens de la victoire : une victoire contre l'Apocalypse.

II. L'Apocalypse et son objet : fin du monde ou fin de l'homme ?

Malraux reprend dans les *Noyers* une réflexion qui, dans *L'Espoir*, était encore délimitée par « les exercices de l'Apocalypse » où il n'était plus question que d'apprendre à tuer ou à être tué³. L'Apocalypse devient le paradigme qui permet à Malraux de poser la question de « la scène des gaz ». Après le déclenchement de l'attaque chimique⁴, Vincent Berger décide d'aller voir lui-même les résultats de l'attaque car ses troupes ne semblent plus lui obéir.

Dans le pré dégagé devant lui sur plus de trois cents mètres, les gaz n'avaient pas laissé un centimètre de vie. [...] Pommiers taillés par l'homme, tués comme des hommes : morts plus que les autres arbres, parce que fertiles... Sous eux toute l'herbe était noire, d'un noir jamais vu. Noirs les arbres qui fermaient l'horizon, gluants eux aussi ; morts les bois devant quoi passaient en courant quelques silhouettes de soldats allemands qui s'y renforcèrent en voyant mon père se relever. Mortes les herbes, mortes les feuilles, morte la terre où s'éloignait dans le vent le galop emballé du cheval⁵.

¹ « J'ai cru connaître plus que ma culture parce que j'avais rencontré les foules militantes d'une foi, religieuses ou politiques ; je sais maintenant qu'un intellectuel n'est pas seulement celui à qui les livres sont nécessaires, mais tout homme dont une idée, si élémentaire soit-elle, engage et ordonne la vie. Ceux qui m'entourent, eux, vivent au jour le jour depuis des millénaires. » *Ibid.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 217-218.

³ André MALRAUX, *L'Espoir*, Paris, Gallimard, 1972, p. 302. « On s'habitue, à droite à tuer, à gauche à être tué. » À confronter avec :

⁴ A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, op. cit., p. 178.

⁵ *Ibid.*, p. 190-191.

L'Apocalypse ici retrouve, au moins momentanément, le sens d'une destruction du monde, d'un basculement réel dans l'immonde. Si elle concerne l'homme, c'est au passage, en tant que les corps humains sont eux aussi une parcelle du monde, aussi destructible que n'importe quelle autre parcelle offerte à l'annihilation. Le récit épouse alors la trame d'une catabase qui conduit à un autre insensé que celui de l'expérience absurde : il n'y a, dans cet enfer, plus de relation entre l'homme et le monde, car, et l'un, et l'autre, ont été méthodiquement détruits, réduits à une matière informe. Ainsi de l'homme, totalement défiguré, devenu indiscernable de tout l'immonde qui l'absorbe : « son coup d'épaule rejeta en arrière la tête pendante qui se retourna, dévoilant, à la place des cheveux semblables au tabac – atroce. De sa capote montait la même odeur amère et douceâtre que des branches écrasées. ¹ »

Pourtant, ce n'est toujours pas cette dissolution commune du monde et de l'homme qui fait le tragique de l'Apocalypse chez Malraux. C'est bien plutôt la résistance de la vie qui, se faisant vestige, conserve malgré tout les germes des résurrections futures ², là où l'homme se voit infliger une disparition sans trace et sans espoir ³. Ce n'est qu'avec cette eschatologie inversée, promettant le salut aux formes vivantes et non aux âmes humaines, que l'Apocalypse devient une « apocalypse de l'homme ⁴ », que Vincent Berger ne faisait encore que pressentir lors de son retour en Europe ⁵, au milieu du colloque ⁶, où seul face aux noyers du parc de l'Altenburg ⁷.

III. L'Apocalypse et sa leçon : catabase insensée ou révélation éthique ?

L'ultime tension du texte se situe dans la question de savoir si l'apocalypse est une expérience vide, sans horizon et sans leçon, ou bien le dévoilement d'une « donnée » capable de répondre aux interrogations sur l'homme, voire de jeter les bases d'un nouvel humanisme.

¹ *Ibid.*, p. 196.

² « De même que les gaz avaient tout confondu dans une même purulence, la vie semblait renaître d'une seule matière, de cette paille dont la tension de ressort de montre animait à la fois les plus légères graminées et le fin élan de la sauterelle, enfuie déjà dans la poussière tout embrumée de soleil. » *Ibid.*, p. 211-212.

³ « Il devait sortir de ce bois où il n'apprendrait rien, où rien d'humain n'existait, ne pouvait exister. » *Ibid.*, p. 196.

⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁵ « Ainsi sentait-il maintenant devenir insolite la vie tout entière ; et il s'en trouvait tout à coup délivré – mystérieusement étranger à la terre et surpris par elle, comme il l'avait été par cette rue où les hommes de sa race retrouvée glissaient dans l'heure verte. » *Ibid.*, p. 80-81.

⁶ « Nous savons que nous n'avons pas choisi de naître, que nous ne choisirons pas de mourir [...]. Qu'il y a entre chacun de nous et la vie universelle, une sorte de... crevasse. » *Ibid.*, p. 111.

⁷ « Mon père pensait aux deux saints, à l'Atlante ; le bois convulsé de ces noyers, au lieu de supporter le fardeau du monde, s'épanouissait dans une vie éternelle [...]. Et l'Atlante, et la face du saint Marc ravagée de ferveur gothique s'y perdaient comme la culture, comme l'esprit, comme tout ce que mon père venait d'entendre – ensevelis dans l'ombre de cette statue indulgente que se sculptaient à elles-mêmes les forces de la terre. » *Ibid.*, p. 134-135.

Entre ces deux options, le texte ne tranchera pas, mais il explorera l'une et l'autre possibilité au moyen d'une expérience déjà paradigmatique chez Malraux, celle des retours sur la terre. Le modèle en était jusque-là fourni par les deux scènes typiques de l'atterrissage après le crash évité¹ ou du sauvetage de l'équipage après le crash subi². Il s'agit dans les deux cas d'une « épiphanie d'un contact renouvelé avec le monde³ », transfiguration d'après la défiguration (de l'homme en chair et du monde en élément).

Les *Noyers* transposent au duo Vincent Berger – « je » l'expérience de ces retours. Préfigurée par son arrivée en Afghanistan⁴, puis par son retour en Europe⁵, le véritable retour de Vincent est évidemment celui qui suit immédiatement la scène des gaz.

Ils portaient un Russe sur leurs bras en chaise ; ils s'arrêtèrent et, se courbant jusqu'à ce que leurs mains touchassent le sol gélatineux, y couchèrent leur blessé. Ils se relevèrent comme d'un sommeil, avec le même sourire que le sous-officier, regardant au-delà des bois et des champs morts – pour gagner l'ambulance, ils redescendaient vers la rivière – des lignes jaunes de tournesols que le vent secouait ; au loin, les couleurs existaient toujours, les fleurs, les taches fauves et vertes de la terre, les ramages du vent sur la rivière miroitante et sur l'immensité. Le Russe, allongé sur le dos entre eux, fit un effort pour se retourner sur le ventre, y parvint enfin. Les deux Allemands se redressaient lentement, les jambes encore à demi ployées, stupéfaits comme mon père de retrouver cette vallée de Terre Promise⁶.

La perspective adoptée par Malraux consiste à faire de cette épiphanie une expérience collective, inassignable à un individu plutôt qu'à un autre. La même expérience, vécue cette

¹ « De seconde en seconde entre les nuages les plus bas apparaissait et disparaissait tout l'opiniâtre monde des hommes ; le combat contre la terre inépuisablement nourrie de morts et qui de minute en minute se plombait davantage parlait à Kassner d'un accent aussi sourdement souverain que celui du cyclone rejeté en arrière ; et la volonté des siens acharnés là-bas, au-delà des Carpates, à son asservissement, montait vers les derniers reflets roux du ciel avec la même voix sacrée que l'immensité – que le rythme même de la vie et de la mort. » A. MALRAUX, *Le Temps du mépris...*, *op. cit.*, p. 88-89.

² « Sur quelle forêt ruisselait une telle averse, de l'autre côté du roc ? Magnin mit son mulet au trot, les dépassa tous, arriva au tournant. Pas d'averse : c'était le bruit des torrents dont le rocher l'avait séparé, ainsi que d'une perspective, et qu'on n'entendait pas de l'autre versant ; il montait de Linares, comme si les ambulances et la vie retrouvée eussent envoyé du fond de la vallée ce bruit allongé de grand vent sur des feuilles. [...] Dans le silence empli tout à coup de ce bruissement d'eau vivante, cet anneau pourrissant et plein de germes semblait être, au-delà de la vie et de la mort des hommes, le rythme de la vie et de la mort de la terre. » A. MALRAUX, *L'Espoir...*, *op. cit.*, p. 557-558.

³ J.-L. JEANNELLE, *Résistance du roman...*, *op. cit.*, p. 89. Voir, dans le même sens : Philippe SABOT, *Littérature et guerres. Sartre, Malraux, Simon*, Paris, PUF, 2010, p. 118. Les « retours sur la terre » y sont présentés comme une « épreuve de la transcendance dans un sol concret ». À noter que Malraux commente lui-même ces scènes dans les *Antimémoires* : André MALRAUX, *Le Miroir des limbes, I. Antimémoires*, Paris, Gallimard, 1972, p. 80-81.

⁴ « Et, redescendant du Pamir où les chameaux perdus appellent à travers les nuages, revenant des sables du Sud où des grillons plus gros que des écrevisses, dans des buissons d'épines, dressent au passage des caravanes leurs antennes sur leurs casques de chevaliers, il atteignait quelque ville couleur d'ossuaire. » A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, *op. cit.*, p. 62.

⁵ « À travers la musique et l'odeur de pain chaud, des ménagères se hâtaient, un filet sous le bras ; un marchand de couleurs posait ses volets arlequin où s'attardait un dernier rayon ; la sirène d'un paquebot appelait ; un commis en calotte rapportait un mannequin sur son dos, à l'intérieur d'un étroit magasin plein d'ombres – sur la terre, vers la fin du second millénaire de l'ère chrétienne... » *Ibid.*, p. 71.

⁶ *Ibid.*, p. 200-201.

fois par l'équipage réchappant du char piégé dans la fosse, sera retranscrite par les paroles du personnage autant que par celle du narrateur ¹.

À partir de cette expérience, les récits de Vincent et du narrateur oscilleront entre l'absence de leçon et la révélation éthique. D'une part, l'expérience du retour semble ne déboucher que sur « un mystère qui ne livrait pas son secret mais seulement sa présence, si simple et si despotique qu'elle jetait au néant toute pensée liée à elle – comme sans doute le fait la présence de la mort ² ». Pourtant ce « mystère » de la vie retrouvée et transfigurée n'apparaît pas sans le fond d'horreur dont il se détache, et l'épreuve de l'insensé enclenche, sinon une lutte, du moins une résistance : « l'Esprit du Mal ici était plus fort encore que la mort, si fort, qu'il fallait trouver un Russe qui ne fût pas tué, n'importe lequel, le mettre sur ses épaules et le sauver ³ ». On a donc, parallèlement à l'insistance sur le fait que l'Apocalypse et le dévoilement d'une vie universelle n'enseignent rien, l'idée d'une résistance à ce qui défait le monde :

La pitié ? pensa-t-il confusément, comme lorsqu'il avait vu revenir les compagnies ; il s'agissait d'un élan bien autrement profond, où l'angoisse et la fraternité se rejoignaient inextricablement, d'un élan venu de très loin dans les temps – comme si la nappe des gaz n'eût abandonné, au lieu de ces Russes, que des cadavres d'hommes du quaternaire... ⁴

Cette aptitude à la résistance n'a été dévoilée ni par un raisonnement ni par une intuition, mais par les cris des soldats découvrant les conséquences de l'entreprise de mort qui leur a été assignée. « On peut pas ! On peut pas ! ⁵ », « Il n'y a plus d'ordres ⁶ » : ce sont les protestations d'une révolte immédiate, ce sont autant de « non » en face du néant. Le narrateur n'inclut pas ces refus, comme dans ses précédents romans, dans la trame de l'héroïsme et du sacrifice, mais dans un jeu qui se joue entre la forme humaine d'une vie universelle et les fléaux qui l'assaillent. Le refus, aussi inexplicable que l'inhumain auquel il se confronte, n'est plus que la dernière carte, abattue par une vie résistante et rusée luttant contre « plus fort encore que la mort ».

C'est ce thème d'une ruse surgie de la vie universelle qui aurait dû nourrir le roman sur la Résistance, et qu'on retrouvera finalement dans les archives de *Lazare*, dernière partie du *Miroir des limbes*.

¹ « “ Si on m'avait prétendu que je regarderais des poules et que je trouverais pas ça naturel, je l'aurais pas cru...” Il n'y a rien dans ce matin que je ne regarde, moi aussi, avec des yeux d'étranger. » *Ibid.*, p. 251.

² *Ibid.*, p. 213.

³ *Ibid.*, p. 203.

⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁵ *Ibid.*, p. 189.

⁶ *Ibid.*, p. 199.

Cet idiot qui regardait, mains croisées sur le manche de sa bêche, les lambeaux de notre armée refluer sous les immenses traînées du pétrole en feu, bientôt remplacées par les sections d'assaut des Jeunesses Hitlériennes qui chantaient, c'est le même qui regardait sans les voir nos compagnons menés par la Milice aux maisons de torture [...]. Mais les humains sont de drôles de bêtes, et il advient que cet idiot pour lequel le courage et la fraternité ne regardent que les prétentieux, aille six mois plus tard chercher le corps de Maréchal, et qu'on trouve sa femme debout dans le cimetière de Corrèze...¹

L'engagement dans l'histoire ne sera plus, dès lors, le résultat d'une conversion ou d'une création, mais le recours à la « part mystérieuse » de l'homme, « celle dont nous sommes loin d'être toujours digne »². Ce résidu humain, lui-même porteur d'un humanisme résiduel, d'un humanisme d'après la défiguration de l'homme et du monde, il ne s'agit finalement pour l'écrivain, ni de le déduire, ni de le révéler, mais tout au plus, d'en témoigner. L'écriture se tient dès lors dans les étroites limites du témoignage : « pour absurde que soit la vie, j'aurai cru échapper à l'absurde lorsque j'aurai témoigné pour l'humble honneur des hommes »³.

§5 – Une écriture entre mystique et scepticisme

Dans ces limites, quel est le rôle de l'écriture ? Il ne saurait se limiter à tenir la chronique des faits et des événements : pourquoi enchâsser les récits, glisser ainsi d'une conscience à l'autre, d'un discours à un autre ? Dans *Les Noyers de l'Altenburg* se déploie en fait un double travail : un travail sur l'écriture, pour parvenir à dire ces expériences trop vives et trop muettes du désespoir, de l'Apocalypse et du refus, et un travail par l'écriture, pour se délivrer de l'emprise qu'exercent aussi bien les images obsédantes que le mythe d'un écrivain qui a, au moins, tenté de s'en défaire. « Images obsédantes », « mythe personnel »⁴ : cela ne doit pas conduire à enfermer l'écriture malrucienne dans une supposée pathologie, mais au contraire permettre de déceler les enjeux d'une écriture qui s'est toujours pensée comme un combat.

¹ Feuilletts retranscrits dans J.-L. JEANNELLE, *Résistance du roman...*, *op. cit.*, p. 257-258. Il s'agit de Raymond Maréchal, l'un des membres de l'escadrille Espana, et fusillé par les Allemands au printemps 1944.

² *Ibid.*, p. 259.

³ *Ibid.*

⁴ Voir la présentation d'ensemble de ces notions : Charles MAURON, *Des Métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la psychocritique*, Paris, José Corti, 1989, p. 32. Je ne retiens évidemment que les deux premiers niveaux dégagés par Charles Mauron, celui des « groupements d'images, obsédants et probablement involontaires », et celui « des figures et des situations dramatiques », laissant de côté « la personnalité inconsciente ». Du point de vue de la psychocritique, s'en tenir, comme ici, à l'étude des images effectivement reconnues par Malraux comme obsédantes, et tenter de suivre ses mythes personnels tels que lui-même les présente, et parfois, commente, c'est confondre le niveau conscient et la personnalité inconsciente de l'auteur. Il est toutefois frappant de constater que Malraux, à l'œuvre duquel les catégories d'images obsédantes et de mythe personnel semblent si ajustées, soit précisément l'auteur qui a eu pour projet de s'y confronter le plus consciemment possible.

I. Les images obsédantes : matière et mémoires

Le motif des « retours sur la terre » nous a déjà fourni l'une des images obsédantes : celle du vol dans un avion dont on perd le contrôle. De telles images circulent dans toute l'œuvre de Malraux, non seulement dans les romans, mais aussi de manière récurrente dans *Le Miroir des Limbes*. Elles sont exploitées à travers des « scènes » qui constituent le noyau à partir duquel Malraux déploie ses récits¹. Pour le récit enchâssant des *Noyers*, il s'agit de la scène des chars où l'obsession émerge dès le pressentiment et la crainte de ce qui va effectivement se produire : « le plus obsédant, c'est la fosse² ». Mais c'est la première fois que l'image obsédante n'est plus celle de l'aventurier, du créateur ou de l'esthète : c'est l'image qui s'impose à tout l'équipage, quels qu'en soit les membres³, et qui suscite les mêmes peurs et le même délaissement. « Il n'est pas un d'entre nous qui ne se soit imaginé entre quatre antichars croisés à l'instant où il vont tirer sur lui⁴ » : l'obsession et ses images traumatisantes ne sont plus ici mises au compte d'un destin individuel, mais de l'effet conjugué du cours de la guerre⁵ et de la carcasse du char⁶. À cet égard, l'écriture joue un rôle ambigu. Destinée à surmonter le traumatisme, non plus de l'auteur, mais du lecteur de 1943⁷, elle provoque une autre obsession, celle du retour du texte, de la scène écrite, dans l'œuvre de Malraux, comme en témoigne son emploi vingt ans plus tard dans les *Antimémoires*⁸.

Scènes obsédantes, par l'expérience qu'elles relatent ou par leur intrusion dans la mémoire de l'auteur, ces épreuves n'en ont pas moins une fonction précise dans l'œuvre malrucienne. Elles sont toutes des moyens de jeter une lumière sur « ce mystère de l'homme qui m'obsède aujourd'hui⁹ ». Ainsi, toutes les images obsédantes tiennent lieu d'esquisse de ce que les interlocuteurs du colloque cherchaient en vain dans le raisonnement et dans l'érudition : c'est la matière d'une enquête littéraire et philosophique sur l'homme.

¹ J.-L. JEANNELLE, *Résistance du roman...*, op. cit., p. 55-57.

² A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, op. cit., p. 235.

³ D'où la longue présentation de ces trois « n'importe qui » (Bonneau, Pradé, Léonard), camarades du narrateur, A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, op. cit., p. 220-233.

⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁵ « Notre dernière route d'ennui ; désormais, ce sera l'exaltation ou la peur : nous montons vers les lignes. » *Ibid.*, p. 218.

⁶ « Contre le roulis sec et très dur, contre les vibrations frénétiques dès que nous retrouvons entre les blés le sol dur, tout notre corps est rassemblé, comme en automobile à l'instant d'un accident : je suis moins accroché à la tourelle par mes mains que par les muscles de mon dos. » *Ibid.*, p. 235.

⁷ Il faut ici rappeler que la scène des chars, bien que rapportée en première personne, dans les *Noyers* comme dans les *Antimémoires*, est fictive. Olivier TODD, *André Malraux. Une vie*, Paris, Gallimard, 2002, p. 527529.

⁸ A. MALRAUX, *Le Miroir des limbes...*, op. cit., p. 238-263. Encore une fois, il faut noter que le emploi, mot pour mot, de la scène des *Noyers*, est introduit (discrètement) par la conclusion du chapitre précédent : « Je rentrais dans le bungalow désert du dernier gouverneur de Bombay, pour y relire ce que j'écrivais en 1940 de mes camarades qui se battaient et mouraient en vain... » *Ibid.*, p. 237.

⁹ A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, op. cit., p. 30.

Adolescent, j'ai rêvé que je marchais à travers des terres plombées, couvertes de tuyaux et de débris de tuiles comme ce camp, et où errait, entre des clôtures aux perspectives sans fin, une multitude de frileux pardessus sans corps ; un compagnon inconnu, qui devinait mon angoisse bien que je ne disse pas un mot, murmurait à mon côté, indiquant vaguement ces limbes : « Ce n'est rien, monsieur : c'est l'inconscient... »

Chaque matin je regarde des milliers d'ombres dans l'inquiète clarté de l'aube ; et je pense : « C'est l'homme. »¹

La structure fondamentale de l'œuvre malrucienne, telle que l'organise le dispositif des *Noyers*, est donc l'articulation de multiples scènes obsédantes autour d'une obsession fondamentale : la consistance de l'humain et la question de l'humanisme. Or, c'est justement pour être en mesure de concurrencer le discours philosophique que la séparation entre les régimes fictionnel et référentiel se trouve abolie :

Les interférences entre domaine biographique et créations fictionnelles [...] sont ici l'une des modalités essentielles du genre romanesque tel quel Malraux l'a pratiqué jusqu'au début des années 1940 et supposent que la fiction soit conçue comme une intensification des enjeux et de la signification d'une vie, autrement dit une modélisation des possibles éthiques, esthétiques et idéologiques dont cette existence est porteuse².

L'écriture des *Noyers de l'Altenburg* témoigne ainsi d'une évolution décisive. La réflexion sur les personnages et les images du destin n'est plus orientée par la recherche des figures authentiques de l'homme, mais par celle des formes primitives de la vie. Ces formes, vie intoxiquée, vie désespérée, vie universelle, apparaissent non plus dans la figuration, mais dans la défiguration des personnages face à une mort ou un mal qui les dépasse.

Ainsi, les images obsédantes, du moins celles qui découlent des scènes cardinales des *Noyers*, obéissent à une logique de l'obsession, non pas comme mécanisme involontaire, psychique et intérieur, mais comme réaction de l'écrivain à sa situation d'homme jeté dans la guerre. Il est facile, alors, de passer d'un écueil à l'autre, de l'explication par le trauma involontaire à l'explication par la légende volontaire.

II. Le mythe personnel et la figuration d'un homme précaire

Revenant sur l'abandon du projet de grand roman sur la Résistance, Jean-Louis Jeannelle évoque trois facteurs possibles : l'accession de Malraux à une notoriété publique incompatible avec le maintien du brouillage entre la fiction et la vie, l'émergence d'un strict partage entre une écriture autobiographique s'en tenant scrupuleusement au « pacte » conclu entre l'auteur et le lecteur, et une écriture se réclamant de l'autofiction et peu encline à maintenir une référentialité à un monde historique, enfin, la contradiction de plus en plus forte

¹ *Ibid.*, p. 28.

² J.-L. JEANNELLE, *Résistance du roman...*, *op. cit.*, p. 305-306.

entre les pratiques commémoratives (à l'occasion desquelles la mémoire devient un devoir) et l'écriture malrucienne, « antimémoriale »¹. Ces différents facteurs éclairent la situation singulière des *Noyers* dans l'œuvre de Malraux, et en particulier pour ce qui concerne le passage, la transmutation de la question obsédante en problème critique, celui de « l'homme précaire »².

Dans les romans précédents les *Noyers*, la précarité humaine est mise en relief par le biais d'une double distanciation : décalage interne, entre le personnage et son « idée » de lui-même, son « image mythique »³, mais distance aussi, tantôt ironique, tantôt fascinée, entre les personnages principaux et le narrateur-témoin, c'est-à-dire, souvent, entre la projection de l'auteur idéal et celle de l'auteur réel⁴. Ce double décalage ne disparaît pas dans les *Noyers*, mais il est court-circuité par un troisième système de renvois, celui qui se met en place entre les personnages des différents récits. La disparition de tout partage entre figures authentiques et figures inauthentiques laisse place au libre jeu de caricatures réciproques. Les intervenants des colloques sont des caricatures, soit de leurs idées⁵, soit de leurs modèles antérieurs⁶, les personnages référentiels sortent peu grandis des anecdotes⁷ ou des portraits⁸ les concernant, les soldats entourant Vincent Berger et le narrateur caricaturent à leur tour les positions philosophiques débattues lors du colloque⁹.

Cette surenchère dans la distanciation, alors même que le roman semble plus que jamais « coller » à l'actualité et à l'histoire, vise à désarmer le mythe à deux niveaux : dans l'histoire, et dans la mémoire. Désarmer le mythe dans l'histoire, c'est pour l'auteur Malraux se défaire de la légende de l'écrivain combattant, de l'aventurier journaliste, pour laisser la place à un « n'importe qui », un Berger qui aurait tout aussi bien être un Bonneau, un Pradé, un Léonard... Désarmer le mythe dans la mémoire, c'est pour l'écrivain renoncer aux vertiges

¹ *Ibid.*, p. 304-310.

² Voir la conclusion de *L'Homme précaire et la littérature* : « L'aléatoire n'exige pas l'absurde, mais un agnosticisme de l'esprit ; le tragique n'est pas sa dernière instance, et sans doute n'en a-t-il pas d'autre, que lui-même. Pour lui, l'homme n'est qu'objet d'interrogation, à la façon dont le monde l'est pour la science. Et avec autant de rigueur que la chrétienté enfanta le chrétien, la plus puissante civilisation de l'histoire aura enfanté l'homme précaire. » André MALRAUX, *L'Homme précaire et la littérature*, Paris, Gallimard, 1977, p. 330-331.

³ C. MOATTI, *Le prédicateur et ses masques...*, *op. cit.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵ « Le barbu, comme un acteur qui vient de faire une fausse sortie, pointa un index menaçant, ajouta, catégorique : “ Il n'y a d'ailleurs de psychologie sérieuse qu'en Occident. ” » A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, *op. cit.*, p. 107.

⁶ « [Le comte Rabaud] avait mis trente ans à se faire la tête de Mallarmé, mais il y avait réussi. » *Ibid.*, p. 98.

⁷ Voir le coup de folie et les « engueulades » de Nietzsche : *Ibid.*, p. 82-90.

⁸ Voir celui d'Abd-ul-Hamid : *Ibid.*, p. 45-47.

⁹ Par exemple : « - Pauv' malheureux ! c'est pas le Russe ou le Français ou l'Allemand qu'est mauvais, dit une autre voix sur le ton des vérités définitives, c'est l'homme en général ! » *Ibid.*, p. 167.

des vérités métaphysiques pour être à soi-même son propre Socrate, à mi-chemin entre les réminiscences mystiques ¹ et les apories sceptiques.

III. Au-delà des images et des mythes : l'aporie, écriture désarmée

Le trait le plus marquant de l'écriture des *Noyers* réside dans la mise en œuvre de contradictions frontales et explicite. Ces contradictions ne relèvent plus de la seule « polyphonie » d'un roman aux focalisations multiples et aux visions du monde antagoniques, mais bien d'un projet systématique et délibéré de mise en aporie. On l'a déjà remarqué à propos des expériences et des discours dont la narration se veut la retranscription. L'expérience de l'absurde est tantôt restituée comme une épreuve sans leçon face à laquelle les personnages ne peuvent rien apprendre ², et tantôt comme une révélation éthique ³. La tension entre l'Apocalypse comme destruction et comme révélation s'insère en fait dans un dispositif plus large et plus systématique, par lequel le narrateur s'attache à saper les fondements de sa propre narration, déconstruisant continuellement les images et les mythes signifiés par son discours. Les personnages ne cessent de décrédibiliser, par la vision aphoristique et caricaturale qu'ils en donnent, les propres convictions de Malraux, sur la fraternité, sur l'universalité, sur l'art. Certains d'entre eux prennent eux-mêmes en charge le soupçon à l'encontre du personnage romanesque ; et Malraux faire dire à Thirard « nous tirons nos découvertes de nos personnages, si j'ose dire ; mais le grand artiste tire son personnage de ses découvertes ⁴ ». Thirard recommande finalement à ses interlocuteurs – et Malraux à ses lecteurs – de ne pas trop croire, ni à ces personnages, ni à ces découvertes, tant leur construction, par l'écrivain, est « un tour de passe-passe », « une introspection au service d'une prédication » ⁵. Du personnage, le soupçon s'étend à la fiction dans son ensemble : « notre fiction, repris mon père – drame, roman –, implique une analyse de

¹ Le dévoilement de la vie universelle prend souvent les traits de la réminiscence platonicienne, intuition d'un ordre fondamental qui échappe au temps et au changement, aux métamorphoses dirait Malraux. La tension entre mystique platonicienne et doute socratique est elle-même présente dans la structure du colloque. Les interventions, dont on ne sait pas très bien si elles sont spontanées ou si elles se déroulent en fait selon le plan prévu par Walter Berger, se répondent deux à deux (Rabaud / Thirard, Berger / Möllberg, Seguin / Stieglitz), à la manière des six exposés du *Banquet*, et c'est par une allusion à ce dialogue que s'ouvre le colloque : « Malgré la recherche la plus attentive, les soins les plus zélés, nous ignorons encore l'idée essentielle que Platon se faisait de la musique, même de la beauté... » *Ibid.*, p. 98.

² Comme une expérience de l'absurde dont on ne pourrait tirer aucune des trois conséquences exposées dans *Le Mythe de Sisyphe* (la liberté, la passion, la révolte).

³ « Il n'avait plus besoin d'étreindre un corps pour lutter contre l'inhumain. » A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, *op. cit.*, p. 205.

⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁵ *Ibid.*, p. 106-107.

l'homme ¹ », affirme Vincent Berger, tout en dévoilant avec ironie et empressement la recette de la fiction malrucienne :

- Cette analyse, seule, ne serait pas un art. Pour qu'elle le devienne, il faut qu'elle entre en lutte avec la conscience que nous avons de notre destin.
- Diable ! dit Thirard méfiant.
- Vous n'aimez pas ce genre de mots ? Moi non plus. ²

C'est finalement le roman lui-même qui se trouve directement visé par le soupçon, à travers son titre et à travers l'image polysémique des noyers exploitée tour à tour par Möllberg, par Vincent Berger et par le narrateur : « mais enfin, répondit Thirard, des bûches, cher monsieur Möllberg, tout de même ! Des bûches, c'est une métaphore... Une simple métaphore... » ³

Cette désignation du texte par lui-même, cette perpétuelle reconduction du signifié au signifiant est complètement nouvelle chez Malraux. Il est vrai qu'elle correspond, d'un point de vue littéraire, à un usage assez constant de l'ironie, depuis les premiers écrits de Malraux, ses récits farfelus, jusqu'aux *Antimémoires* et au *Miroir des limbes* ⁴. Mais les *Noyers* se distinguent de tous les autres écrits de Malraux en ce qu'ils construisent l'aporie dans les branches de laquelle prennent place aussi bien les œuvres antérieures de Malraux que ses œuvres à venir. L'aporie malrucienne se déploie selon deux axes antinomiques. L'une des branches de l'antinomie, ce sera celle des figures de l'homme. S'engager dans la voie de la figuration de l'homme par des images, des mythes et des scènes, c'est être tenu en échec par le surgissement d'une vie – désespérée ou universelle – au-delà de toute figure et de tout récit. L'autre branche, ce sera celle de l'anti-destin. S'engager dans la voie de la critique des arts et des cultures, c'est être tenu en échec par la distance entre les temps et entre les cultures : une œuvre, une pratique artistique, une « structure » culturelle (comme dirait Möllberg ⁵) ne délivre jamais de l'immémorial, mais seulement de l'une de ses formes historiques. Tenu en échec par l'universel, d'une part, par le relatif, d'autre part, le discours sur l'homme se mue en aporie, mais en aporie résolument, délibérément continuée, des années durant, par Malraux, explorant la branche des figures de l'homme dans *Le Miroir des limbes* et celle de l'anti-destin dans *Les Voix du silence*. Il en résulte un humanisme qui ne saurait être que résiduel et

¹ *Ibid.*, p. 111.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 129.

⁴ « Qu'on se reporte aux *Antimémoires* : l'auteur y fait continuellement montre à l'égard des événements qu'il rapporte d'un étonnement mêlé d'ironie. Par là se marque le subtil détachement qu'il entend à cette époque maintenir à l'égard du passé sous ses deux aspects, personnel et collectif. Sous l'effet d'une telle irréalité diffuse, ni la petite histoire, ni l'Histoire ne se figent en une réalité intangible, permettant ainsi au mémorialiste de doubler son récit des possibles que lui offre l'imaginaire. » J.-L. JEANNELLE, *Résistance du roman...*, *op. cit.*, p. 310.

⁵ A. MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg...*, *op. cit.*, p. 129.

hypothétique. Cet humanisme, issu de la soustraction des parures idéalistes de l'homme par le biais d'expériences négatrices, ne sera jamais autre chose qu'un coup de dé, historique et éthique, jeté dans la guerre.

Section 3 – Autour de *L'Être et le Néant* (1943) : les figures de l'homme libre

L'athéisme intérieur se déploie comme un drame au gré de trois épreuves. Il y a d'abord l'épreuve psychologique (§1), celle de la mauvaise foi et de ses comédies. Dans cette épreuve, dans ce jeu pris au sérieux par la liberté qui le joue, la pensée se découvre dans une perpétuelle oscillation entre l'adhésion et le détachement vis-à-vis des choses, sans jamais parvenir à une position d'équilibre qui lui permettrait de se faire substance pensante, ni trop près, ni trop loin du monde, à bonne distance. Mais il n'y a pas de bonne distance et la pensée est toujours présence inquiète, troublée, louche même, mais jamais substance en repos.

Il y a ensuite l'épreuve métaphysique (§2), le martyre de la conscience, épreuve où la subjectivité se reconnaît comme événement absolu, comme surgissement *ex nihilo*, comme ce par quoi, subitement, des choses plates et sans histoire sont tout à coup capables d'être fondées. Dès lors, la subjectivité, fondement non fondé de la phénoménalisation de l'en-soi, tente de faire retour sur soi pour se fonder soi-même, pour être, non seulement événement absolu, mais principe unique et cause dernière.

Enfin, il y a l'épreuve éthique (§3), la conversion. Renonçant à se conserver et à sa fonder, la subjectivité fait désormais le pari de se changer, c'est-à-dire d'assumer sa liberté pour transformer sa situation.

Les deux premières figures sont pleinement décrites dans *L'Être et le Néant*, ontologie de la mauvaise foi et de la vanité humaine. La troisième y est nettement annoncée, et devait constituer le pivot de la morale de Sartre, une morale qu'il n'a pas achevée, et que nous trouvons, pour cette période, retranscrite dans les *Cahiers pour une morale*. Mais cette morale, faute d'avoir été exposée, n'en a pas moins été pensée, et même, utilisée. Les écrits sur la littérature en sont les principaux vecteurs. Car l'écriture est, pour le Sartre des années quarante, le paradigme de la conversion (§4).

§1 – La liberté comme jeu

La mauvaise foi, c'est d'abord, dans l'œuvre philosophique de Sartre, une déconcertante galerie de personnages conceptuels. Un homme ment et déclare en haussant les épaules que tout le monde ne fait pas comme ça ¹. Un autre se met à penser que ses espoirs n'ont pu se réaliser car les circonstances étaient contre lui ². Un autre considère que les hommes naissent lâches ou héros et qu'ils le resteront toute leur vie ³. Une femme lors d'un rendez-vous abandonne sa main au moment où la lui prend son séducteur, sans cesser de se croire pur esprit ⁴. Dans le même temps, l'homme qui la désire et ne désire pas autre chose – la possession d'un pur esprit empâté dans un corps, une main, une peau – se découvre subitement n'être plus que l'occasion d'un divorce entre une âme et un corps : leur unité fusionnelle, la chair, qu'il convoitait, s'est évanouie sous ses yeux ⁵. Un garçon de café se répand en efforts minutieux pour faire comprendre que le garçon de café, c'est bien lui ⁶. Son client, rassuré, peut jouir de « *l'indifférence envers autrui* », de cette cécité qui nous met en face d'autrui comme en face d'une fonction et non d'un regard ⁷. Un autre homme encore se fait le champion de la sincérité et veut que l'on se reconnaisse tel que l'on a été ⁸. Un autre, à l'inverse, s'en méfie, et déclare que le coupable jugé n'est déjà plus le criminel qu'il était, qu'un homosexuel est infiniment plus que, simplement, un homosexuel ⁹. Un amant rêve de passion fatale et « veut être “tout au monde” pour l'aimé ¹⁰ ». Un masochiste travaille à « se faire utiliser comme un simple instrument inanimé ¹¹ ». Un sadique, qui ne demandait pas mieux, en profite pour « pétrir avec ses mains et plier sous son poing ¹² » une liberté réduite à la chair et une chair réduite à la chose. Tous ces personnages ne sont qu'autant d'occasions désespérantes de subir la liberté d'autrui : au désespéré, que ces personnages insupportent, s'offre alors la haine, ultime recours constamment disponible consistant à nier qu'autrui soit autre chose qu'un objet, à refuser à certains hommes leur évidente liberté. En haïssant ainsi un homme ou une catégorie d'hommes, le désespéré se délivre par *la mort de l'autre*, « haine de

¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme...*, op. cit., p. 34.

² *Ibid.*, p. 51-52.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 89-91.

⁵ *Ibid.*, p. 438.

⁶ *Ibid.*, p. 94-95.

⁷ *Ibid.*, p. 420-421.

⁸ *Ibid.*, p. 98-100.

⁹ *Ibid.*, p. 98-99.

¹⁰ *Ibid.*, p. 408.

¹¹ *Ibid.*, p. 418-419.

¹² *Ibid.*, p. 443.

tous les autres en un seul » ; par quoi il ne peut que devenir à son tour « objet irrémédiable », cataclysme brut et menace de mort inscrite dans l'univers ¹.

Que peut-il y avoir de commun dans ces personnages, qui nous font basculer de l'attitude naturelle de Husserl, du monde quotidien de Heidegger à la lutte des consciences de Hegel, voire à un pur état de nature hobbesien, guerre de toutes les consciences contre toutes les consciences ? La réponse de Sartre ne laisse pas de déconcerter : c'est que tous ces personnages jouent : ce sont des comédiens. Ils jouent pour être, comme le montre la structure de la mauvaise foi (I) ; ils jouent pour se masquer l'épreuve qui risquerait de rendre leur monde insensé, comme le montre la genèse de la mauvaise foi (II).

I. Structure de la mauvaise foi

L'ensemble de *L'Être et le Néant* constitue une « ontologie d'avant la conversion ² », ce qu'il faut d'abord entendre comme une ontologie de la mauvaise foi, une ontologie qui répond à la question : « que doit donc être la conscience dans l'instantanéité du *cogito* préreflexif, si l'homme doit pouvoir être de mauvaise foi ? ³ ». L'ensemble de l'essai est guidé par une intuition que la quatrième partie vient étayer : l'ontologie de la mauvaise foi n'est complète qu'adossée à une phénoménologie de l'action. Sartre entend par là une phénoménologie qui passe de la description de la conscience à l'analyse de l'action, étant donné que l'une et l'autre mettent en œuvre *la même* structure intentionnelle, *la même* transcendance : « on fait quelque chose *de* quelque chose ⁴ ». Mais le passage de l'une à l'autre suppose de distinguer deux niveaux d'analyse. Il y a en effet une structure synchronique de la mauvaise foi (« dans l'instantanéité du *cogito* préreflexif »), qui constitue la première approche de la mauvaise foi (A). Il ne faut pas pour autant occulter la seconde approche qui rend compte de la mauvaise foi dans le temps, dans l'accomplissement du projet, ce qui permet à Sartre de dégager une structure diachronique de la mauvaise foi (B).

A. Structure synchronique : fécondité de l'échec, fécondité de la contradiction

D'un point de vue synchronique, la mauvaise foi est d'abord une attitude prise en face de l'ambiguïté humaine. La première partie de *L'Être et le Néant* a en effet montré que l'homme est une réalité ambiguë, en ce sens que, pour lui, faire l'épreuve de l'être, c'est en même temps faire l'épreuve du néant. Faire l'épreuve de l'être, c'est dévoiler le monde, faire

¹ *Ibid.*, p. 452-453.

² J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 13.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 80.

⁴ *Ibid.*, p. 531.

qu'il y ait des choses, et se trouver compromis au milieu des choses par son corps, sa place, son environnement, ses relations concrètes avec autrui : c'est ce que Sartre appelle la facticité. Faire l'épreuve du néant, c'est se découvrir comme point de vue sur le monde, en recul vis-à-vis des choses, réinventant sans cesse sa manière de vivre son corps, de se situer dans son environnement, de se positionner vis-à-vis des autres : c'est ce que Sartre appelle la transcendance. Dès lors, il y a ambiguïté : l'expérience humaine, c'est l'expérience d'un monde plein, saturé d'être, de choses et de regards, et c'est en même temps l'expérience d'un monde creux, lacunaire, vicié par un vide, car aucun être n'est suffisamment nécessaire ni suffisamment signifiant pour imposer la conduite à tenir en face de lui. C'est que le monde, saturé d'être, est en même temps saturé de possibles : il emprisonne une liberté-facticité en laissant échapper une liberté-transcendance.

La mauvaise foi est une tentative pour dépasser cette ambiguïté et faire de l'expérience humaine une expérience univoque. Cette tentative a un double résultat : elle produit des comportements voués à l'échec, elle génère des représentations qui sont autant de « concepts contradictoires ¹ ». L'exemple canonique du garçon de café permet de préciser ce paradoxe d'échecs et de contradictions particulièrement féconds. Les gestes du garçon de café manifestent clairement l'intention d'être fiable comme une machine bien réglée : « il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres », il essaye de reproduire « la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate », « la prestesse et la rapidité impitoyable des choses » ². Le garçon de café obéit donc à la conception de l'objet technique telle que l'exposera *L'existentialisme est un humanisme* : son essence (sa fonction) précède son existence (ses gestes). Pour lui, réaliser sa condition, c'est être contenu sans reste dans sa fonction.

Pourtant, ce schème technique est immédiatement concurrencé par le schème théâtral : la condition ainsi réalisée, ainsi existée, est « de cérémonie ³ », « en représentation ⁴ », c'est un rôle. Pourquoi ce basculement d'un schème à l'autre ? Si l'on reprend les déterminations du schème technique, il apparaît que la reproduction du modèle, l'imitation du mécanisme, ne permet qu'une effectuation ratée, marquée par les superlatifs : le garçon de café « a le geste un peu trop précis, un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude ». Il est clair qu'aucune machine ne

¹ *Ibid.*, p. 91.

² *Ibid.*, p. 94.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 95.

saurait d'elle-même se mouvoir « dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu ¹ ». Pourtant, cet échec dans la reproduction mécanique est en même temps la condition d'une exécution optimale du rôle. Les gestes sont en effet pleinement virtuoses dans leur imperfection même, ce que sanctionne l'assentiment du public, le fait que les clients du café soient délivrés de « la crainte perpétuelle ² » que le garçon de café ne s'échappe de sa condition de garçon de café. Ainsi, l'échec du mécanisme est strictement contemporain d'une comédie bien jouée. Il faut noter en effet que le schème théâtral ne fait pas tomber la conduite dans l'irréel ou dans le fictif : une comédie de mauvaise foi est toujours une « comédie réalisante ³ », et c'est en ce sens qu'il y a une fécondité de l'échec.

Mais il y a aussi une fécondité de la contradiction. Le garçon de café vise à se constituer en « prototype » du garçon de café, et la caractéristique d'un prototype, c'est « une adéquation absolue de l'être avec lui-même » ⁴, c'est « un être-en-soi du garçon de café ⁵ ». La mauvaise foi du garçon de café peut alors être envisagée comme une tentative pour dissimuler à soi et aux autres l'ambiguïté de la condition humaine dans l'univocité de la condition de garçon de café. Celle-ci est en effet saisie comme l'occasion pour faire basculer la transcendance du côté de la facticité. La facticité, en l'occurrence, c'est le statut et les missions afférant à la relation de travail, c'est tout ce qu'il s'agit de suivre scrupuleusement dès que l'on est garçon de café. Mais la transcendance, ici, n'est plus que transcendance pour corriger l'imperfection des gestes, pour rassurer l'inquiétude des clients, pour éloigner la tentation de ne pas prendre au sérieux les obligations du service : c'est une transcendance déchue, une transcendance qui a tourné en facticité.

On peut alors comprendre la nécessité pour Sartre de passer du schème technique au schème théâtral : ce qui fait l'efficace de cette transcendance déchue, c'est qu'elle permet la rencontre de deux imaginaires : l'imaginaire du garçon de café à la poursuite de son « idéal d'être ⁶ » et l'imaginaire des clients qui visent constamment la fonction à travers les gestes, comme des spectateurs au théâtre qui visent spontanément le rôle à travers le jeu de l'acteur. Cet imaginaire, pourtant, réussi par cette communication, ce partage d'une même représentation, n'en est pas moins grevé d'une contradiction, puisqu'il n'a de sens qu'après avoir réduit imaginairement la transcendance à la facticité, or, la transcendance est

¹ *Ibid.*, p. 94.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 119.

⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁶ *Ibid.*, p. 93.

ontologiquement irréductible (« Comme si, du fait même que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toute part, je ne me constituais pas comme un *au-delà* de ma condition ¹ »). En suscitant l'hypostase de la fonction, la situation a ainsi transformé l'ambiguïté de la transcendance et de la facticité en contradiction : contradiction entre la nécessité postulée d'être contenu dans sa fonction, et la nécessité de fait de soutenir son rôle à l'existence.

B. Structure diachronique : de l'esquisse à l'incarnation

On peut formuler une double objection à cette première approche de la mauvaise foi. D'abord, sur la démarche, il semble que ce soit une application extrinsèque et arbitraire de l'idée de rôle, ensuite, sur le fond, il se pourrait, si les concepts sont contradictoires et la mauvaise foi réelle, que le tort vienne non pas de la mauvaise foi, mais de l'ontologie.

1. La dégradation des valeurs par l'esprit de sérieux

Dans le cadre de la phénoménologie husserlienne, la conscience esquisse les choses qui lui apparaissent. Sartre applique ce processus d'esquisse au soi de la conscience pré-réflexive. Chaque dévoilement du monde est à la fois esquisse des choses et esquisse de soi. C'est précisément l'un des rôles théoriques de la notion de mauvaise foi que de mettre en exergue ce processus d'esquisse de soi – venant ainsi compléter et clarifier les premières analyses de *La Transcendance de l'Ego*. Cette jonction entre les deux phénomènes d'esquisse est assurée par la redéfinition successive de deux concepts en apparence éloignés : celui de possible, et celui de valeur.

Ce que la conscience dévoile spontanément, ce n'est pas seulement un monde donné, une pure succession de faits bruts, mais des possibles. Ce peut être aussi bien la potentialité inhérente à un phénomène (« C'est après avoir jeté un coup d'œil sur le ciel que je décrète : "Il est possible qu'il pleuve" ² ») que le but d'une action envisagée (« Est compréhensible toute action comme projet de soi-même vers un possible ³ »). Néanmoins, la signification ontologique du possible ne peut être élucidée qu'à partir de ce second cas : c'est parce qu'il y a un soi possible qu'il y a des choses possibles, et non l'inverse. Dans la perspective adoptée par Sartre, ce possible est d'abord caractérisé par un élément de négativité : c'est le manquant,

¹ *Ibid.*, p. 95.

² *Ibid.*, p. 134.

³ *Ibid.*, p. 504.

« le néant de ce que la conscience n'est pas encore ¹ », « une absence constitutive de la conscience en tant qu'elle se fait elle-même ² ». Ainsi, le possible est le produit de la conscience en tant que recul néantisant. Mais, pour prévenir un contresens sur la notion de manquant, Sartre insiste davantage sur l'élément de positivité qui caractérise le possible en son sens phénoménologique. Le possible est « possible du pour-soi », « manquant propre de chaque pour-soi », qui manque « à ce pour-soi précis et à aucun autre » ³. L'élément de positivité est en fait double. D'une part, le possible est le véritable principe d'individuation du pour-soi : ce qui distingue deux consciences qui seraient, par hypothèse, placées dans un environnement rigoureusement identique quant à ses objets, ce serait les possibles dévoilés par l'une et l'autre consciences (et non un substrat idiosyncrasique). D'autre part, le possible est également principe de temporalisation : si la conscience peut se temporaliser, c'est parce que la conscience est capable de poser des possibles à même le monde qu'elle dévoile (« Ce néant qui sépare la réalité-humaine d'elle-même est à la source du temps ⁴ »). Ainsi, le possible phénoménologique se distingue aussi bien du possible logique, pensée sans être, que de la puissance aristotélicienne, virtualité non réalisée, et il s'en distingue non par une moindre consistance ontologique (comme on pourrait s'y attendre dans le cadre d'une argumentation anti-déterministe), mais par un surcroît d'être. En anticipant sur la suite de l'essai, on peut dire que le possible permet de convertir l'être-pour-soi en être-en-situation, puisque l'apport de sa redéfinition phénoménologique consiste à doter la conscience d'un horizon temporel (le dépassement vers les possibles). À ce stade, Sartre se contente de noter que « le possible se possibilise, dans l'exacte mesure où le pour-soi se fait être, il détermine par esquisse schématique un emplacement de néant que le pour-soi est par delà lui-même ⁵ », formule qui laisse ouverte aussi bien la possibilité d'une liberté authentique que d'un projet de mauvaise foi. C'est que la bifurcation, le moment où la liberté s'affecte de mauvaise foi, ne peut être saisie qu'en examinant une notion que Sartre adosse à celle de possible : la valeur.

La conscience se rapportait au possible comme l'existant au manquant ; Sartre complète ce dispositif par le rapport de ces deux premiers termes à un troisième, le manqué, synthèse de l'existant et du manquant, de la conscience et du possible. Cette synthèse, c'est ce que Sartre appelle la valeur. Il s'agit aussi bien de la valeur ponctuellement inhérente à une

¹ *Ibid.*, p. 137.

² *Ibid.*, p. 138.

³ *Ibid.*, p. 132-133.

⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁵ *Ibid.*, p. 139.

action particulière (pas d'action sans valeur poursuivie par l'acte ¹) que de la valeur globalement poursuivie par le sujet dans son existence (pas d'individu sans idéal de soi ²). C'est ce second cas qui permet à Sartre d'élucider le sens phénoménologique de la valeur comme synthèse de l'être pour soi et de l'être en soi. Elle se caractérise donc aussi, d'abord, par un élément de négativité : en tant que manquée par le pour-soi, la valeur est « une grande forme désagrégée ³ », caractérisation qui découle directement de la définition de la conscience comme « décompression d'être ⁴ ». Mais cette dimension négative est à son tour contrebalancée par deux éléments positifs. D'une part, la valeur, c'est l'inconditionné : elle ne dépend pas de ce qu'il est actuellement donné à la conscience de dévoiler ou de manipuler, mais elle est la condition du dévoilement et de l'action. Ainsi, la valeur « peut être considérée comme l'unité inconditionnée de tous les dépassements d'être ⁵ ». D'autre part, la valeur témoigne d'un dynamisme propre : si elle est inconditionnée elle n'est pas non plus sans efficace. Elle polarise la conscience désirante vers elle, et fait de l'intentionnalité un véritable désir, « “appel vers” autre chose », « appel d'état » ⁶, « échappement à soi vers l'objet désiré » ⁷. Ces deux déterminations se retrouvent dans la notion sartrienne de totalité : la valeur est une totalité manquée, une totalité signifiante dans la mesure où elle est manquée par le sujet qui la vise. Elle est l'une des deux directions dans lesquelles la conscience se trouve engagée en tant que conscience : engagée dans l'être, dans un monde de choses et de matière, la conscience l'est aussi dans le néant, dans un monde de sens et de valeurs, et, au-delà de chaque signification et de chaque valeur singulière, dans le monde de l'Homme.

La redéfinition de la notion de valeur est ainsi le cœur de la phénoménologie de l'action. Elle semble conduire Sartre à devoir choisir entre deux options, deux rapports possibles du sujet aux valeurs : la maîtrise, ou la hantise. D'une part, le sujet humain semble le maître des valeurs qu'il projette, dans la mesure où toute valeur dépend ontologiquement du pour-soi : avant l'irruption du pour-soi dans le monde, aucune valeur n'y peut être trouvée. D'autre part, ce même sujet n'a aucunement le choix de poser ou non des valeurs et de proposer une image de l'Homme : « la valeur dans son surgissement originel n'est point *posée* par le pour-soi : elle lui est consubstantielle – au point qu'il n'y a point de conscience qui ne

¹ « Tout acte valorisé est arrachement à son être vers... » (*Ibid.*, p. 129).

² « La valeur, c'est le soi en tant qu'il hante le cœur du pour-soi comme ce pour quoi il est. » (*Ibid.*, p. 130).

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁷ *Ibid.*, p. 124.

soit hantée par *sa* valeur ¹». Au lieu de choisir entre ces deux conclusions, Sartre les adopte l'une et l'autre, ce qui imprégnera par la suite toute sa conception de la subjectivité. De la sorte, conscience et valeur sont co-originaires, et c'est là le point d'appui de toute l'argumentation sartrienne sur la nécessité de la liberté. Si l'homme est « condamné à être libre ²», c'est avant tout parce qu'il ne peut dévoiler l'être sans dévoiler en même temps des valeurs et des possibles.

Dès lors, la mauvaise foi apparaît comme une lutte constante contre l'ambiguïté humaine, comme une tentative désespérée pour retourner à l'univocité d'avant l'homme, d'avant le néant. La fonction des comédies réalisantes consiste à faire tomber la valeur dans le monde et les possibles dans les choses. Espérant lever l'ambiguïté humaine au moyen d'une « substantification rassurante et chosiste des valeurs ³», la mauvaise foi entend river la conscience à un seul mode d'apparaître et à un seul mode d'être. Elle engendre ainsi ce que Sartre appelle « l'esprit de sérieux » :

L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer les valeurs comme des données transcendantales indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère « désirable » de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. ⁴

C'est cet esprit de sérieux qui transforme l'ambiguïté humaine en contradiction, au prix d'un double contresens symétrique sur la subjectivité et sur l'objectivité. Il incite à voir la subjectivité, non comme « libre projet » mais comme « obéissance passive », et les objets comme des « exigences muettes », des « tâches placées sur sa route » ⁵. Pourtant, cet esprit de sérieux est le premier rapport aux valeurs ; toute attitude différente, plus lucide, doit en effet être conquise sur les résistances qu'il oppose inévitablement. Sur ce point, Sartre mobilise ses analyses de la conscience préreflexive : si conscience, possibles et valeurs sont co-originaires, c'est nécessairement au niveau de la conscience préreflexive, et c'est elle qui guide, pour ainsi dire *automatiquement*, la conscience dans les comédies de la mauvaise foi.

Nous sommes à chaque instant lancés dans le monde et engagés. Cela signifie que nous agissons avant de poser nos possibles et que ces possibles qui se découvrent comme réalisés ou en train de se réaliser renvoient à des sens qui nécessiteraient des actes spéciaux pour être mis en question. ⁶

Si la réflexion permet par la suite de faire apparaître les valeurs (et leur origine subjective), il convient de préciser qu'elle ne représente ni un moyen unique (puisque l'être-pour-autrui

¹ *Ibid.*, p. 131.

² Voir la première occurrence de l'expression dans l'essai : *Ibid.*, p. 164.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ *Ibid.*, p. 674.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 72.

aussi sera un révélateur des valeurs) ni un moyen infaillible (puisque la réflexion peut toujours être une réflexion complice, qui maintient l'attitude de la mauvaise foi). On peut néanmoins retenir que le premier rapport vécu aux valeurs consiste à se confronter à des valeurs dégradées, à des valeurs prises au sérieux.

Ces valeurs tombées dans les choses prennent la forme d'une myriade de « droits », qui sont autant de garanties visant à faire coïncider la conscience et sa fonction.

Nous ne tenons à nos droits individuels que dans le cadre d'un vaste projet qui tendrait à nous conférer l'existence à partir de la fonction que nous remplissons. C'est la raison pour laquelle l'homme tente si souvent de s'identifier à sa fonction et cherche à ne voir en lui-même que « le président de la Cour d'appel », le « trésorier-payeur général », etc. Chacune de ces fonctions a son existence justifiée par sa fin, en effet. Être identifié à l'une d'elles c'est prendre sa propre existence comme sauvée de la contingence.¹

En transformant les valeurs en autant de petits droits cumulables, le sujet renverse l'ordre logique : ce n'est plus lui qui est à l'origine des fins qu'il se propose, ce sont au contraire les valeurs qui engendrent son existence, la choisissent pour s'y incarner, et la justifient ainsi par la nécessité de remplir une fonction préexistante. Attendu par les choses et par le monde, le sujet de l'esprit de sérieux n'a plus qu'à prendre la place qui lui revient.

À ce stade de l'analyse de la mauvaise foi, on a l'impression que Sartre hésite entre une approche qui fait de la mauvaise foi un stade vers l'authenticité, correspondant à une subjectivité infantile, naïve, prenant au sérieux les conduites que la situation lui indique, et une approche qui fait de la mauvaise foi une erreur cyniquement adoptée par une conscience maîtresse de ses propres illusions. À vrai dire, Sartre, après avoir donné des gages à une interprétation de la mauvaise foi en termes de cynisme², finit par y renoncer définitivement³. La raison principale en est que le « mensonge cynique » implique un degré de réflexion et d'artifice tout à fait étranger à la spontanéité de la mauvaise foi, sur laquelle Sartre insiste en situant les attitudes de mauvaise au niveau de la conscience irréfléchie. Ainsi, les descriptions de la mauvaise foi semblent constituer l'équivalent sartrien de l'attitude naturelle chez Husserl : une attitude première, naïve, qui assimile le sens à l'être, les valeurs aux choses. Pourtant, si l'interprétation de la mauvaise foi comme cynisme méconnaît le caractère de spontanéité, son interprétation en termes de naïveté ou de conscience primitive se heurte aux

¹ *Ibid.*, p. 530.

² *Ibid.*, p. 84. « [la mauvaise foi] oscille constamment entre la bonne foi et le cynisme »

³ *Ibid.*, p. 105. « Dans la mauvaise foi, il n'y a pas mensonge cynique, ni préparation savante de concepts trompeurs. »

deux objections formulées par Sartre lui-même : la conscience, même de mauvaise foi, demeure une conscience unitaire et translucide. La stratégie par laquelle Sartre dépasse les antinomies inhérentes à l'idée d'un « mensonge à soi » consiste à rabattre le mensonge à soi sur la croyance en général, toute croyance étant en elle-même porteuse de la décision d'adhérer à des vérités incertaines. Dès lors, la mauvaise foi est une attitude dans laquelle la conscience *se* croit, elle s'identifie au rôle qu'elle adopte comme un comédien qui se laisse prendre à son propre jeu.

2. *Le théisme intérieur*

C'est n'est pas là un simple jeu dans lequel le soi de la conscience resterait esquissé et jamais réalisé. La mauvaise foi est bien un ensemble de comédies réalisantes, et celles-ci vont permettre au soi de la conscience de s'incarner, d'acquérir une présence réelle (mais imparfaite) dans un corps, un geste, une conduite. Ce passage de la simple esquisse à l'incarnation, qui garantit l'efficacité de la mauvaise foi, n'est possible qu'à partir du moment où Sartre desserre les deux objections formulées contre l'idée de mensonge à soi : l'unité de la conscience et sa translucidité. En effet, Sartre va insister sur la présence, au sein des structures de la conscience, d'une puissance trompeuse qui joue un rôle analogue à celui du malin génie dans les *Méditations cartésiennes* : il y a, au cœur de la subjectivité, un *soi trompeur* qui fausse constamment la conscience préreflexive de soi. Ce dispositif, qui réintroduit massivement dualité et opacité dans la conscience, permet de désigner cette attitude naturelle comme un théisme intérieur. C'est ce que Sartre illustre avec la description de la souffrance et de la conscience de souffrir.

L'intérêt de cet exemple est qu'on y voit Sartre assumer le reproche d'intellectualisme pour mieux le déjouer. En effet, décrire les conduites humaines à travers le double prisme du schème technique et du schème théâtral peut sembler particulièrement artificiel, *a fortiori* si l'on se situe au niveau de la conscience affective. Et l'on voit ainsi Sartre affirmer d'emblée : « un sentiment, par exemple, est sentiment en présence d'une norme ¹ ». Une description phénoménologique classique pourrait contrer ce reproche d'intellectualisme en insistant sur l'intentionnalité de la conscience affective, comme Sartre le faisait dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Or, Sartre ne s'appuie ici jamais sur cette intentionnalité ² ; il ne s'appuie pas sur le fait que la souffrance est souffrance de quelque chose. Sartre s'appuie

¹ *Ibid.*, p. 127.

² Pourtant rappelée au début du développement : « la conscience concrète surgit en situation et elle est conscience singulière et individualisée *de* cette situation et (d') elle-même en situation » (*Ibid.*, p. 127), ainsi qu'au milieu : « la souffrance est le rapport conscient à ces possibles, à cette situation » (*Ibid.*, p. 128).

entièrement sur une autre corrélation, sur une corrélation qui ne porte plus sur le souffrant face au souffert, mais sur le souffrant face à la souffrance : « ma souffrance réelle [...] ne peut être souffrance que comme conscience (de) *n'être pas assez* souffrance en présence de cette souffrance plénière et absente ¹ ». Tout se passe alors comme si le véritable objet, le véritable enjeu de la conscience souffrante n'était plus de dévoiler le souffert, mais d'incarner la souffrance.

Cette corrélation a donc deux pôles, l'un, qui correspond aux « caractères concrets de la conscience », l'autre, qui correspond à la « totalité du soi ² », et le lien qui unit ces deux pôles, c'est le manque : « on souffre de ne pas souffrir assez ³ ». Au fond, ce qui caractérise ces deux pôles, ce n'est pas l'opposition de l'être au néant, qui les traverse pareillement, ni de l'abstrait au concret, la souffrance en soi n'étant pas moins concrète que la souffrance vécue ; c'est plutôt l'opposition entre l'activité et l'inertie, deux caractères qui correspondent à l'être-pour-soi et l'être-en-soi. Mais, au niveau des consciences affectives, tout se passe comme si une double dégradation s'opérait, de l'activité en agitation, et de l'inertie en pétrification. Il y a d'un côté la souffrance agie : « je ne trouve que *moi*, moi qui me plains, moi qui gémis [...]. Je me tords les bras, je crie, pour que des êtres en soi, des sons, des gestes, courent par le monde, chevauchés par la souffrance en soi que je ne peux être ⁴ ». De l'autre côté, il y a la souffrance visée « que nous lisons sur le visage des autres, mieux encore sur les portraits, sur la face d'une statue, sur un masque tragique », souffrance « impénétrable et dense, comme cet arbre ou cette pierre », « énorme et opaque » ⁵, « immobile et muette ⁶ ». Ces deux pôles de la souffrance ne sont pas reliés par les liens de la participation platonicienne ⁷, mais par les liens plus ténus de la hantise et de l'obligation de « jouer sans répit la comédie de souffrir ⁸ ».

Encore faut-il ne pas se méprendre sur la nature de cette obligation. Il s'agit bien ici d'une nécessité de fait : la conscience qui souffre se découvre en face de la souffrance en soi et tente automatiquement de se l'incorporer, car dans ce rapport vécu, la souffrance en soi est en même temps et dès le départ le soi de la conscience souffrante ⁹. Cette corrélation n'est

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 129.

² *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁷ « Ma souffrance réelle n'est pas un *effort* pour atteindre au soi » (*Ibid.*, p. 129)

⁸ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 128.

⁹ « la souffrance immobile et muette qui est le *soi*, la totalité concrète et hors d'atteinte du pour-soi qui souffre, le *pour* de la réalité-humaine en souffrance » (*Ibid.*, p. 129).

donc ni figée ni univoque, elle implique au contraire une oscillation permanente entre les deux pôles de la souffrance réelle mais jouée et celui de la souffrance « plénière » mais « absente »¹. Elle donne lieu à la recherche d'un point d'équilibre où serait réalisée la synthèse entre le vécu et l'en-soi. Le soi comme totalité, c'est justement ce point d'équilibre, qui ne peut être que recherché, mais pas atteint, puisqu'il n'y a pas synthèse, mais opposition réciproque entre le vécu et l'en-soi.

Ainsi, l'émotion et l'exemple de la souffrance permettent à Sartre de mettre en exergue une structure plus dissimulée mais aussi plus fondamentale de la conscience. L'émotion montre comment l'irruption d'un affect « qui a de l'être² » affole les conduites de la conscience en l'engageant sur la voie d'une comédie éprouvante. Il y a, dans le cas de l'émotion, une surréaction qui a pour vertu de révéler ce qui reste tapis dans le quotidien de la présence à soi : l'identification de la conscience à un soi total – et totalement contradictoire³. Or, ce soi n'est pas une entité psychique, c'est une illusion transcendantale inhérente à toute conscience.

Il s'agit bien d'une caractéristique fondamentale de toute conscience : dans la démarche phénoménologique de Sartre, cela signifie qu'on la retrouve au niveau de la conscience pré-réflexive. Sartre précise bien au sujet du soi qu'il « hante la conscience non-thétique (de) soi⁴ ». C'est dire que toute conscience est mue par la quête d'un équilibre introuvable entre la libre spontanéité de ses conduites et la consistance ontologique de la matière. L'incarnation, c'est-à-dire l'interpénétration des conduites et de la totalité visée, s'interprète alors comme un drame joué au moyen du corps pour faire coïncider la conscience à l'être divin et contradictoire auquel elle s'identifie.

La conscience emploie donc d'abord sa liberté à une divine comédie dans la mesure où elle tente de fusionner l'inconsistance ontologique de l'être-pour-soi et la pesanteur inerte de l'en-soi dans un être à la fois total et singulier. C'est ce qui fait du soi un véritable malin génie qui n'a de cesse de tromper la conscience sur elle-même et sur les valeurs.

Le cogito est indissolublement lié à l'être-en-soi, non comme une pensée à son objet – ce qui relativiserait l'en-soi, mais comme un manque à ce qui définit son manque. En ce sens la seconde preuve cartésienne est rigoureuse : l'être imparfait se dépasse vers l'être parfait : l'être qui n'est fondement que de son néant se dépasse vers l'être qui est fondement de son être. Mais l'être vers

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 128.

² *Ibid.*

³ « Sa nature est d'enfermer en soi sa propre contradiction ; son rapport au pour-soi est une immanence totale qui s'achève en totale transcendance. » (*Ibid.*, p. 127)

⁴ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 127.

quoi la réalité-humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant : il est au cœur d'elle-même, il n'est qu'elle-même comme totalité.¹

À ce stade, tout se passe finalement comme si la conscience était spontanément portée à adopter l'esprit de sérieux, et à se méprendre sur le sens de la transcendance et de la facticité. En effet, c'est bien la présence du soi au cœur de la conscience préreflexive qui pousse à considérer les choses comme des exigences muettes : c'est sur les visages, les masques, les portraits, les statues que la conscience déchiffre la souffrance comme un modèle à incarner dans les sons, les gestes ou les paroles.

Ainsi, l'esprit de sérieux ne fait que consacrer une tendance spontanée de la conscience préreflexive. C'est au sein de cette dernière que l'on trouve toute l'étendue des pouvoirs de la conscience trompeuse, de la conscience qui s'illusionne sur ce qu'elle est. La mise en exergue des conduites et des attitudes de mauvaise foi ont en fait pour but de mettre en œuvre ce qu'on peut appeler le *cogito* sartrien, un *cogito* qui désamorce les sources du mensonge à soi. Mais si l'on y regarde de plus près, il semble que le dispositif sartrien se fasse déborder par les différentes conceptions de l'idée de Dieu et par les différentes fonctions que celle-ci est amenée à jouer dans les structures de la conscience. On a vu comment l'idéal contradictoire de l'être divin, réunissant les caractères du pour-soi et de l'en-soi, était issu du soi total. On a aussi vu comment cet idéal trouvait à se réaliser dans les idoles, c'est-à-dire dans les demi-échecs par lesquels le pour-soi est « solidifié, coulé dans le bronze de l'être² ». Mais il reste que l'on peut aussi voir dans la libre spontanéité de la conscience un reliquat de l'être divin : le pour-soi est en effet l'acteur permanent d'une véritable création continuée, sans laquelle tout – conduites, humanité, valeurs – retomberait dans l'opacité de l'en-soi.

II. Genèse de la mauvaise foi

À cette objection, il faut opposer deux choses. D'une part, on peut montrer que la mauvaise foi a beau être un phénomène premier, elle n'est ni immotivée ni motivée à la manière de la création continuée dans la métaphysique classique : elle est une conduite réactive (A). D'autre part, on peut montrer dans son soubassement théorique qu'elle constitue une conduite de fuite, qui utilise les ressources de l'imaginaire pour innover toutes les conduites (B).

¹ *Ibid.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 128.

A. *La mauvaise foi masque l'angoisse*

Dans *L'Être et le Néant* comme dans la conférence de 1945, Sartre explique l'apparition de la mauvaise foi par le besoin de surmonter l'angoisse. Fondamentalement, la mauvaise foi est une réponse, une réaction à l'angoisse. Néanmoins, cette caractérisation subit dans l'essai de 1943 une reformulation au cours de l'exposé relatif à l'angoisse puis à la mauvaise foi. D'abord analysée par différenciation avec la peur (1), l'angoisse n'est que dans un second temps rapportée à la liberté (2), et, finalement, à la responsabilité (3).

1. *Peur irréfléchie et angoisse réflexive : l'angoisse impure*

Sartre se sert d'abord d'un exemple pour construire son opposition entre peur et angoisse : c'est l'exemple du vertige. De manière assez peu convaincante, Sartre expose comment le vertige se comprend en partie comme une peur (la peur de trébucher, de perdre son équilibre...), et en partie comme angoisse, « dans la mesure où je redoute non de tomber dans le précipice mais de m'y jeter ¹ ». Sartre s'est peut-être donné une difficulté supplémentaire en choisissant deux exemples relevant pour l'un de la physiologie, pour l'autre, d'une pulsion psychologique, donc sans articulation claire l'un par rapport à l'autre. Le but de Sartre est pourtant de montrer qu'il y a entre les deux à la fois opposition et articulation.

Il y a opposition, d'abord, entre la peur comme appréhension irréfléchie du transcendant et l'angoisse comme appréhension réflexive du soi : la peur découle du dévoilement spontané de l'environnement (qu'y a-t-il ?), l'angoisse résulte d'un retour réflexif sur soi (que faire ?). Cette opposition permet à Sartre d'émettre une première hypothèse sur le caractère non permanent de l'angoisse, mais une hypothèse qui ne fait pas, en apparence, appel à la mauvaise foi. En effet, il y a une intermittence de l'angoisse liée au fait qu'elle résulte d'un passage momentané au plan réflexif : c'est parce que la réflexion est utilisée pour surmonter la peur, que la conscience est livrée à l'angoisse. La conscience n'a, semble-t-il, qu'à replonger dans l'irréfléchi pour mettre un terme à l'angoisse :

Je m'approche du précipice et c'est moi que mes regards cherchent en son fond. À partir de ce moment, je joue avec mes possibles. Mes yeux, en parcourant l'abîme de haut en bas, miment ma chute possible et la réalisent symboliquement ; en même temps la conduite de suicide, du fait qu'elle devient « mon possible » possible, fait apparaître à son tour des motifs possibles de l'adopter (le suicide ferait cesser l'angoisse). Heureusement ces motifs à leur tour, du seul fait qu'ils sont motifs d'un possible, se donnent comme inefficaces, comme non déterminants : ils ne peuvent pas plus *produire* le suicide que mon horreur de la chute ne peut *me déterminer* à l'éviter. C'est cette contre-angoisse qui en général fait cesser l'angoisse en la transmuant en indécision.

¹ *Ibid.*, p. 64.

L'indécision, à son tour, appelle la décision : on s'éloigne brusquement du bord du précipice et on reprend sa route.¹

Cette description expose donc le va-et-vient entre peur et angoisse, entre l'irréfléchi et le réfléchi : c'est pourquoi il ne s'agit que d'une vue partielle sur l'angoisse, examinée ici uniquement dans ses liens avec la peur. On voit néanmoins qu'elle débouche sur une autre opposition, cardinale pour Sartre, entre l'indétermination de la conscience et le déterminisme psychologique. Le passage de la peur à l'angoisse est occasionné par la révélation soudaine que la conscience n'est pas déterminée à adopter la conduite qui répondra adéquatement au risque révélé par la peur. Dès lors, la sortie pragmatique de l'angoisse (la « contre-angoisse ») indique une autre voie de sortie, plus intellectualiste, mais qui met sur la voie de la mauvaise foi : le déterminisme psychologique. Celui-ci apparaît comme un refuge, une « défense² », qui tente de surmonter l'angoisse comme la réflexion surmontait la peur. Le déterminisme joue ici le rôle d'une représentation intellectuelle (rôle que jouera par la suite, de manière plus large, la croyance) qui met en veilleuse l'angoisse. L'opposition entre peur et angoisse conduit en effet à définir celle-ci comme « conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être pas », ce qui correspond dans le passage cité plus haut à l'expression apparemment redondante « la conduite de suicide [...] devient "mon possible" possible »³. Le déterminisme psychologique apparaît ainsi comme une tentative pour corriger l'indétermination de l'avenir, et exclure des possibles que la conscience ne veut pas reconnaître comme « ses » possibles.

Cette différenciation entre la peur et l'angoisse permet une première caractérisation de l'angoisse au regard du temps, de la facticité et de la liberté, mais elle ne permet ni de rendre compte de l'importance de l'angoisse ni de la fonction qui revient à la mauvaise foi. C'est qu'il faut passer d'une angoisse impure, liée à la peur et à ses manifestations concrètes, à une angoisse phénoménologiquement pure, prise en elle-même.

2. *L'angoisse pure ou l'évidence de la liberté*

C'est donc une seconde perspective qui va permettre à Sartre de lier angoisse et mauvaise foi. L'angoisse n'est pas un événement susceptible d'affecter ou non la conscience, c'est l'être de la conscience, « nous *sommes* angoisse⁴ ». L'angoisse est désormais le caractère ontologique de la conscience comme flux temporel, et retrouve ici son sens étymologique. Le lien entre la conscience et son avenir comme entre la conscience et son passé est un lien trop

¹ *Ibid.*, p. 67.

² *Ibid.*, p. 75.

³ *Ibid.*, p. 67.

⁴ *Ibid.*, p. 78.

ténu, trop exigü, pour faire de la temporalité vécu un continuum : ce que je serai, ce que j'ai été, je le suis sans doute, mais je ne le suis *pas assez*. L'angoisse est désormais le nom de l'inconsistance ontologique du temps humain, incapable de supporter la moindre causalité. Et cette inconsistance ne caractérise pas davantage le plan irréfléchi ou le plan réflexif, elle les caractérise tous deux, quoiqu'elle apparaisse de manière privilégiée dans la réflexion.

Il faut donc étendre l'analyse amorcée par la différenciation entre peur et angoisse. Si, sur le plan réflexif, le déterminisme psychologique représentait une défense contre l'angoisse entendue comme appréhension réflexive de soi, il y a, au niveau préreflexif, un effort plus vaste de distraction qui tente d'éteindre l'évidence de la liberté. Cet effort, Sartre l'appelle d'abord « esprit de sérieux ¹ » puis « mauvaise foi ² ». L'opposition dans laquelle l'angoisse se trouve prise est alors une opposition entre deux néantisations. D'une part, l'angoisse est, dès le niveau irréfléchi (dont il convient ici de rappeler qu'il prépare à la réflexion, qu'il est préreflexif, et est donc susceptible d'anticiper sur le réflexif), néantisation dévoilante de la liberté : « j'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fous s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté ³ ». D'autre part, la mauvaise foi est néantisation dissimulante de la liberté : le recul de la conscience vis-à-vis du monde, du passé et du futur est recouvert par la saisie imaginaire d'un soi adhérent à ce qu'il est, par la saisie d'une nature. L'articulation de ces deux néantisations est claire dans le dispositif de Sartre : la néantisation propre à l'angoisse est la *ratio essendi* de la mauvaise foi, la néantisation propre à la mauvaise foi est la *ratio cognoscendi* de la liberté. « Je puis me rendre de mauvaise foi dans l'appréhension de l'angoisse que je suis et cette mauvaise foi, destinée à combler le néant que je *suis* dans mon rapport à moi-même, implique précisément ce néant qu'elle supprime. ⁴ » L'angoisse est ainsi une mise à nu de la néantisation, et la mauvaise foi est une néantisation retournée contre elle-même, animée par un refus radical de voir la conscience réduite à n'être que choix, liberté, temporalisation, et néantisation.

3. Angoisse et responsabilité

Quel est le sens de ce refus et que nous dit-il de la mauvaise foi ? On a vu que si la peur avait pour objet telle ou telle situation, l'angoisse a pour objet la condition humaine dans ce qu'elle a d'universel. L'angoisse est sans doute, comme chez Heidegger, une

¹ *Ibid.*, p. 74.

² *Ibid.*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ *Ibid.*, p. 79.

précompréhension affective de l'être de l'homme. Mais il faut apporter, dans le contexte sartrien, une double nuance à cet acquis d'*Être et Temps*. D'une part, l'angoisse anticipe (et, du coup, remplace) l'être-pour-la-mort dans la mesure où c'est elle qui esseule l'homme : dans l'angoisse, l'homme est coupé de ses attaches, de ses « garde-fous » du quotidien qui le distraient de sa liberté fondamentale. L'angoisse, c'est la découverte que l'homme est choix et n'est que choix, c'est-à-dire qu'il est un choix fait dans la solitude, sans aide et sans justification. Sartre incorpore ainsi directement à l'angoisse ce qui relevait du délaissement et de l'esseulement chez Heidegger. D'autre part, l'angoisse n'est pas non plus une révélation, une lucidité : au contraire, elle plonge l'homme dans l'obscurité, dans l'ignorance, puisqu'elle intime à chacun d'opérer ses choix à l'aveuglette, sans s'appuyer sur une vérité, sur une objectivité, sur une finalité lisible dans le monde ou dans l'histoire. Sans aide, mais aussi sans entraide, l'angoisse fait de l'être-pour-soi le moment véritablement solipsiste de la liberté : une solitude ontologique entraîne la conscience dans une détresse radicale, qui, à son tour, commande toute l'analyse sartrienne du désir en termes de manque.

Si la solitude se mue en détresse, c'est que l'angoisse n'est pas l'appréhension d'une liberté gratuite ou indifférente, mais d'une liberté qui définit ce qu'on est et ce qu'on fait de notre monde et de notre humanité. L'angoisse opère donc la liaison entre liberté et responsabilité. Le sujet se découvre dans l'angoisse comme le véritable auteur des valeurs, des projets et des significations ; à ce titre, il doit en répondre, et non se contenter de faire comme s'il les avait trouvés là. Or, Sartre va exposer, à deux moments éloignés de l'essai, deux manières opposées de répondre à cette injonction de l'angoisse. Une bifurcation se dessine, qui a sans doute vocation, dans l'esprit de Sartre en 1943, à servir de soubassement à la reformulation de l'opposition entre authenticité et inauthenticité.

La première réponse est celle de la foi : on recouvre l'évidence de la liberté par l'évidence non persuasive de la croyance. C'est la foi de la mauvaise foi comme de la bonne foi : celle qui, en tout état de cause, a pour vocation de dépêtrer le sujet aussi bien de l'être que du néant. La croyance permet en effet d'alléger le fardeau de la responsabilité et représente à ce titre un moyen palliatif contre l'angoisse. Elle permet de répondre des choix, des valeurs et des projets comme si ceux-ci étaient adoptés en connaissance de cause, soit que le sujet adopte des choix dictés par la nature qu'il se reconnaît, soit que le sujet se considère comme non compromis par eux. Il a pour y parvenir les doubles ressources de la foi comme rituel (jouer à être) et comme représentation (le théisme intérieur, qu'il fasse du moi une

nature impérieuse ou une liberté souveraine). La foi permet alors d'éluder la liberté et de jouer la nécessité.

La seconde réponse est celle de la responsabilité illimitée, c'est-à-dire de la responsabilité conçue comme assomption de la contingence. La liberté absolue implique une responsabilité illimitée que la brève section « Liberté et responsabilité » semble assimilée à une culpabilité sans appel. Il s'agit en effet d'une responsabilité « accablante ¹ » qui impute au sujet l'intégralité de son histoire et l'intégralité de son monde, en écartant toute atténuation qui présupposerait un fait « étranger ² » ou une situation « inhumaine ³ ». Ces considérations éthiques s'appuient sur l'impossibilité phénoménologique de sortir des limites de la conscience désormais redéfinie comme liberté en situation : « je ne rencontre que moi et mes projets, en sorte que finalement mon délaissement, c'est-à-dire ma facticité, consiste simplement en ce que je suis condamné à être intégralement responsable de moi-même ⁴ ». De même que la mauvaise foi échouait à masquer l'angoisse que nous sommes, puisqu'il lui fallait au préalable la viser constamment, de même la mauvaise foi échoue à alléger la responsabilité qui nous accable et, dans cet échec même, la révèle.

Anticipant sur la morale, Sartre esquisse une opposition entre la fausse humilité de la mauvaise foi et l'orgueil d'une responsabilité assumée malgré l'angoisse et malgré la facticité, orgueil paradoxal s'il en est puisque fondé sur l'impuissance et la faillibilité du pour-soi.

B. Les origines théoriques de la mauvaise foi

Ces considérations révèlent, par-delà les comédies réalisantes de la mauvaise foi, un autre sérieux que celui de l'esprit de sérieux : la gravité du drame humain, événement absolu et aventure individuelle, selon les termes de la conclusion de l'essai. Néanmoins, on peut revenir sur la place de la mauvaise dans la doctrine phénoménologique du premier Sartre, puisqu'elle y trouve à la fois son origine (1) et son amplitude maximale (2).

1. La composante imaginaire de l'attitude naturelle

Si l'on met en perspective la théorie de la mauvaise de la foi par rapport au premier moment philosophique de Sartre, on se rend compte que celle-ci représente précisément le point de bascule qui conduit la phénoménologie sartrienne de la psychologie à l'ontologie. Ce

¹ *Ibid.*, p. 598.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 599.

⁴ *Ibid.*, p. 601.

basculement amène Sartre à concevoir la nécessité de jouer sur le modèle de la nécessité de recourir à l'imaginaire. Dans le même temps, Sartre tout en reprenant les grandes thèses de *L'Imaginaire*, opère une bifurcation sensible. L'intrication systématique de l'être et du néant dans l'ontologie phénoménologique de 1943 peut en effet apparaître comme un correctif apporté à l'opposition encore trop schématique dans *L'Imaginaire* entre les conduites en face du réel et les conduites en face de l'irréel.

Si l'on reprend la terminologie en vigueur dans *L'Imaginaire* et encore dans *L'Esquisse d'une théorie des émotions*, les trois grandes fonctions de la conscience – percevoir, savoir, imaginer – se laissent décrire sous deux modalités radicalement séparées, selon qu'elles se déploient en face du réel ou en face de l'imaginaire. Dans le premier cas, la conscience vise un objet qu'elle entend maîtriser, manipuler ou transformer de manière effective ; Sartre n'insiste pas alors sur ce point et semble bien conserver, malgré les retouches husserliennes, une bonne partie des théories bergsoniennes. Ce qui intéresse Sartre alors, c'est ce qu'il appelle les consciences dégradées où perception, concept, et image servent à faire basculer le sujet dans une vie imaginaire, dans un monde imaginaire, depuis le simple acte d'imagination jusqu'aux phénomènes de l'hallucination et du rêve. Tout se passe donc encore, pour le Sartre de 1940, comme s'il y avait d'un côté l'action véritable, la transformation effective des choses, et de l'autre, le jeu, la comédie, et tout ce qui ressort de « l'incantation ¹ », *L'Esquisse* formulant cette opposition en des termes encore plus tranchés, avec d'un côté les « superstructures rationnelles » et de l'autre les « conduites irrationnelles ».

En défendant le caractère transversal et « métastable » de la mauvaise foi, Sartre abandonne cette séparation radicale des deux ordres, ce qui obèrera d'autant les possibilités de renouer une opposition entre conduites authentiques et conduites inauthentiques. Mais il reprend dans le même le temps le cœur de ses théories sur l'imaginaire, et, en particulier, son concept d'*analogon*.

J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café, je ne puis l'être que sur le mode neutralisé, comme l'acteur est Hamlet, en faisant mécaniquement les *gestes typiques* de mon état et en me visant comme garçon de café imaginaire à travers ces gestes pris comme « analogon ». ²

Même si le terme n'apparaît qu'en cette unique occurrence pour caractériser les conduites de mauvaise foi, son contenu conceptuel irrigue les notions de rôle, de fonction et d'essence. Il faut en effet comprendre que les gestes, les attitudes et plus largement les conduites de la

¹ J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire...*, *op. cit.*, p. 239.

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 95.

mauvaise foi sont produits pour être effectués mais aussi pour être visés, non pour eux-mêmes, mais comme des représentant analogiques de l'essence désirée ou du rôle à remplir (le garçon de café, Hamlet). Cet usage *dans un cadre ontologique* du concept d'*analogon* est significatif : d'une part, la mauvaise foi est aussi le fruit d'une emprise de l'imaginaire sur les conduites, d'autre part, la nécessité de jouer à être se comprend comme une nécessité par défaut : la nécessité d'un sujet impuissant face au monde.

Il faut en effet rappeler que la notion d'*analogon* est introduite dans *L'Imaginaire* par l'impossibilité matérielle de percevoir l'objet visé : « comme je ne puis faire surgir sa perception directement, je me sers d'une certaine matière qui agit comme un *analogon*, comme un équivalent de la perception ¹ ». On ne saurait trop insister sur le caractère de nécessité par défaut, ou, pour ainsi dire, de nécessité faute de mieux, qui caractérise le recours à l'*analogon*, et, à travers lui, à l'imaginaire. Sartre est amené à caractériser ainsi le rapport de représentation entre le contenu analogique et l'objet visé :

L'intention ne s'en sert que comme moyens d'évoquer son objet, comme on se sert des tables tournantes pour évoquer les esprits. Ils servent de *représentants* pour l'objet absent, sans parvenir toutefois à suspendre cette caractéristique des objets d'une conscience imageante : l'absence. ²

Le rapport de représentation ainsi conçu pose les jalons de la fonction incantatoire de l'imaginaire, même dans ses manifestations les plus anodines, comme penser à quelqu'un qui n'est pas là. Certes, ce rapport de représentation appelle dans *L'Imaginaire* une caractérisation phénoménologique ³, qui repose d'abord sur la « sollicitation ⁴ », c'est-à-dire sur la motivation, pour la conscience irréfléchie, à reconnaître l'objet absent dans l'image visée. Cette caractéristique se retrouve dans les comportements décrits par Sartre au titre de la mauvaise foi : chacun d'eux, comme le jeu du garçon de café, ont pour but de susciter la « synthèse projective ⁵ » qui permet de viser, non pas un être en chair et en os, mais une

¹ J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire...*, *op. cit.*, p. 42.

² *Ibid.*, p. 45.

³ Voir les quatre caractéristiques de l'*analogon* qui découlent de la différenciation entre signe et image au niveau de la conscience irréfléchie, dans la section « Le signe et le portrait », *Ibid.*, p. 47-55.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ *Ibid.* L'exemple de Sartre est celui du portrait de Pierre qui fait penser à Pierre :

A présent mon intention paraît ; je dis : « C'est le portrait de Pierre » ou, plus brièvement : « C'est Pierre. » Alors le tableau cesse d'être objet, il fonctionne comme matière d'image. Cette sollicitation de percevoir Pierre n'a pas disparu, mais elle est entrée dans la synthèse imaginée. A vrai dire, c'est elle qui fonctionne comme *analogon* et c'est à travers elle que mon intention se dirige sur Pierre. Je me dis : « Tiens, c'est vrai, Pierre est comme ceci, il a ces sourcils, ce sourire. » Tout ce que je perçois entre dans une synthèse projective qui vise le vrai Pierre, être vivant qui n'est pas là.

En lieu et place de Pierre, c'est le métier qui visé à travers les gestes du garçon de café, gestes qui fonctionnent eux aussi comme « matière d'image ».

fonction, un rôle, une essence. Et en même temps, cette caractérisation aboutit à faire de la « matière d'image » un vecteur de l'incarnation, mais d'une incarnation en quelque sorte inversée d'après l'exemple pris par Sartre :

Le rapport que la conscience pose dans l'attitude imageante, entre le portrait et l'original, est proprement magique [...]. Le premier lien posé entre l'image et le modèle est un lien d'émanation. L'original a la primauté ontologique. Mais il s'incarne, il descend dans l'image.¹

C'est précisément cette description de l'*analogon* qui sous-tend toute l'opposition entre attitudes rationnelles et irrationnelles, entre l'action et la magie, et, au fond, entre conscience en face du réel, et conscience en face de l'irréel. Il y a manifestement chez Sartre une volonté de décrire le fond irrationnel, pré-logique, des actes élémentaires de la conscience. Et c'est bien ce même fond irrationnel et pré-logique que l'on retrouve dans la mauvaise foi. Les efforts du garçon de café n'ont de sens que s'ils se dissimulent, justement, comme efforts, pour devenir de simples émanations de la fonction. Le garçon de café est l'incarnation de son métier : cela doit être compris, en tant qu'attitude de mauvaise foi, comme le fait que la fonction jette d'elle-même son dévolu sur une personne pour s'y incarner ; c'est en ce sens qu'on peut parler d'une incarnation à l'envers – loin que le garçon de café incarne la fonction, c'est la fonction qui, en toute autonomie, s'incarne.

Par la mauvaise foi, l'essence précède – magiquement, illusoirement – l'existence. C'est par le biais de l'imaginaire que le sujet de fait est recouvert par un sujet de droit, un sujet pour qui l'existence découle d'une essence. Aussi la description du garçon de café au début de *L'Être et le Néant* s'inscrit dans la continuité de la description du comédien dans la conclusion de *L'Imaginaire*.

[Le sujet de droit que j'ai à être] est une « représentation » pour les autres et pour moi-même, cela signifie que je ne puis l'être qu'*en représentation*. Mais précisément si je me le représente, je ne le suis point, j'en suis séparé, comme l'objet du sujet, séparé *par rien*, mais ce rien m'isole de lui, je ne puis l'être, je ne puis que *jouer à l'être*, c'est-à-dire m'imaginer que je le suis.²

Dès lors, la seule différence qui subsiste entre le garçon de café et le comédien, c'est la croyance : le garçon de café croit en l'être qu'il joue, contrairement à l'acteur qui joue Hamlet³ :

Il est évident que l'acteur ne pose point qu'il *est* Hamlet. Mais cela ne signifie point qu'il ne se « mobilise » tout entier pour le produire. Il utilise tous ses sentiments, toutes ses forces, tous ses

¹ *Ibid.*, p. 53.

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 95.

³ Voir dans le même sens la remarque de Sartre sur l'émotion, revenant sur son avertissement initial (« il ne s'agit pas d'un jeu », J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions...*, *op. cit.*, p. 79) : « si l'émotion est un jeu c'est un jeu auquel nous croyons » *Ibid.*, p. 82).

gestes comme *analogia* des sentiments et des conduites d'Hamlet. Mais de ce fait même il les irrealise.¹

On peut dès lors préciser que la mauvaise foi est une comédie réalisante, en dépit du caractère radicalement irrealisant de toute comédie : c'est une comédie porteuse d'une thèse de réalité, c'est le jeu en tant qu'attitude naturelle.

On voit du même coup que la mauvaise foi tient sa fécondité des deux dimensions du jeu, qu'elle met tour à tour à profit. D'une part, et en maintenant une thèse de réalité au cœur du travail de l'imaginaire, elle a une dimension réalisante : l'incarnation qui a lieu, bien qu'inversée, est effective : en jouant son rôle, le garçon de café est effectivement garçon de café, et non « diplomate ou journaliste ». Mais elle a en même temps une dimension profondément irrealisante, qui se traduit par l'effectuation de « *gestes typiques* » et autres procédés schématiques : il y a une fixation sur quelques traits, une figuration inachevée et, comme au fond de toute image, une pauvreté essentielle.

Le sens profond de cette dialectique c'est que la mauvaise foi est un jeu mais que ce jeu a un but : posséder une liberté, la sienne ou celle d'autrui, en tous cas, s'approprier l'inquiétante liberté d'un homme. Mais c'est un but contradictoire et la mauvaise foi met à profit les ressources du jeu : à défaut de posséder la liberté dans son être, elle s'appropriera la liberté comme image. Ainsi, le sadique cherche à posséder la liberté d'autrui en faisant d'autrui sa victime inerte et soumise, mais sa satisfaction réelle provient d'autre chose que de la jouissance de cette possession. Elle tient dans l'appropriation fantasmagorique d'un « corps défiguré et haletant » qui est « l'image même de la liberté brisée et asservie »². Dans le même sens mais de manière plus anodine, la femme à son premier rendez-vous produit la même fixation de sa liberté :

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.³

Cette pétrification de la liberté s'opère aussi sur la liberté du sujet lui-même, ce que les *Carnets de la drôle de guerre* présentaient déjà comme un effort pour « charmer » la liberté : « le serment à soi, prototype de tous les serments, est une incantation vaine par quoi l'homme

¹ J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire...*, op. cit., p. 367.

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 444.

³ *Ibid.*, p. 90.

essaie de charmer sa liberté future »¹. L'incantation a beau être « vaine », elle met à profit deux pouvoirs de l'*analogon*, et, plus largement, de l'imaginaire. D'abord, grâce à la fixation sur un présent typique, elle permet de guider, de motiver la synthèse perceptive, qui permet de reconnaître, à travers le séducteur, l'essence du respect et de la sincérité, à travers la victime, l'essence de la liberté esclave, et à travers le serment à soi, l'essence de la volonté maîtrisée. Ensuite, la mauvaise foi recourt à l'imagination pour s'approprier l'essence, pour faire basculer le sujet sur le plan de la plénitude ontologique :

L'acte d'imagination est un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession. Il y a, dans cet acte, toujours quelque chose d'impérieux et d'enfantin, un refus de tenir compte de la distance, des difficultés. Ainsi le tout jeune enfant, de son lit, agit sur le monde par ordres et prières. A ces ordres de la conscience, les objets obéissent : ils apparaissent.²

L'imaginaire permet ainsi aux personnages de mauvaise foi de s'approprier ce qu'ils présentent : la fatalité, la sincérité, le destin, l'innocence, l'omnipotence ou la souffrance. En s'appuyant pour cela sur une matière d'image, ils traduisent la tentation de faire basculer la liberté hors du temps, dans un autre ordre, dans une autre nécessité : celle de la beauté. Ces essences présentifiées et appropriées sont des absolus isolés du monde, délivrés de tout rapport et en particulier des rapports temporels, ce sont des êtres pleins qui auraient reçu de surcroît les caractères du néant. Au fond de la mauvaise foi gît un esthétisme enfantin et déçu.

2. *La mauvaise foi, une conduite transversale*

Cette origine du concept de la mauvaise foi dans les premières théories phénoménologiques de Sartre montre que sa fonction ne se limite pas à alléger le poids de la liberté et de son corollaire, la responsabilité. Certes, elle masque l'angoisse, comme on l'a vu, en fournissant « les mythes rassurants³ » vers lesquels on fuit la conscience de la liberté. Mais si la mauvaise foi n'avait finalement pour contenu qu'une stratégie d'évitement, on voit mal pourquoi elle serait, en même temps, un révélateur de la constitution ontologique du monde humain, l'indice privilégié du néant au sein de l'être. En réalité, Sartre fait de la mauvaise foi une conduite transversale qui irrigue l'ensemble de l'action humaine. Au fond, ce n'est pas seulement la liberté qui est angoissante et qui suscite l'angoisse, c'est la totalité du réel en tant que contingente qui appelle l'angoisse, qui appelle le basculement dans l'irréel, dans un monde produit par la liberté mais sauvé de la contingence sous tous ses aspects, humains (la responsabilité) et ontologiques (l'absence de raison d'être). La mauvaise est une

¹ J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 50.

² J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire...*, *op. cit.*, p. 239.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 79.

comédie réalisante, qui, sous couvert d'assumer le réel tel qu'il est, sous couvert de la reproduire tel qu'il devrait être de toute éternité, recèle une rébellion latente contre le réel, par l'imaginaire.

La possibilité de la mauvaise foi est en effet une conséquence directe de la conscience comme spontanéité libre capable de percevoir, de savoir, de s'émouvoir, et aussi d'imaginer. C'est grâce à – ou à cause de – l'imagination que « la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi ¹ ». C'est en effet la leçon de l'essai de 1940 sur « le sens et la valeur de l'imaginaire » :

Tout imaginaire paraît « sur fond de monde », mais réciproquement toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire. ²

La bifurcation que Sartre opère entre la conclusion de *L'Imaginaire* et la première partie de *L'Être et le Néant* se trouve donc plutôt dans le fait que Sartre, disposant à présent d'un dualisme net, mais sur un autre plan (celui de l'intentionnalité), n'a plus à rechercher l'opposition entre rationnel et irrationnel, entre réel et irréel, entre gratuité et sérieux. C'est au contraire l'intrication des deux qui se dessine, faisant osciller la mauvaise foi d'un côté ou de l'autre de ces différentes oppositions.

Si l'on reprend simplement les éléments de *L'Imaginaire* et de *Esquisse d'une théorie des émotions*, on est tenté d'opposer le monde rationnel de l'action, « complexe organisé d'ustensiles tels que si l'on veut produire un effet déterminé il faut agir sur des éléments déterminés du complexe » et le monde irrationnel de l'imaginaire et de l'affectif, « totalité non-ustensile, c'est-à-dire modifiable sans intermédiaire et par grandes masses » ³. Les deux premières parties de *L'Être et le Néant* peuvent donner l'impression que ce partage reste opératoire dans l'ontologie de Sartre : émotion comme imagination sont des actes de la conscience qui lui permettent de se défaire du poids du monde et des contraintes de l'action. La quatrième partie de *L'Être et le Néant* révèle que ce partage n'est plus tenable : toute conduite se trouve prise dans le désir d'être ou dans le désir d'avoir, et tout désir de faire est porteur de l'esprit de sérieux, qu'il s'agisse, désormais, du sérieux de l'émotion, de l'imaginaire ou de l'action rationnelle. Sartre n'envisagera plus, comme action susceptible d'échapper à la mauvaise foi, qu'une direction : « le jeu », compris comme regroupant dans une même catégorie « les sports ou le mime ou les jeux proprement dits », et remplissant une

¹ *Ibid.*, p. 106.

² J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire...*, *op. cit.*, p. 361.

³ J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions...*, *op. cit.*, p. 114-115.

fonction analogue à « l'ironie kierkegaardienne »¹. Sartre ira jusqu'à prévenir que « le désir du jeu est fondamentalement désir d'être » et qu'« il est rare que le jeu soit pur de toute tendance appropriative »². Ce qui reste malgré tout esquissé dans ces dernières pages de l'essai, c'est une différenciation entre le comédien de la mauvaise foi, possédé comme les personnages de Malraux par les absolus qu'il secrète et sur lesquels il se défait de sa liberté, et le sujet libre qui joue de sa liberté, faisant effort pour être dépossédé des absolus que l'affectivité et l'imagination ne cessent de produire au contact du monde.

Toujours est-il que la mauvaise foi restera marquée par les développements de la deuxième partie de *L'Imaginaire*, qui sous-tendront encore les analyses de Sartre sur la deuxième métamorphose de Genet dans *Saint Genet, comédien et martyr*. Comme conduite de fuite, d'abord, elle reste un recours contre le réel et contre le temps :

On fuit la forme même du réel, son caractère de présence, le genre de réaction qu'il demande de nous, la subordination de nos conduites à l'objet, le caractère inépuisable des perceptions, leur indépendance, la façon même que nos sentiments ont de se développer.³

Comme production d'objets irréels, ensuite, elle demeurera un refus d'assumer le sens véritable de la conjonction entre transcendance et facticité, à savoir la liberté en situation :

Mais l'évasion à laquelle [les objets irréels] invitent n'est pas seulement celle qui nous ferait fuir notre condition actuelle, nos préoccupations, nos ennuis ; ils nous offrent d'échapper à toute contrainte de *monde*, ils semblent se présenter comme une négation de la condition *d'être dans le monde*, comme un anti-monde.⁴

Mais la mauvaise foi ne peut empêcher ce qu'elle prétend contourner et refuser : la confrontation de la liberté au réel, à la fois monde et temporalisation. Comme on l'a vu, la mauvaise foi masque plus que l'angoisse, elle dissimule un drame tragique et une figure latente du sujet, radicalement différente de celle du comédien, la figure du martyr.

§2 – La liberté comme martyr

En passant au niveau de l'épreuve métaphysique, le mouvement de la conscience ne s'interprète plus seulement comme fuite et comme dégradation, mais comme chute et sacrifice : c'est celui de l'homme qui se perd pour se retrouver, pour récupérer, par delà-là une première assomption du néant, une consistance ontologique, une extériorité. Cette figure

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 626-627.

² *Ibid.*, p. 627. Sartre développe l'exemple du ski, comme tentative pour « posséder ce champ de neige », comme « création continuée » d'une qualité (la vitesse) portée à l'absolu, et comme « affirmation du droit du skieur sur la neige » *Ibid.*, p. 627-631.

³ J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire...*, op. cit., p. 282.

⁴ *Ibid.*, p. 261.

de la liberté connaît ainsi une épreuve métaphysique qui donne tout son poids à l'expression sartrienne de l'homme « condamné à être libre ¹ ». Il convient d'étudier dans un premier temps l'origine et le principe de cette épreuve métaphysique (I) avant d'en étudier les trois formes déclinées dans *L'Être et le Néant* (II).

I. Origine et principe de l'épreuve métaphysique : l'ordre du temps et la solitude de la liberté

À travers l'idée d'une liberté martyre, subissant l'épreuve de la contingence de tout être, Sartre reprend à son compte les enseignements des dernières pages du texte de Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* La liberté, à ce stade, doit avant tout être comprise comme fondement non fondé : origine des conduites et des significations humaines, elle est elle-même dépourvue de raison d'être, ce qui entache par la suite tout ce qui en est issu. Et comme l'homme se définit par cette liberté, par cette liberté sortie de l'être sans raison d'être, la facticité de la liberté implique le « délaissement » heideggerien, caractéristique de toute la condition humaine. S'il y a une chute dans la liberté ², c'est parce que celle-ci isole l'homme dans un huis-clos radical, en inscrivant entre l'être-pour-soi et l'être-en-soi une distance absolue.

Cette solitude radicale de la condition humaine apparaît dès lors que les structures de l'ipséité sont assimilées par Sartre aux structures de ce qu'il appelle « la statique temporelle ³ », à savoir la description de l'irréversibilité du temps. Ces structures, ce sont les « premières ek-stases », « celles qui, à la fois, marquent le sens originel de la néantisation et représentent la *moindre* néantisation » ⁴. La facticité (« ne pas être ce qu'il est ») est assimilée au passé du pour-soi, la transcendance (« être ce qu'il n'est pas ») à son futur, et la présence à soi (« dans l'unité d'un perpétuel renvoi, être ce qu'il n'est pas et ne pas être ce qu'il est ») ⁵, à son présent. Cette assimilation est l'occasion pour Sartre d'un écart par rapport à la description heideggerienne du temps : la temporalité première, dans ce qu'elle semble avoir de plus impersonnel et inhumain, la simple succession, surgit en même temps que la conscience et la liberté – avant l'homme, pas de temps dans le monde. Le temps est d'abord

¹ Voir les quatre occurrences de l'expression dans l'essai de 1943 : J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 164 ; 484 ; 530 ; 598.

² « Nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libre : nous sommes condamnés à la liberté, comme nous l'avons dit plus haut, jetés dans la liberté ou, comme dit Heidegger, "délaissés". Et, comme on le voit, ce délaissement n'a d'autre origine que l'existence même de la liberté. » *Ibid.*, p. 530.

³ *Ibid.*, p. 165.

⁴ *Ibid.*, p. 173.

⁵ *Ibid.*

quelque chose qui vient par l'homme et qui arrive à l'homme : comme l'homme, le temps est fait d'ek-stases, il a un mode d'être « diasporique ¹ ». La description de ces deux coordonnées du temps, l'avant et l'après, permet de préciser ce que Sartre entend par les termes d'ek-stases, d'être diasporique ou encore de quasi-multiplicité. Elle place le pour-soi néantisant dans la situation inconfortable de la dispersion ontologique, l'arrachement caractérisant la liberté et la temporalisation étant à cette occasion décrit comme une hantise (par un passé qu'on est à distance, mais qui contamine le pour-soi d'une profondeur et d'une épaisseur non maîtrisées) et comme un manque (d'un avenir, « rongé par la liberté néantisante du pour-soi). Au final, la description des trois dimensions (passé, futur, présent) renvoie le pour-soi à un échec fondamental :

Chaque dimension est une façon de se projeter vainement vers le Soi, d'être ce qu'on est par delà un néant, une manière différente d'être ce fléchissement d'être, cette frustration d'être que le pour-soi a à être. ²

Mais si la description de la temporalité donne lieu à une conception en termes de chute et d'exil hors de la plénitude de l'être, elle ne donne lieu à une véritable épreuve métaphysique (et pas seulement ontologique), qu'à partir du moment où elle s'interprète, selon la terminologie sartrienne, comme un « sacrifice ». En effet, l'élucidation du désir d'être par la psychanalyse existentielle dans la quatrième partie de l'essai impose en quelque sorte une lecture rétrospective des passages consacrés à l'ipséité et à la temporalité. On se rend compte alors que ce qui s'y jouait n'était pas la simple compréhension du rôle principal de la liberté dans les caractères ontologiques du monde humain, mais la qualification des possibilités ouvertes au sujet comme échec et comme sacrifice. Pour saisir le sens complet de la condamnation à la liberté, il faut montrer comment, dès le départ, Sartre pose les principales coordonnées du drame humain pour renvoyer chaque conduite et chaque projet à un sacrifice accompli en vain, et pour dresser une équivalence résolument *a-morale* entre toutes les attitudes humaines, dans la mesure où celles-ci, quelles qu'elles soient, viseraient à « sacrifier l'homme pour faire surgir la cause de soi ³ », c'est-à-dire sauver la condition humaine de sa contingence. La lecture des *Carnets de la drôle de guerre* incite même à voir dans la possibilité de construire un second niveau de lecture – métaphysique – des structures de la

¹ *Ibid.*, p. 172. Si l'idée même de néantisation, comme mouvement d'arrachement à soi et d'arrachement à l'être, est devenue synonyme de temporalisation, c'est dans la mesure où Sartre a achevé sa récusation de toute conception instantanéiste du cogito lors de la description du circuit de l'ipséité. Il convient d'en rappeler ici la conclusion : « si le *cogito* refuse l'instantanéité et s'il se transcende vers ses possibles, ce ne peut être que dans le dépassement temporel » (*Ibid.*, p. 141).

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 173.

³ *Ibid.*, p. 675.

liberté la principale motivation de la lecture de Heidegger, celui-ci étant notamment convoqué pour donner une consistance non psychologique à la « quête de l'absolu ¹ » que décrit Sartre dans le carnet III, « structure transcendantale de la réalité humaine » par laquelle « il y a chute originelle et effort vers la rédemption » ². Autrement dit, les mêmes structures (les ek-stases) qui ont un sens ontologique en tant que « fissure intraconscientielle ³ » ont un sens métaphysique en tant que sacrifice de l'être (se perdre, sans se retrouver) ; l'« acte ontologique ⁴ » de la subjectivité est d'emblée conçu comme un « acte sacrificiel ⁵ ».

Il faut en effet revenir au principe qui permet à la phénoménologie sartrienne de se démarquer de tout phénoménisme : la primauté ontologique de l'être-en-soi. L'homme est, d'abord, un événement du monde ; la liberté est quelque chose qui arrive à l'être, à la *phusis*. Sartre reprend à son compte le décentrement opéré par Heidegger, et c'est d'abord pour cela qu'il y a une épreuve métaphysique de la contingence. Ce décentrement heideggerien, Sartre le conserve tant et si bien que le sacrifice est d'abord décrit comme un sacrifice de l'être lui-même : « le pour-soi, c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder lui-même ⁶ ». Si Sartre reprend à son compte de telles formulations, qui semblent parfois donner à l'être-en-soi la faculté d'agir et de projet, bref, qui semblent parfois succomber à un anthropomorphisme de l'être, c'est qu'il fait confiance à son dualisme et opposant radicalement l'homme et le monde. Plutôt que comme la réintroduction d'une finalité dans l'être (l'en-soi qui voudrait se fonder, qui projetterait de se trouver une cause), il faut donc lire le schème proposé par Sartre comme la conciliation d'un réalisme radicalement anti-finaliste : l'homme ne sera pas une perfection surajoutée à l'être, ce sera au contraire une imperfection radicale, révélant après coup et malgré elle le caractère incréé de l'être.

En même temps, la description de la présence montre aussi d'emblée que le sacrifice de l'en-soi appelle un sacrifice du pour-soi :

¹ J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 141.

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 140. Sartre précise alors : « et cette chute et cet effort constitue la réalité humaine » (*Ibid.*).

³ *Ibid.*, p. 114.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶ *Ibid.* Sartre revient sur ce point dans la conclusion du chapitre consacré à la transcendance : « le surgissement du pour-soi n'est pas seulement l'événement absolu pour le pour-soi, c'est aussi *quelque chose qui arrive à l'en-soi*, la seule aventure possible de l'en-soi » (*Ibid.*, p. 253).

Les êtres se dévoilent comme coprésents dans un monde où le pour-soi les unit avec son propre sang par ce total sacrifice ek-statique de soi qui se nomme la présence. « Avant » le sacrifice du pour-soi il eût été impossible de dire que les êtres existassent ensemble ni séparés.¹

Le mouvement semble bien ici s'opérer en sens inverse : c'est le pour-soi qui se défait de sa coïncidence à soi pour rendre les êtres-en-soi présents, sans que ce caractère de présence ne leur procure une consistance ontologique supplémentaire. Quel sens donner à la superposition de ces deux mouvements, sacrifice de l'en-soi pour produire le néant, sacrifice du pour-soi pour produire le présent ? Il semble que Sartre pousse jusqu'à son comble la logique du décentrement heideggerien : le sujet humain doit composer ses actions sur la base d'un schème sous-jacent, l'épreuve métaphysique, qui n'est pas d'abord son histoire (c'est l'histoire de l'être) et qu'il ne maîtrise absolument pas.

C'est ici que se joue le sens du tragique chez Sartre : l'homme est victime d'un drame qui n'est pas le sien, qui ne le concerne pas, mais qui en même temps demande à être joué et subi de part en part. Si « le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence, qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer² », c'est qu'il doit répondre à un échec radical, celui de l'être incréé, par son propre échec, tout aussi radical. L'échec de l'être est en effet constitutif de la facticité du pour-soi, d'abord sous l'angle de la naissance³, puis sous l'angle du corps comme être-pour-soi⁴, qui imposent tous deux d'« exister notre contingence⁵ ». Ce dispositif, qui place l'être humain dans la position inconfortable d'avorton ontologique, amène ainsi l'échec du pour-soi à répondre à l'échec de l'en-soi, comme deux aspects strictement corrélatifs d'une contingence duale : impossibilité à produire un témoin absolu pour l'en-soi, impossibilité à réaliser la valeur pour le pour-soi. Il y a ainsi deux tentatives concomitantes pour se doter d'un fondement : en rentrant dans le temps (pour l'en-soi) et en voulant sortir du temps (pour le pour-soi) :

L'éternité que l'homme recherche, ce n'est pas l'infinité de la durée, de cette vaine course après soi dont je suis moi-même responsable : c'est le repos en soi, l'atemporalité de la coïncidence absolue avec soi.⁶

Dès lors, la confrontation du pour-soi avec la valeur et le Soi, dieu à la fois intérieur et introuvable, prend elle-même l'aspect ambigu d'une réminiscence de la nuit de l'être (l'être d'avant le temps), et d'une aspiration à une épiphanie de l'être, par laquelle tout, homme et

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 157.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 174-175.

⁴ *Ibid.*, p. 348.

⁵ *Ibid.*, p. 378.

⁶ *Ibid.*, p. 177.

monde, serait intégralement présent et intégralement fondé, délivré du temps comme de la contingence, et en ce sens, rédimé.

II. Formes de l'épreuve métaphysique : les dimensions de la néantisation

Être libre, au niveau de cette deuxième figure du sujet, c'est donc tenter de maîtriser son être sans jamais y parvenir, c'est vouloir être la fuite que l'on est en se récupérant. Cette tentative pour récupérer de l'être tout en affirmant le soi va se déployer, grâce à la néantisation, dans trois directions : au contact de la pensée, avec la réflexion, au contact des choses, avec la transcendance, au contact d'autrui, avec le regard. Ce sont là trois ek-stases, qui représentent autant d'échecs fondamentaux et de Passions préfigurées par l'être et son caractère incréé.

L'être-en-soi n'a qu'une dimension d'être, mais l'apparition du néant comme ce qui *est été* au cœur de l'être complique la structure existentielle en faisant apparaître le mirage ontologique du Soi. Nous verrons plus tard que la réflexion, la transcendance et l'être-dans-le-monde, l'être-pour-autrui, représentent plusieurs dimensions de la néantisation ou, si l'on préfère plusieurs rapports originels de l'être avec soi.¹

Sur le plan de l'ontologie phénoménologique, les trois dimensions mentionnées constituent trois manières pour l'écart à soi, l'ek-stase, de se muer en extériorisation réalisante. Mais sur le plan métaphysique, elles se laissent ordonner comme trois degrés de la chute, depuis la stérilité de la réflexion jusqu'à la radicale dépossession exercée par le regard d'autrui. C'est parce que la néantisation s'opère concrètement à travers l'une ou l'autre de ces trois dimensions qu'au final, « l'histoire d'une vie, quelle qu'elle soit, c'est l'histoire d'un échec² ». Encore faut-il mentionner le sens de ce pessimisme anthropologique chez Sartre : il ne s'agit pas seulement de rejouer le drame d'une volonté infinie et pourtant vaincue par

¹ *Ibid.*, p. 172. C'est de ce passage que découle la différenciation que j'opère entre une structure de fond de l'épreuve métaphysique, issue de la temporalité, et les trois variations qui en découlent (réflexion, transcendance, regard). Sartre ne maintient pas ce passage au terme de son analyse du regard, puisqu'il évoque alors la temporalisation comme première ek-stase et la réflexion comme deuxième ek-stase (en lieu et place de la transcendance, donc).

La première ek-stase est, en effet, le projet tridimensionnel du pour-soi vers un être qu'il a à être sur le mode du n'être pas. Elle représente la première fissure, la néantisation que le pour-soi a à être lui-même, l'arrachement du pour-soi à tout ce qu'il est, en tant que cet arrachement est constitutif de son être. La deuxième ek-stase ou ek-stase réflexive est arrachement à cet arrachement même. La scissiparité réflexive correspond à un effort vain pour prendre un point de vue sur la néantisation qu'a à être le pour-soi, afin que cette néantisation, comme phénomène simplement donné soit néantisation qui est. [...] Ainsi, l'ek-stase réflexive se trouve sur le chemin d'une ek-stase plus radicale : l'être-pour-autrui. Le terme ultime de la néantisation, le pôle idéal devrait être, en effet, la négation externe, c'est-à-dire une scissiparité en-soi ou extériorité spatiale d'indifférence. Par rapport à cette négation d'extériorité, les trois ek-stases se rendent dans l'ordre que nous venons d'exposer, mais elles ne sauraient aucunement l'atteindre, elle demeure, par principe, idéale : en effet, le pour-soi ne peut réaliser de soi par rapport à un être quelconque une négation qui serait en soi, sous peine de cesser du même coup d'être-pour-soi. (*Ibid.*, p. 337-338).

Je donne la priorité au premier passage dans la mesure où la deuxième partie de l'essai se construit sur l'identification entre néantisation et temporalisation.

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 527.

l'ordre du monde, mais *in fine* de soutenir l'idée d'une responsabilité absolue compatible avec les tragédies radicales que la constitution de l'être impose aux projets humains.

A. Au contact des pensées : la réflexion, « acte objectivant ¹ »

La « quête de l'absolu », par laquelle « la réalité humaine se perd en essayant de se fonder »², se manifeste en premier lieu au sein même du flux des pensées, dans la réflexion, lorsque le sujet fait retour sur lui-même. Par là, Sartre effectue un double écart par rapport à Descartes : la réflexion n'est plus l'acte le plus caractéristique de la pensée (elle une espèce d'intentionnalité parmi d'autres) car elle est débordée par la conscience irréfléchie, d'autre part, elle n'est plus une puissance univoque : elle est autant regard translucide que ressource pour la mauvaise foi.

Surtout, Sartre déplace la notion sur le terrain de l'extériorisation, dont elle représente un premier degré, incertain et inabouti. En reformulant sur ce terrain les descriptions du réfléchi issues de *La Transcendance de l'Ego*, Sartre peut y déceler « l'ébauche d'un *dehors* », et ainsi insister sur la position intermédiaire de la réflexion, « effort de récupération d'un pour-soi par un pour-soi qu'il est sur le mode du n'être-pas³ » et « stade de néantisation intermédiaire entre l'existence du pour-soi pur et simple et l'existence *pour autrui* comme acte de récupération d'un pour-soi par un pour-soi qu'il n'est pas sur le mode du n'être-pas⁴ ». Comprendre la réflexion comme un acte de « récupération », c'est adjoindre à cette structure de la conscience une portée ontologique : si la conscience se réfléchit, c'est moins dans un effort pour se connaître que « pour être à soi-même son propre fondement, pour reprendre et dominer sa propre fuite en intériorité, pour *être* enfin cette fuite, au lieu de la temporaliser comme fuite qui se fuit⁵ ». Aussi la caractérisation première de la réflexion comme « double tentative simultanée d'objectivation et d'intériorisation » doit-elle être comprise dans un sens ontologique, faisant pour ainsi dire de la réflexion un effort cérébral pour dompter la contingence par l'intériorisation.

Mais cette lecture ontologique de l'acte réflexif (en termes de récupération) appelle en même temps une caractérisation métaphysique en termes d'échec radical, dans la mesure où, justement, la réflexion est moins effort pour se connaître qu'effort pour se fonder soi-même.

¹ *Ibid.*, p. 196.

² J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 141.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 189.

⁴ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 189-190.

⁵ *Ibid.*

Loin de permettre au pour-soi de coïncider avec lui-même, la réflexion ne peut être qu'une surenchère dans la scissiparité des reflets, et ne peut abolir la distance entre le réfléchi et le réflexif. Dans le huis-clos de la conscience réflexive, « le pour-soi est condamné à être pour-soi ¹ », et l'effort de récupération n'aboutit qu'à un « effort avorté du pour-soi pour être autrui en restant soi ² ».

Les deux plans, ontologiques et métaphysiques, se rejoignent pour marquer la fécondité de cet échec, et le fait que la réflexion est cet échec même : le retour de la pensée sur elle-même, c'est l'émergence d'un « néant réflexif ³ », condition nécessaire pour une extériorité ébauchée mais inachevée. Ce dernier va de surcroît jouer un rôle phénoménologique, en délimitant la « réflexion pure » de la « réflexion impure » ⁴.

L'émergence de ce néant réflexif restreint en effet radicalement les prétentions de la réflexion comme intuition. La réflexion pure sera dite « pure » en ce qu'elle ne prétend pas intuitionner davantage que les deux termes de la relation intentionnelle, « simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi », lui-même « quasi-objet » offert à une « intuition fulgurante et sans relief » ⁵. Cela limite radicalement la translucidité du regard réflexif : si la conscience se découvre dans la réflexion pure comme impliquant un soi situé « dans l'avenir, dans le passé, dans le monde ⁶ », elle ne produit aucune certitude quant aux contenus de cet avenir, de ce passé, et de ce monde, quand bien même ces contenus font partie du Soi que le pour-soi a à être. La réflexion pure est en effet tenue à une double fidélité : fidélité à la liberté qui allège les possibles du futur et l'en-soi du passé, et fidélité à la néantisation qui dévoile la temporalité (qu'est le pour-soi comme présence à l'être et refus d'être l'en-soi) « dans sa non-substantialité originelle ⁷ ».

A l'insatisfaction ontologique de toute réflexion s'ajoute donc la possibilité d'une insatisfaction phénoménologique : pas assez d'être, pas assez de dévoilement. C'est ce qui motive la transgression des limites imposées par le néant réflexif et l'adoption d'une réflexion impure. La réflexion pure dévoile un réfléchi non substantiel, pris dans une histoire ⁸, alors

¹ *Ibid.*, p. 195.

² *Ibid.*, p. 196.

³ *Ibid.*, p. 189.

⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁷ *Ibid.*

⁸ « [La réflexion pure] découvre le pour-soi dans sa totalité détotalisée, en tant que l'individualité incomparable qu'elle est elle-même sur le mode d'avoir à l'être [...]. La réflexion saisit donc la temporalité en tant qu'elle se dévoile comme le mode d'être unique et incomparable d'une ipséité, c'est-à-dire comme historicité. » (*Ibid.*)

que le projet réflexif ambitionne de mettre au jour un réfléchi en-soi, porteur d'un destin. Répondant à cette insatisfaction, la réflexion impure se fait réflexion constituante. Elle « constitue la succession des faits psychiques ou psychè¹ » : elle substantialise la temporalité pour substantialiser le réfléchi. Elle fait ainsi apparaître les trois composantes du destin psychologique, sur lequel s'édifieront les différents déterminismes psychologiques. Elle engendre d'abord une temporalité psychique, projection du temps universel sur la conscience, et support d'une causalité « magique² » en ce qu'elle présuppose l'action à distance. Elle fait apparaître, ensuite, l'objet même étudié par la psychologie : « un en-soi que le réflexif a à être en tant que cet en-soi serait le réfléchi et qui n'est autre que le *pour* du phénomène réflexif³ ». Structure surajoutée au couple réflexif-réfléchi, ce troisième terme est le résultat de la réflexion comme « acte d'objectivation », mais qui ne peut aboutir qu'à une « ombre d'être, corrélatif nécessaire et constant de la réflexion impure »⁴. Celle-ci constitue enfin l'affectivité en corps psychique ou corps prêt à être connu, « corrélatif noématique d'une conscience réflexive⁵ ».

La réflexion impure, forme originelle de toute réflexion, recèle ainsi une tendance à projeter dans l'en-soi les caractères de la conscience. C'est grâce à cette projection qu'elle entend fournir une première extériorité à l'être-pour-soi, et à récupérer la contingence de l'être dans la nécessité d'un destin. Cette tentative d'extériorisation est en même temps une tentative de totalisation, qui subit toujours l'attrait de la totalité achevée, incarnée ici par la Psyché comme produit issu de la réflexion impure, passant outre le caractère de « totalité détotalisée⁶ » du réfléchi. Récupération, extériorisation, totalisation : ces trois mouvements vont se déployer dans les deux autres dimensions de la néantisation, néantisation au contact des choses, néantisation au contact d'autrui.

B. Au contact des choses : la transcendance, « conscience du monde⁷ »

S'inspirant de la psychologie de la forme, Sartre est amené à revenir sur la structure de la conscience perceptive, et c'est à cette occasion qu'il dessine les traits d'une seconde forme de l'épreuve métaphysique et de l'impossibilité de surmonter la contingence de l'être. La perception d'une chose se fait toujours sur fond de monde : la conscience est à la fois

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 195.

² *Ibid.*, p. 205.

³ *Ibid.*, p. 195.

⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁵ *Ibid.*, p. 377.

⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁷ *Ibid.*, p. 235.

conscience de quelque chose et conscience du monde, conscience de formes et conscience du fond sur lequel se détachent les formes visées par la conscience. Sartre aborde ici le concept de transcendance par un autre angle que dans le couple transcendance – facticité : la transcendance désigne ici l'intentionnalité en tant qu'elle a en charge à la fois la structure extérieure du phénomène (la choséité, dont l'analyse succède à la temporalité, structure intérieure du phénomène) et l'unité du réel (la mondanéité).

On a vu comment la temporalité et l'ipséité imposent conjointement au pour-soi d'être sa propre totalité, et en même temps le lui interdisent. C'est ce qui donne lieu à la tentative du pour-soi, au contact des choses, de se récupérer comme totalité par le dévoilement du tout du monde. Le but est qu'au terme de ce dévoilement du tout du monde, le pour-soi récupère pour lui-même la consistance ontologique, l'extériorité et le caractère de totalité, mettant à profit un principe qui ne sera pleinement élucidé que par le concept de situation : « le monde nous renvoie exactement, par son articulation même, l'image de ce que nous sommes ¹ ». Tout au long du chapitre consacré à la transcendance, Sartre reprend ainsi une ligne directrice déjà présente dans les *Carnets de la drôle de guerre* : « quant au monde, il est l'en-soi présent comme pouvant par absorption transformer le pour-soi en *ens causa sui* ² ». Il faut comprendre que la transcendance comme dévoilement des choses sur fond de monde est en même temps une tentative pour faire du pour-soi le sens même du monde. Le pour-soi s'y révèle lui-même comme « fond totalisateur » : « la seule appréhension du monde comme totalité fait apparaître *du côté du monde* un néant qui soutient et encadre cette totalité »³.

Cette tentative est elle aussi compromise dès le départ par un échec radical : ce que le pour-soi dévoile en même temps que le monde, c'est qu'« il “n’y a” rien en dehors de l'être ⁴ » et que le pour-soi est justement ce rien, ou, comme conclura Sartre : « je me retrouve partout entre moi et l'être comme le rien qui *n'est pas* l'être ⁵ ». Au fond, ce qui fait du dévoilement du monde une épreuve métaphysique, c'est qu'au moment même où le pour-soi se trouve effectivement indiqué par les choses et par l'être, et donc en apparence sauvé de la contingence, il ne fait que creuser un peu plus la distance qui le sépare de lui-même.

Tout se passe comme s'il y avait une passion du pour-soi qui se perdait lui-même pour que l'affirmation « monde » arrive à l'en-soi. Et certes, cette affirmation n'existe que *pour* le pour-soi, elle est le pour-soi lui-même et disparaît avec lui. Mais elle n'est pas *dans* le pour-soi, car elle est

¹ *Ibid.*, p. 507.

² J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 283.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 218.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 254-255.

l'ek-stase même et si le pour-soi est l'un de ses termes (l'affirmant), l'autre terme, l'en-soi, lui est *réellement* présent ; c'est dehors, sur l'être, qu'il y a un monde qui se découvre à moi. ¹

Loin que le pour-soi, dans le dévoilement du monde, se réconcilie avec l'extériorité, il creuse encore un peu plus la distance qui le sépare de lui-même, confirmant ainsi le caractère ekstatique de son existence.

Mais dans le même temps, l'acte même de la transcendance, l'affirmation du monde par le pour-soi, représente bien un enrichissement de l'être, au sens où dès le départ le monde rencontré est un monde humain, un monde triplement humanisé : il est rationalisé, temporalisé, centré.

En premier lieu, le monde de choses est un monde d'ustensilités, c'est-à-dire un monde structuré par des tâches. L'ustensile, c'est la chose qui fait signe vers des tâches à remplir, par l'utilisation d'autres ustensiles et pour en produire ou en manipuler encore d'autres, et ainsi de suite. Ce système de renvoi s'organise lui aussi en monde, c'est-à-dire en totalité : il y a un monde des ustensilités qui est même le sens originel du monde vécu. Mais c'est pour ainsi dire une totalité bâtarde, qui tout en étant grevée de significations humaines, ne débouche par sur une totalisation de l'homme comme sens du monde et de l'être :

La totalité des ustensiles est le corrélatif exact de mes possibilités. Et, comme je *suis* mes possibilités, l'ordre des ustensiles dans le monde est l'image projet dans l'en-soi de mes possibilités, c'est-à-dire de ce que je suis. Mais cette image mondaine, je ne puis jamais la déchiffrer : je m'y adapte dans et par l'action ; il faut la scissiparité réflexive pour que je puisse être à moi-même un objet. Ce n'est donc pas par inauthenticité que la réalité-humaine se perd dans le monde ; mais être-dans-le-monde, pour elle, c'est se perdre radicalement dans le monde par le dévoilement même qui fait qu'il y a un monde, c'est être renvoyé, sans relâche, sans même la possibilité d'un « à quoi bon », d'ustensile en ustensile, sans autre recours que la révolution réflexive. ²

Avec l'ustensilité, le monde se rationalise en tant qu'il se structure en système de renvoi entre des moyens et des fins, mais il ne sauve aucunement le pour-soi de la contingence : non seulement, le sujet de l'action doit déchiffrer de manière toujours imparfaite et incertaine cette image de lui-même qui se dessine par les exigences posées ça et là au sein des choses, mais en plus ces renvois prennent la forme d'un système indéfini, dépourvu d'orientation :

L'ensemble de ces renvois est dépourvu de signification, mais c'est en ce sens qu'il n'y a même pas de possibilité pour poser sur ce plan le problème de la signification. On travaille pour vivre et l'on vit pour travailler. La question du *sens* de la totalité « vie-travail » : « Pourquoi est-ce que je

¹ *Ibid.*, p. 254.

² *Ibid.*, p. 237.

travaille, moi qui vis ? Pourquoi vivre si c'est pour travailler » ne peut se poser que sur le plan réflexif puisqu'elle implique une découverte du pour-soi par lui-même.¹

Rationalisé, le monde est aussi temporalisé par la projection sur les choses de la temporalité ek-statique du pour-soi : « le pour-soi dispose l'éclatement de sa temporalité tout au long de l'en-soi dévoilé comme au long d'un mur immense et monotone dont il ne voit pas le bout² ». Cette projection confère aux choses leur permanence, leur mobilité et leur ustensilité, elle les rend ainsi disponibles à l'action comme à la connaissance. Au final, l'extériorité que la conscience convoite dans l'être se mue en pure disponibilité, laissant encore la conscience dans la solitude absolue de la liberté.

Enfin, la transcendance comme dévoilement du monde rejaillit sur le sens d'être du corps. Le monde dévoilé est en effet un monde centré, en ce sens que les ustensiles renvoient malgré leur indifférence à un terme privilégié : le corps vécu. Celui-ci apparaît dès lors comme un « centre absolu d'instrumentalité³ », véritable « clé⁴ » de tous les autres instruments. Mais loin d'indiquer un surcroît de sens et une issue à la contingence, le corps vécu ne fait que renforcer la compromission de la conscience dans le monde et l'absolue nécessité, pour dévoiler ce qu'il y a en apparence de plus intime à cette conscience, d'en passer par toute l'épaisseur d'un monde intégralement humain et intégralement gratuit.

À ce stade, la réflexion et la transcendance fournissent deux dimensions par lesquelles la conscience cherche à sortir de sa position de recul pour adhérer à un être en-soi total et totalement signifiant : le réfléchi ou le monde. De l'une à l'autre de ces deux dimensions, on observe que ce que la conscience gagne en extériorité, elle le perd aussitôt en maîtrise : c'est ainsi que Sartre introduit l'ultime dimension de la néantisation, le regard, extériorité effective mais radicale dépossession.

C. Au contact d'autrui : le regard, « solidification et aliénation de mes propres possibilités⁵ »

C'est donc à une troisième dimension de la néantisation qu'il revient de porter à son comble l'épreuve métaphysique. La rencontre d'autrui va déboucher sur une version de la chute et de l'échec encore plus radicale que les autres : non seulement une nouvelle structure ontologique va être décelée à cette occasion, la conscience comme être-pour-autrui, mais en

¹ *Ibid.*, p. 237-238.

² *Ibid.*, p. 241.

³ *Ibid.*, p. 364.

⁴ *Ibid.*, p. 362.

⁵ *Ibid.*, p. 302.

plus cette chute est en même temps aliénation, dépossession radicale. En effet, autrui sera pensé, que ce soit sur le plan de la phénoménologie, de l'ontologie ou de la métaphysique, comme l'occasion d'un conflit. Loin de la connivence qui pouvait s'établir entre le pour-soi et le réfléchi, entre le pour-soi et l'ustensile réfléchissant les possibilités propres du sujet, le regard d'autrui se manifeste comme transcendance éminemment conflictuelle.

La description du regard permet à Sartre de mettre en lumière un premier impact phénoménologique de la rencontre d'autrui : la vulnérabilité.

Ce que je saisis immédiatement lorsque j'entends craquer les branches derrière moi, ce n'est pas qu'il y a quelqu'un, c'est que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que je ne puis, en aucun cas, m'évader de l'espace où je suis sans défense, bref que je *suis vu*.¹

Cette vulnérabilité appelle une élucidation sur le plan de la phénoménologie sartrienne, qui se construit dans la concurrence entre deux intentionnalités : celle d'un sujet pour-soi visant autrui-objet et celle d'autrui-sujet visant un moi-objet, qui n'est autre que l'être-pour-autrui du sujet. Sartre peut sur ce point tirer les conséquences de son dualisme, qui empêchent effectivement de situer les deux pôles de l'intentionnalité sur un même plan d'être.

L'essentiel pour Sartre est néanmoins de parvenir à la caractérisation ontologique de cet être-pour-autrui révélé par le regard, et c'est à cette occasion que la néantisation donne lieu à une quadruple aliénation.

Il y a tout d'abord aliénation de soi par la perte des possibilités :

Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon *acte*, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. Ces possibilités, en effet, que je *suis* et qui sont la condition de ma transcendance, par la peur, par l'attente anxieuse ou prudente, je sens qu'elles se donnent ailleurs à un autre comme devant être transcendées à leur tour par ses propres possibilités. Et l'autre, comme regard, n'est que cela, ma transcendance transcendée.²

Se perdre, au contact d'autrui, c'est donc d'abord voir ses possibilités exploitées par une autre transcendance, devenir possibilités pour un autre projet que son projet propre. Dès cette première aliénation, autrui occupe donc la position de l'en-soi dans la structure générale de l'épreuve métaphysique : le pour-soi se développe comme tentative de l'en-soi pour se fonder, pour sortir de la pure identité à soi. On voit ici la pluralité des consciences accomplir le tragique pressenti au niveau du surgissement du pour-soi comme événement qui arrive à l'être.

¹ *Ibid.*, p. 298.

² *Ibid.*, p. 302.

Par le biais d'autrui, le sujet humain se retrouve accomplir malgré lui le projet d'un autre, en tant que « transcendance transcendée ».

Cette aliénation de soi est la base de l'aliénation du monde subie par la subjectivité regardée : la perte des possibles entraîne leur dégradation en probabilités matérielles et mesurables :

ma possibilité même devient ustensilité. Ma possibilité de me cacher dans l'encoignure devient ce qu'autrui peut dépasser vers sa possibilité de me démasquer, de m'identifier, de m'appréhender. *Pour autrui*, elle est à la fois un obstacle et un moyen comme tous les ustensiles.¹

Ces ustensilités qui s'adressent non plus à soi mais à autrui sont spatialisées par lui et pour lui : « l'ensemble ustensile-possibilité de moi-même en face de l'ustensile m'apparaît comme dépassé et organisé en monde par autrui² ».

Cette aliénation n'épargne pas les deux dimensions les plus intimes de la conscience. D'une part, le temps, structure interne de la conscience, est lui aussi aliéné dans la mesure où sous l'effet du regard, « je suis jeté dans le présent universel en tant qu'autrui se fait être présence à moi³ ». D'autre part, les valeurs, qui hantent le pour-soi, sont elles aussi aliénées dans la mesure où « en tant que je suis objet de valeurs qui viennent me qualifier sans que je puisse agir sur cette qualification, ni même la connaître, je suis en esclavage⁴ ».

Toutes ces aliénations convergent pour faire de la rencontre d'autrui la préfiguration de la mort même de la conscience, si tant est que mourir, c'est être condamné « à ne plus exister que par l'autre et à tenir de lui son sens », ou, selon, une autre formule de Sartre, qu' « être mort, c'est être en proie aux vivants »⁵.

Cette rencontre d'autrui n'est pas seulement une vulnérabilité phénoménologique (être offert au regard) et une aliénation ontologique (perdre ses possibilités propres), c'est aussi le sens premier de la chute : « ma chute originelle c'est l'existence de l'autre⁶ ». En effet, c'est l'échec le plus radical des tentatives d'extériorisation maîtrisée, échec que sanctionne l'étirement maximal de la distance entre soi et soi-même. D'une part, le pour-soi se découvre lui-même comme doté d'un être qui lui échappe de part en part : « je suis moi, pour moi-

¹ *Ibid.*, p. 303.

² *Ibid.*, p. 304.

³ *Ibid.*, p. 306.

⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁵ *Ibid.*, p. 588-589.

⁶ *Ibid.*, p. 302.

même inaccessible et pourtant moi-même, jeté, délaissé au sein de la liberté d'autrui ¹ ». D'autre part, s'il est acquis que dans la rencontre d'autrui, le sujet se perd, cette perte est d'autant plus forte que dans « l'épreuve de la liberté d'autrui ² », « le récupéré *n'est pas* le récupérant ³ ».

Il y a échec, enfin, dans la mesure où la contrainte que fait peser le regard sur les interactions possibles avec autrui ne laisse place qu'à des conduites d'échec en face d'autrui. Celles-ci ne font que décliner le dilemme issu du dualisme sartrien : ou bien entraîner autrui dans sa perte (« me retourner sur autrui pour lui conférer à mon tour l'objectité ⁴ »), ou bien affronter et vaincre la transcendance d'autrui dans l'espoir de « chercher à récupérer cette liberté et à m'en emparer, sans lui ôter son caractère de liberté ⁵ ».

Néanmoins, cette épreuve génère un quadruple effet relatif à la personnalité, à l'extériorité, à l'objectité et à la corporéité du sujet qui la subit. Sur chacun de ces effets, on peut vérifier l'équation sartrienne qui veut qu'une plus grande extériorisation aille de pair avec une plus grande dépossession, équation qui maintient à un même niveau la contingence à laquelle le sujet (et à travers lui, l'être) cherche à échapper.

Le premier effet, qui va de pair avec l'aliénation de soi, c'est l'apparition d'une personnalité au niveau irréfléchi, point d'inflexion majeur du dispositif sartrien par rapport à l'impersonnalité du champ transcendantal défendue dans *La Transcendance de l'Ego* : « voici que j'existe en tant que *moi* pour ma conscience irréfléchie ⁶ ». Certes, les formulations de Sartre à la suite immédiate de cette affirmation peuvent s'inscrire dans la continuité des premières intuitions sartriennes ⁷. Toutefois, il s'agit bel et bien de reconnaître *un être* à la conscience, l'être-pour-autrui, finalement plus consistant, ontologiquement parlant, que le seul être-pour-soi essentiellement assis sur le pouvoir néantisant de la subjectivité, et d'une subjectivité pour qui le caractère personnel est une vocation, un projet, mais justement pas un être donné.

¹ *Ibid.*, p. 310.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 339.

⁴ *Ibid.*, p. 403.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 299.

⁷ « voici que le moi vient hanter la conscience irréfléchie [...]. Le moi existe pour elle sur le plan des objets du monde » (*Ibid.*), à rapprocher de la conclusion de l'article sur Husserl : « finalement tout est dehors, tout jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres » (« Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques...*, *op. cit.*, p. 89).

Ainsi conçue, la personnalisation du sujet coïncide avec son extériorisation : sous l'effet du regard, « j'ai un dehors, j'ai une *nature*¹ ». Cette extériorité constitue le point nodal du dispositif sartrien, puisque c'est sur ce point que se rejoignent les aspects phénoménologiques², ontologiques³ et métaphysiques⁴ de l'existence en présence des autres. On doit néanmoins insister sur le fait que cette extériorité constitue une nature pour l'individu, non pour l'espèce, que si il y a une nature individuelle, il n'y a, selon la terminologie de *L'Existentialisme est un humanisme*, qu'une condition humaine (dont l'existence d'autrui est l'une des quatre composantes⁵). Enfin, c'est aussi l'occasion pour Sartre d'indiquer une alternative éthique à la recherche du fondement – à savoir la responsabilité comme assomption de la contingence :

Mon être-pour-autrui, c'est-à-dire mon Moi-objet, n'est pas une image coupée de moi et végétant dans une conscience étrangère : c'est un être parfaitement réel, *mon* être comme condition de mon ipséité en face d'autrui et de l'ipséité d'autrui en face de moi. C'est mon *être-dehors* : non pas un être subi et qui serait lui-même venu du dehors mais un dehors assumé et reconnu comme *mon* dehors.⁶

Ce passage annonce la défense sartrienne d'une responsabilité sans limite, puisqu'on voit bien ici que ce dehors qui m'est conféré par le regard d'autrui, je dois m'y reconnaître et je dois l'assumer au même titre que je devrai assumer le monde qui est le mien. C'est donc déjà l'occasion pour Sartre de récuser une opposition entre contingence et responsabilité : le sujet n'est ni l'origine ni le fondement de son être-pour-autrui, et pourtant il doit à la fois s'y identifier et en répondre.

Effet corrélatif de cette extériorisation, le « moi » acquiert un caractère d'objectité : « autrui est d'abord l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être *par qui* je gagne mon objectité⁷ ». Il convient ici de préciser le sens de ce « *par qui* » : Sartre insiste à cette occasion sur la dimension de liberté d'autrui, mais il n'en faudrait pas conclure qu'autrui joue ici un rôle de créateur par défaut, de fondement alternatif à une quelconque création divine de la personnalité. Il s'agit d'une objectité issue d'autrui comme sujet percevant et c'est d'abord à ce titre que le regard a un impact phénoménologique et ontologique, selon un chiasme rigoureux (moi-objet / autrui-sujet ; moi-sujet / autrui-objet) exprimant la nécessité

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 302.

² « Me saisir comme vu, en effet, c'est me saisir comme vu *dans le monde* et à partir du monde. » (*Ibid.*)

³ « Moi qui, en tant que je suis mes possibles, suis ce que je ne suis pas et ne suis pas ce que je suis, voilà que *je suis* quelqu'un. » (*Ibid.*, p. 303)

⁴ « Ma chute originelle c'est l'existence de l'autre » (*Ibid.*, p. 302)

⁵ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme...*, *op. cit.*, p. 60.

⁶ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 325.

⁷ *Ibid.*, p. 309. L'objectité désigne chez Sartre le caractère d'objet, en tant qu'il résulte du pouvoir néantisant de la conscience qui pose l'objet comme son autre, comme ce qu'elle n'est pas.

pour la conscience dévoilante d'être elle-même dévoilée non par elle-même mais par d'autres consciences : dévoilées dans la situation et dans le monde d'autrui.

Du même coup, cette conscience est également dévoilée dans un corps, mais selon une autre modalité que le corps vécu. Il s'agit du corps-pour-autrui, qui, en première analyse, apparaît comme une ultime surenchère dans la contingence (toute dimension de corporéité étant déjà en elle-même constitutive de la facticité de la conscience). Distingué du corps vécu, qui n'a rien d'anatomique ni de physiologique, le corps-pour-autrui est le corps en tant que « centre de référence indiqué par autrui ¹ ». Il est dès lors porteur d'une double contingence, dont les deux aspects sont décrits successivement par Sartre. Il s'agit d'abord d'une contingence générale et formelle ², Sartre appliquant au corps les analyses déjà opérées de la « transcendance transcendée ³ » : le corps-pour-autrui, c'est la manifestation d'une subjectivité devenue ustensile dans la situation et le monde tels que structurés par autrui. Il s'agit ensuite d'une contingence spécifique et concrète ⁴, celle de la chair, contingence pure de ma présence dans le champ perceptif lui-même contingent d'autrui. La chair est le support, au niveau de l'être-pour-autrui, des actions, des significations et de la vie, cette dernière étant équivalente à une forme signifiante pour autrui-sujet, et un fond (ou « *corps-fond* ⁵ ») offert à l'« appréhension affective d'une contingence absolue ⁶ ».

Dans le même temps ⁷, Sartre en vient à considérer que le corps-pour-autrui a un effet démultiplicateur ; loin de faire échapper à la contingence, la rencontre d'autrui culmine dans « un infini de contingence » :

Comme ma facticité est pure contingence et se révèle à moi non-thétiquement comme nécessité de fait, l'être-pour-autrui de cette facticité vient multiplier la contingence de cette facticité : elle se perd et me fuit dans un infini de contingence qui m'échappe. ⁸

Le caractère ek-statique du corps-pour-autrui permet ainsi une double surenchère : sur la dépossession (le corps n'est pas une extériorisation quelconque et indifférente, c'est « ce

¹ *Ibid.*, p. 384.

² *Ibid.*, p. 379-382.

³ *Ibid.*, p. 379 ; 384.

⁴ *Ibid.*, p. 382-385.

⁵ *Ibid.*, p. 385.

⁶ *Ibid.*, p. 384.

⁷ Je réunis pour cette analyse les sections II et III du chapitre consacré au corps. La section II concerne à proprement parler le corps perçu d'autrui, et la section III mon corps perçu par autrui. Sartre présente cette articulation en différenciant une seconde dimension d'être du corps (après le corps vécu) – le corps « utilisé et connu par autrui » (p. 392) d'une « troisième dimension ontologique du corps » (titre de la section), le corps que je suis en tant qu'objet pour autrui. Il me semble qu'il y a plus une différence d'approche que de fond entre ces deux dimensions, et que la section III traite d'un aspect spécifique du même corps-pour-autrui : le corps aliéné sous l'effet du regard.

⁸ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 393.

perpétuel “dehors” de mon “dedans” le plus intime ¹ ») et sur la contingence qui en découle. La facticité qu’il y a, pour la conscience, à se trouver prise dans ce corps-ci et non dans un autre est multipliée par chaque regard, qui génère une facticité en puissance : la facticité d’être perçu, objectivé, identifié et catégorisé selon un vécu, un langage et un concept qui sont toujours ceux d’autrui, et qui viennent systématiquement s’interposer entre moi et moi-même. Condamné à apprendre ce corps-pour-autrui à travers la double médiation de ses actes et de ses jugements, le sujet est placé dans la situation typique de l’existentialisme : « ainsi dois-je agir perpétuellement “à l’aveuglette”, tirer au jugé, sans jamais connaître les résultats de mon tir ² ». À travers les différents stades de cette épreuve métaphysique, de cette tentative pour récupérer son être et fonder son néant, le sujet n’accomplit qu’une épure décevante, le conduisant du « mirage ontologique ³ » de la réflexion complice au point aveugle que constitue l’incarnation en présence d’autrui dans un moi « inconnaissable ⁴ » et dans un corps « insaisissable ⁵ ».

Pour la première fois néanmoins, Sartre, sans rien retrancher au caractère inéluctable et vain de cette épreuve, apporte deux éléments de relativisation.

Tout d’abord, « je me *récupère* ⁶ » : selon la logique du chiasme, la rencontre d’autrui laisse toujours ouverte la possibilité de viser autrui comme objet, de se révéler par là comme dépositaire et maître de son propre être-pour-autrui. Bref, la conscience, en présence d’autrui, ne perd rien de sa spontanéité, celle-ci s’étouffe même en prenant une dimension nouvelle qui la fait rentrer de plain pied dans le conflit des consciences et, pour ainsi dire, dans une lutte pour la subjectivité. Il s’agit d’une réaction d’« orgueil » de la conscience, « affirmation de ma liberté en face d’autrui objet » ⁷, qui s’inscrit dans une conception profondément hobbesienne de la coexistence des sujets. En effet, en affrontant autrui, la conscience fait face autrement que par l’angoisse ou la mauvaise foi à un danger bien réel et omniprésent, qui tranche avec les pseudos-aventures de la réflexion et la configuration solitaire des mondes quotidiens. Toujours est-il que cette issue est toujours grevée par deux risques impondérables : un risque éthique d’abord, selon lequel l’orgueil peut toujours se dégrader en une pure et simple conduite de défense, et par conséquent, de fuite et de mauvaise foi ; un

¹ *Ibid.*, p. 392.

² *Ibid.*, p. 394.

³ *Ibid.*, p. 172.

⁴ *Ibid.*, p. 392.

⁵ *Ibid.*, p. 394.

⁶ *Ibid.*, p. 328.

⁷ *Ibid.*, p. 330.

risque factuel ensuite, dans la mesure où autrui demeure lui-même un « instrument explosif ¹ », qui peut à tout moment m'échapper et me renvoyer à ma propre objectivité.

Mais un second tempérament est apporté par Sartre avec la description de l'épreuve métaphysique vécue en commun dans un nous-objet. Si Sartre récuse à cette occasion toute conception holiste de la relation entre le sujet et autrui, si même il dénie à cette expérience une quelconque spécificité (c'est une variante de l'être-pour-autrui, et une forme de la même épreuve métaphysique), il concilie pour la première fois la notion de l'engagement (explicitement mobilisée sur ce point) et celle de l'égalité (encore implicite dans *L'Être et le Néant*). Le regard du tiers fait apparaître, pour les consciences regardées par le tiers, un nous-objet qui est « situation-forme objective où, l'autre et moi, nous figurons à titre de structures équivalentes et solidaires ² » et « brusque épreuve de la condition humaine comme engagée parmi les autres en tant qu'elle est *un fait* objectivement constaté ³ ». C'est dans l'aliénation que la liberté se découvre et se vit comme égale liberté en moi et en autrui, découverte qui confère à l'idée de solidarité un sens ontologique : c'est le fait de devoir porter et assumer une « communauté d'équivalence ⁴ » que le sujet n'a pas choisie. Cette solidarité ontologique demeure profondément ambivalente, à la fois « expérience d'humiliation et d'impuissance ⁵ » et « projet de combat » qui « s'unifie en *un seul* projet » ⁶.

Il importe à ce stade de revenir sur le caractère métaphysique de cette épreuve. S'il est indéniable que Sartre est constamment guidé par les entités de la métaphysique (l'âme, le monde, Dieu), il n'en reste pas moins qu'il a dans le même temps pour horizon l'édification d'un humanisme aux prises avec les problématiques de son temps. On a vu la position de martyr que le regard d'autrui impose à la conscience et on a pu conclure à ce sujet qu'entre moi et moi-même venaient s'interposer toutes les catégories objectivantes et aliénantes maniées par autrui, par un autrui qui sait ce que c'est que l'homme, et qui sait ce que je suis. C'est dire que la subjectivité, en tant qu'être-pour-autrui, c'est le sujet offert en proie au racisme de l'autre, à ses constructions mentales, à ses schémas. Et l'expérience en commun de

¹ « Ainsi, autrui-objet est un instrument explosif que je manie avec appréhension, parce que je pressens autour de lui la possibilité permanente qu'on le fasse éclater et que, avec cet éclatement, j'éprouve soudain la fuite hors de moi du monde l'aliénation de mon être. » (*Ibid.*, p. 336)

² *Ibid.*, p. 458.

³ *Ibid.*, p. 459.

⁴ *Ibid.*, p. 458.

⁵ « [Le nous-objet] correspond donc à une expérience d'humiliation et d'impuissance : celui qui s'éprouve comme constituant un *nous* avec les autres hommes se sent englué parmi une infinité d'existences étrangères, il est aliéné radicalement et sans recours » (*Ibid.*, p. 459.)

⁶ *Ibid.*

l'aliénation, c'est aussi la manifestation du regard d'autrui qui aura prélevé sur ma facticité les traits ou les caractères qui m'identifieront à tel ou tel autre, comme exemplaires de telle ou telle catégorie, et qui m'imposeront de me débrouiller avec cette identification comme constitutive de ma situation, de mon être, et *in fine* de ma liberté piégée et défigurée. C'est dans cette expérience, dans ce piège, que « l'homme est une passion inutile ¹ » ; et ce qu'il s'agit de penser, pour Sartre, c'est un humanisme où l'idée d'humanité n'est jamais donnée comme une évidence ou comme un recours, mais comme une pure idée, comme une protestation inévitable et vaine :

Chaque fois que nous utilisons le *nous* en ce sens (pour désigner l'humanité souffrante, l'humanité pécheresse, pour déterminer un sens objectif de l'Histoire, en considérant l'homme comme un objet qui développe ses potentialités), nous nous bornons à indiquer une certaine épreuve concrète à subir *en présence* du tiers absolu, c'est-à-dire de Dieu. ²

Cette conclusion de la troisième partie de l'essai donne ainsi la teneur de l'épreuve métaphysique : le martyr de la conscience est moins dû à l'absence de Dieu qu'à l'absence de l'Homme, absence qui laisse le sujet sans recours dans son aliénation en présence d'autrui. Vouloir se sauver de la contingence, récupérer son être et fonder son néant, ce n'est pas seulement une prétention métaphysique de la subjectivité, c'est aussi sa réaction pour se sortir du racisme, des objectivations essentialisantes et des situations faussées.

Cette réaction, inhérente à la subjectivité en présence d'autrui, et constitutive de la figure de la liberté comme liberté martyr, occupe dans le dispositif sartrien une position intermédiaire. Elle est toujours susceptible de donner lieu soit à un refuge dans la mauvaise foi (retour consistant à se masquer l'absence de l'Homme au moment même où on éprouve cette absence), soit à une attitude nouvelle, s'appuyant sur cette absence, renonçant à *fonder* la liberté et préférant *choisir* la liberté : la conversion.

§3 – La liberté comme conversion

Il faut au préalable rappeler le dispositif sartrien : *L'Être et le Néant* représente le premier versant de sa philosophie, telle qu'il la conçoit dans son premier moment, à savoir une « ontologie d'avant la conversion » ³, auquel devait être adossé un second versant, une morale de la liberté, annoncée avant même la conclusion de l'essai de 1943 :

¹ *Ibid.*, p. 662.

² *Ibid.*, p. 463.

³ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 13. Ou ontologie de la mauvaise foi, dans la mesure où répondre à la question « que doit-être le sujet s'il est capable de mauvaise foi ? » implique de prolonger la

Ces considérations [sur les conduites envers autrui] n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici.¹

Cette troisième figure de la liberté qui oriente tout le premier moment philosophique de Sartre appelle une remarque préalable sur le cadre méthodologique dans lequel elle est analysée, et il convient d'abord d'établir que la morale envisagée par Sartre est en premier lieu une phénoménologie de la liberté (I). Cette phénoménologie a pour objectif de dévoiler la conversion éthique comme signification fondamentale de la liberté humaine (II). Toute la difficulté pour Sartre est de penser cette ultime figure de la liberté dans un monde historique et social, et par conséquent de concevoir la conversion comme étant à la fois éthique et politique (III).

I. Une phénoménologie de la liberté

Les *Carnets de la drôle de guerre* livrent une version initiale et minimale de la conversion. Cette première approche se situe dans le partage entre inauthenticité et authenticité, mais n'impose pas d'abandonner la tentative inhérente à ce qui sera thématiqué en 1943 dans l'épreuve métaphysique, la recherche d'un fondement de soi². Simplement, « elle supprime ce qui dans la quête est *fuite*³ ». Sartre applique alors le schéma de l'*epochè* husserlienne. L'effort pour se fonder est pensé comme une attitude naturelle de la conscience, dans la mesure où c'est à la fois un effort pour s'assumer comme liberté et un effort pour se fuir comme liberté. L'*epochè* permet alors à Sartre d'amorcer sa réflexion sur la conversion : celle-ci consiste en effet à neutraliser la fuite, à suspendre l'illusion « transcendantale⁴ » par laquelle la conscience s'imagine qu'elle sera son propre fondement une fois son projet réalisé. La conversion est donc d'abord pensée *a minima* par Sartre (mais son propos est alors essentiellement introductif) comme une purification, une restriction de l'épreuve métaphysique au seul effort pour s'assumer comme liberté. Cela va de pair avec une triple caractérisation de la conversion : celle-ci est à la fois « intuition du vouloir⁵ », « acte de compréhension non thématique » de la réalité-humaine « en tant qu'elle est *voulue* »⁶, et

description de la subjectivité comme néantisation et comme temporalisation, constitutives de son épreuve métaphysique.

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 453, note.

² « La conscience ballotée [entre les possibles] peut, en toute liberté, vouloir réaliser dans son authenticité plénière son effort pour se fonder. » (J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 143)

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁶ *Ibid.*, p. 144.

reconnaissance du fait « qu'on est sans droits comme sans excuses ¹ ». Sartre semble en effet guidé à ce stade par l'idée d'une conversion qui est avant tout une conversion du regard sur la liberté : il s'agirait de dévoiler la liberté telle qu'elle est, sans les constructions illusoire que la subjectivité y ajoute spontanément. Mais dans le même temps, Sartre semble tout autant porté à établir que dévoiler la liberté, c'est déjà la modifier. En effet, l'effort de récupération de soi, de son être et de substantialité, qui caractérise l'épreuve métaphysique, se trouve modifié, au terme de la conversion, en effort pour « reprendre à son compte, revendiquer la responsabilité ² » et « reprendre à son compte la réalité-humaine ³ ». Conversion du regard sur la liberté, modification de la liberté elle-même : la conception de la conversion évoluera par la suite dans *L'Être et le Néant* comme dans les *Cahiers pour une morale* mais restera toujours marquée par cette ambiguïté première, qui s'explique par la volonté de Sartre d'y nouer l'épochè husserlienne et sa propre compréhension du *Dasein* heideggerien en « réalité-humaine » qui existe en se projetant vers des fins.

À vrai dire, Sartre retiendra des *Carnets de la drôle de guerre* une analyse de la motivation, ce qui le conduira à formuler le problème phénoménologique de la liberté, auquel il apportera une réponse cardinale pour toute sa philosophie de l'action : le paradoxe de la situation.

Dans *L'Être et le Néant* comme dans les *Carnets de la drôle de guerre*, le sens de la liberté découle d'abord de l'analyse de ce qu'est une raison d'agir, un motif ou un mobile (l'essai de 1943 récusant la différence entre ces deux notions). Sartre défend d'emblée deux thèses sur la motivation : elle est nécessaire, et elle est insuffisante. Elle est nécessaire dans la mesure où la réalité humaine « est condamnée à se motiver elle-même ⁴ » : elle n'agit pas sans manifester en même temps des raisons d'agir. Or, ces raisons d'agir se manifestent en premier lieu comme des choses, des absolus qui sont simplement donnés et qui s'imposent à la conscience. Ce sont des réalités consistantes, des pleins d'être, capables de générer leurs effets en s'inscrivant dans le temps continu de la causalité. Enfin, ils influent de l'intérieur du psychisme pour faire adopter tel ou tel comportement, faire renoncer à tel ou tel acte. L'exemple, choisi par Sartre, du rocher bloquant un itinéraire de montagne ⁵ montre bien comment un obstacle présente inévitablement ces trois aspects : réalité matérielle trouvée là,

¹ *Ibid.*, p. 145.

² *Ibid.*, p. 143.

³ *Ibid.*, p. 143-144.

⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁵ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 533-534.

modification de la topologie des lieux, déclencheur du calcul d'un parcours alternatif voire origine du renoncement à la randonnée prévue. Bref, une raison d'agir se présente initialement avec le double caractère de cause et d'être-en-soi, d'un être cause de l'action.

Le premier moment d'une phénoménologie de la liberté consiste pour Sartre en une conversion du regard sur les raisons d'agir, qui suspend la double teneur d'être et de causalité que la conscience attribue spontanément aux choses, et qui s'en tient au pur caractère de donné. C'est dire que le rocher n'est pas une chose brute, mais un phénomène à la fois transcendant (à la conscience) et transcendé (vers une fin) : doublement relatif, il dépend d'une appréciation par laquelle le sujet choisit ses fins (et le poids qu'il leur accorde) et se choisit lui-même (en se faisant plus ou moins enclin à abandonner telle fin au profit de telle autre). En tant que données, les raisons d'agir subissent un allègement :

Ainsi, l'intention, d'un même surgissement unitaire, pose la fin, se choisit et apprécie le donné à partir de la fin. Dans ces conditions, le donné est apprécié en fonction de quelque chose qui n'existe pas encore ; c'est à la lumière du non-être que l'être-en-soi est éclairé. Il en résulte une double coloration néantisante du donné : d'une part, il est néantisé en ce que la rupture avec lui lui fait perdre tout efficace sur l'intention ; d'autre part, il subit une nouvelle néantisation du fait qu'on lui rend cet efficace à partir d'un néant.¹

C'est cette analyse de la motivation qui détermine l'angle d'attaque par lequel Sartre abordera les différentes composantes de la situation dans la section II « Liberté et facticité : la situation » : « il n'est pas de situation où le *donné* étoufferait sous son poids la liberté qui le constitue comme tel² ». Mais pour disposer de cet angle d'attaque, Sartre a dû au préalable prolonger l'analyse de la motivation et le problème phénoménologique de la liberté dans deux directions convergentes : d'une part, l'analyse de la motivation est reprise dans l'analyse du concept de situation (« situation et motivation ne font qu'un³ »), d'autre part, la description de la liberté, tenant désormais pour acquis que l'intentionnel (c'est-à-dire le volontaire) suppose une intentionnalité (c'est-à-dire une corrélation), conduit à en faire non pas un cas d'intentionnalité parmi d'autres, mais l'intentionnalité par excellence (« la liberté est originellement *rapport au donné*⁴ »). Le concept de situation est le résultat de cette convergence entre les deux lignes d'argumentation :

¹ *Ibid.*, p. 523.

² *Ibid.*, p. 594.

³ *Ibid.*, p. 533.

⁴ *Ibid.*, p. 532.

Nous appellerons *situation* la contingence de la liberté dans le *plenum* d'être du monde en tant que ce *datum*, qui n'est là que *pour ne pas contraindre* la liberté, ne se révèle à cette liberté que comme *déjà éclairé* par la fin qu'elle choisit.¹

C'est cette structure qui constitue le caractère d'intentionnalité de la liberté, qui permet à Sartre de répondre au problème formulé dans ces termes dans l'essai de 1943 : « la liberté n'a pas d'essence [...] Indéfinissable et innommable, la liberté ne serait-elle pas indescriptible ?² ». C'est l'intentionnalité appliquée à la liberté qui vient résoudre le problème : la réponse sartrienne « on fait quelque chose *de* quelque chose³ » permettant de décrire la liberté sans lui conférer une essence.

C'est l'enjeu, dans ces pages, de l'assimilation opérée par Sartre entre intention et intentionnalité. Si l'intention n'est pas seulement position d'une fin, si l'intention est en même temps dévoilement du monde à la lumière de cette fin, alors l'intention (au sens éthique) est intentionnelle au sens (au sens phénoménologique), et c'est ce qui permet la description de la liberté. Cette assimilation est décisive dans la mesure où elle commande tout l'édifice sartrien, construit sur la quadruple identification entre conscience, liberté, néantisation et temporalisation : « cette nécessité [de notre contingence] ne se distingue pas, au fond, de la structure première de la liberté qui doit être néantisation de l'être qu'elle est et qui, par cette néantisation même, fait qu'*il y a* un être qu'elle est⁴ ». Cette structure première peut donc être décrite, et c'est ce que fait Sartre en redéfinissant la liberté comme liberté en situation, c'est-à-dire comme corrélation entre l'intention et le donné et comme dévoilement d'un donné déjà apprécié et interprété. Il a fallu pour cela recourir à nouveau à la description de la valeur et à la distinction entre deux niveaux de conscience : « l'intention est conscience thétique *de* la fin. Mais elle ne peut l'être qu'en se faisant conscience non-thétique de sa possibilité propre⁵ ». On retrouve alors les quatre notions unifiées autour de ce socle conceptuel intention / intentionnalité. En tant que conscience, « l'intention éclaire le monde à partir d'une fin » ; en tant que néantisation, l'intention « réalise par son surgissement même une rupture avec le donné quel qu'il soit » ; en tant que temporalisation, l'intention pose « une fin non encore existante » ; en tant que liberté enfin, l'intention « se définit elle-même par le choix de son

¹ *Ibid.*, p. 532-533. Voir aussi la reprise de cette définition à la fin de la section II : la situation « est la façon dont le donné que je suis et le donné que je ne suis pas se découvrent au pour-soi que je suis sur le mode de ne l'être pas » (*Ibid.*, p. 593).

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 482.

³ *Ibid.*, p. 531.

⁴ *Ibid.*, p. 542.

⁵ *Ibid.*, p. 522.

possible »¹. Reposant sur cette assimilation entre intention et intentionnalité, la philosophie sartrienne est à la fois une phénoménologie de la conscience et une phénoménologie de l'action, où la liberté est à la fois condition de possibilité (des modes de la conscience) et être (de la réalité-humaine), pour autant que « la liberté est originellement *rapport au donné*² ».

L'aboutissement de ce travail de redéfinition (il n'y a de conscience – et donc, de liberté – que comme « engagé[e] dans l'être, investi[e] par l'être, menacé[e] par l'être³ », c'est « le paradoxe de la liberté : il n'y a de liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté⁴ ». Ce paradoxe sera le point de départ utilisé par Sartre pour chaque structure de la situation⁵, et son dénuement consistera à établir à chaque fois que seule la liberté (celle du pour-soi ou celle d'autrui) vient limiter la liberté. L'argumentation de Sartre (si on met de côté la cinquième, « ma mort », qui relève d'une description particulière) tire les conséquences de la définition attribuée au donné :

Il est la pure contingence que la liberté s'exerce à nier en se faisant choix, il est la plénitude d'être que la liberté colore d'insuffisance et de négativité en l'éclairant à la lumière d'une fin qui n'existe pas, il est *la liberté même* en tant qu'*elle existe* – et que, quoi qu'elle fasse, elle ne peut échapper à son existence. Le lecteur a compris que ce donné n'est autre que l'en-soi néantisé par le pour-soi qui a à l'être, que le corps comme point de vue sur le monde, que le passé comme *essence* que le pour-soi était : trois désignations pour une même réalité.⁶

On mesure ici la manière dont Sartre pense la corrélation : il y a une véritable intrication ontologique entre la liberté et le donné, une contamination réciproque qui appesantit la liberté et allège le donné, si bien que la liberté *est* la situation, même si c'est sur le mode de l'avoir à l'être. Mais du coup – et c'est le véritable paradoxe de la situation – il n'y a plus lieu d'opposer la liberté à des contraintes extérieures qui ressortissent de ce donné, dans la mesure où ce donné, c'est encore la liberté. Le vrai problème n'est plus de comprendre comment la liberté surgit de l'être pour lui faire face, mais de comprendre comment la liberté peut se faire face, et s'opposer à elle-même. Pour une liberté pour qui exister c'est se choisir, la question de savoir si la liberté peut se choisir perd de son intérêt, au profit d'une autre : la liberté peut-elle se changer ? Car l'intrication entre la liberté et le donné rend compte aussi de la tendance inhérente à toute conscience à jouer la comédie de la mauvaise foi ou à tenter de récupérer son être dans le rapport à soi, au monde et aux autres. Ce qui reste à éclaircir, et qui devient

¹ *Ibid.*, p. 523.

² *Ibid.*, p. 532.

³ *Ibid.*, p. 533.

⁴ *Ibid.*, p. 534.

⁵ Par exemple, pour « ma place » : « il convient de partir de cette antinomie : la réalité-humaine reçoit originellement sa place au milieu des choses – la réalité-humaine est ce par quoi quelque chose comme une place vient aux choses » (*Ibid.*, p. 536).

⁶ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 532.

crucial à ce stade des analyses de Sartre, c'est la manière dont une même liberté peut passer d'un choix à un autre, et comment dans ce passage, la liberté change de sens pour prendre les traits d'une ultime figure, la liberté convertie. Finalement, si tout est choix, que choisissons-nous vraiment ?

II. La conversion éthique : de la phénoménologie de l'instant à l'ontologie de l'aliénation

La redéfinition de la liberté comme rapport au donné et comme liberté en situation amène donc à interroger le degré de maîtrise auquel le sujet peut prétendre dans son rapport au donné. Le rapport au donné peut en effet paraître si pressant que la conscience, que ce soit selon les modalités de la conscience émotionnelle et magique ou de la conscience rationnelle et transformatrice, se trouve toujours dans des rapports préfigurés, auxquels elle ne fait que donner son assentiment en les réalisant. Si la liberté est condamnée à se choisir, quelles sont les marges de manœuvre du sujet dans l'adoption de ses choix ? C'est la notion de conversion qui a vocation à répondre à cette question. Si la liberté n'est limitée que par elle-même, mais si, en même temps, le mouvement spontané de la liberté est pour se fuir ou pour se perdre, il faut encore réserver au sujet une possibilité de s'arracher à soi-même comme liberté, une possibilité de maîtriser sa liberté.

A. Possibilité de la conversion : temps discontinu, liberté discontinu

Le choix par Sartre de cette notion de conversion pour caractériser la liberté faisant face à elle-même et disposant de ses choix peut étonner, *a fortiori* dans le contexte de l'existentialisme athée. Mais le personnage du converti est sans doute séduisant à plus d'un titre pour le penseur existentialiste : il marque à la fois l'idée d'une appartenance nouvelle choisie et non pas héritée, et il donne un indice de la puissance de la liberté, ainsi révélée par le biais de son potentiel de métamorphose. Toujours est-il que c'est vers la littérature que Sartre se tourne dans *L'Être et le Néant* pour illustrer la conversion :

Ces conversions, qui n'ont pas été étudiées par les philosophes, ont souvent inspiré, au contraire, les littérateurs. Qu'on se rappelle l'instant où le Philoctète de Gide abandonne jusqu'à sa haine, son projet fondamental, sa raison d'être et son être ; qu'on se rappelle l'instant où Raskolnikov décide de se dénoncer. Ces instants extraordinaires et merveilleux, où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines et qui ne fait encore que s'esquisser, où l'humiliation, l'angoisse, la joie, l'espoir se marient étroitement, où nous lâchons pour saisir et où nous saisissons pour lâcher, ont souvent paru fournir l'image la plus claire et la plus émouvante de notre liberté. Mais ils n'en sont qu'une manifestation parmi d'autres.¹

¹ *Ibid.*, p. 520-521.

Les deux personnages littéraires mentionnés sont mobilisés par Sartre pour illustrer « une manifestation parmi d'autres » de la liberté : celle de la « conversion radicale », qu'il a au préalable définie comme « une brusque métamorphose de mon projet initial, c'est-à-dire par un autre choix de moi-même et de mes fins »¹. Il s'agit, comme on aura l'occasion d'y revenir, de la forme la plus complète de conversion, mais il faut garder à l'esprit qu'en plus de ces conversions radicales, la liberté se caractérise par une histoire faite de métamorphoses partielles ou relatives. Sartre argumente essentiellement sur la conversion radicale, dans le cadre d'une argumentation *a fortiori* cherchant à établir la possibilité permanente de la conversion : « cette modification est d'ailleurs toujours possible² ». Si l'angoisse joue un rôle d'indice de cette possibilité permanente, celle-ci n'est établie fermement qu'à partir de deux arguments : un argument attendu sur la discontinuité du temps, un argument plus inattendu sur la discontinuité de la liberté elle-même.

L'argument de la discontinuité du temps vise à inscrire la possibilité de la conversion dans la réalité de l'instant. L'argument appelle une précision sur le sens d'être de l'instant, tant Sartre a insisté au préalable sur la nécessité de sortir de la conception instantanéiste du *cogito*. Ces précisions ont leur importance car l'éclairage de l'angoisse fait des choix humains des choix qui sont en sursis et qui appelle bien quelque chose comme une création continuée. Ainsi l'instant ne peut être dans ce contexte une unité ou un atome de temps. L'instant, ici, c'est d'abord une menace (« nous sommes perpétuellement *menacés par l'instant*³ ») et un spectre (le choix est « hanté par le spectre de l'instant⁴ »). Plus précisément, il est « une cassure dans l'unité de notre être⁵ » : un néant qui vient s'immiscer, non dans l'être, mais dans la conscience en tant que temporalisation. L'instant est le point de contact entre deux néants : « la série achevée et close » du projet abandonné et « la temporalisation vivant »⁶ du nouveau projet. Du même coup, il est à la fois une menace qui pèse sur le sujet et un pouvoir éminent de la subjectivité. De même que la conscience comme temporalisation pose spontanément des fins, se projette spontanément vers l'avenir, de même elle dispose d'un pouvoir de s'appuyer sur l'avenir pour venir passivifier ses projets : « un athée converti n'est point simplement un croyant : c'est un croyant qui a nié de lui-même l'athéisme, qui a

¹ *Ibid.*, p. 509.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 510.

⁴ *Ibid.*, p. 512.

⁵ *Ibid.*, p. 511.

⁶ *Ibid.*

passéifié en lui son projet d'être athée ¹ ». Cette inscription de la réalité de l'instant dans les pouvoirs de la conscience est récurrente : « nous pouvons produire des instants ² » affirme d'emblée Sartre, avant de conclure que changer de projet c'est « le dépasser et le passéifier en faisant surgir l'*instant* libérateur ³ ». L'instant n'est pas lui-même un donné, il n'est pas non plus une structure tantôt vide tantôt pleine. Tout se passe comme si, pour Sartre, une temporalité d'abord ni continue ni discontinue (celle de la coexistence ek-statique des trois dimensions temporelles) pouvait être affectée de discontinuité par le sujet, à l'occasion du retournement de la liberté sur elle-même.

Mais c'est ici que l'on trouve l'argument véritablement sartrien : celui de la discontinuité de la liberté elle-même. En effet, c'est l'occasion pour Sartre de rappeler que la liberté est une structure plurielle, pour ainsi dire étagée, agencée, et à ce titre susceptible d'être remaniée, reconfigurée. La conversion peut en effet ne pas être radicale, ne pas porter sur le projet fondamental du sujet et ne pas entraîner de métamorphose totale de la liberté ; c'est alors une conversion relative, avec une modification partielle des possibles et des moyens envisagés, mais toujours dans le cadre du même projet fondamental.

Il est nécessaire de rappeler ici la structure du choix et les différentes strates du projet, car à ces différentes strates correspondent différents degrés de variabilité. Sartre prend appui sur l'exemple de l'écriture du livre :

Je ne puis prendre conscience de moi que comme *un tel* homme engagé dans telle ou telle entreprise, escomptant tel ou tel succès, redoutant telle ou telle issue, et, par l'ensemble de ces anticipations, esquissant tout entière sa *figure*. Et c'est bien ainsi que je me saisis, en ce moment où j'écris ; je ne suis pas la simple conscience perceptive de ma main qui trace des signes sur le papier, je suis bien en avant de cette main jusqu'à l'achèvement du livre et jusqu'à la signification de ce livre – et de l'activité philosophique en général – dans ma vie ; et c'est dans le cadre de ce projet, c'est-à-dire dans le cadre de ce que je suis, que s'insèrent certains projets vers des possibilités plus restreintes comme d'exposer telle idée de telle ou telle manière ou de cesser d'écrire pendant un moment ou de feuilleter un ouvrage où je cherche telle ou telle référence, etc. ⁴

On peut distinguer jusqu'à quatre strates de projet, quatre manières pour la conscience de se totaliser en totalisant le monde. Au niveau de la conduite, le geste de la main et ses réalisations partielles indiquent le livre comme première totalité visée. L'écriture comme conduite c'est le niveau le plus variable de l'acte, avec à chaque instant des ramifications et des bifurcations (les « possibilités plus restreintes » mentionnées par Sartre à la fin du passage cité). Une deuxième strate constitue la signification individuelle de l'acte : le livre projeté

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 511.

³ *Ibid.*, p. 520.

⁴ *Ibid.*, p. 507.

indique une deuxième totalité visée, la vie, telle qu'elle s'esquisse à travers chaque acte du sujet – signification globale, mais toujours singulière et personnelle. Une troisième strate constitue la signification générale de l'acte, son sens universel : c'est l'activité philosophique qui esquisse non pas *une vie*, mais *l'humanité* telle que le sujet la choisit dans ses actes. Enfin, une quatrième strate, celle que la psychanalyse existentielle entend dévoiler, est la moins variable : elle reprend les trois strates précédentes pour en faire « l'esquisse d'une solution au problème de l'être ¹ ». L'entreprise, la vie, l'humanité, le rapport à l'être sont les quatre totalités que chaque acte esquisse, mais chacune avec un degré de variabilité différent, de sorte que la possibilité de la conversion diffère radicalement entre l'entreprise, sujette à mille et une conversions relatives, et la solution au problème de l'être, véritable objet de la conversion radicale, plus stable et plus inerte, même si elle reste fragile et susceptible d'être remise en cause.

Mais au-delà de cette variabilité, la possibilité de la conversion s'ancre dans le fait que chaque choix, quel qu'en soit le niveau, quelle que soit la strate de projet concernée, est avant tout une invention, et non une simple sélection. C'est ce caractère d'invention qui constitue véritablement ce qu'on peut appeler la discontinuité de la liberté. Non seulement il n'y a pas de continuité logique entre les quatre strates : dire que l'entreprise avec son choix de moyens singuliers et concrets s'insère dans le choix d'une vie, d'une humanité et d'un rapport à l'être n'implique pas qu'elle en soit déductible. Elle est au contraire « une invention spontanée de mobiles et de motifs ² ». Mais ce caractère d'invention s'étend de proche en proche, non seulement aux différentes strates de projet, mais aussi aux rapports qui peuvent exister entre les strates elles-mêmes : « le pour-soi, dans sa liberté, n'invente pas seulement ses fins primaires et secondaires : il invente du même coup tout le système d'interprétation qui permet de lier les unes aux autres ³ ». C'est dire que la possibilité de la conversion est véritablement sans reste : plus qu'une liberté absolue, c'est une spontanéité absolue que Sartre établit à partir de l'agencement des projets : « ce changement absolu qui nous menace de notre naissance à notre mort reste perpétuellement imprévisible et incompréhensible ⁴ ».

Encore faut-il préciser que ce caractère « imprévisible et incompréhensible » de la conversion n'entame en rien la lisibilité et l'intelligibilité des choix du sujet. Sartre montre ici l'ambition de tenir ensemble ces deux thèses : la spontanéité de la conscience est absolue, la

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 507.

² *Ibid.*, p. 515.

³ *Ibid.*, p. 515-516.

⁴ *Ibid.*, p. 510.

spontanéité de la conscience est signifiante. Si Sartre identifie choix et conscience, c'est bien l'intentionnalité comme transcendance qui justifie cette identification, car le choix sartrien est indissolublement choix de soi-même et choix du monde :

Nous choisissons le monde – non dans sa contexture en soi, mais dans sa signification – en nous choisissant. Car la négation interne, par quoi en niant de nous que nous soyons le monde nous le faisons apparaître comme monde, ne saurait exister que si elle est en même temps projection vers un possible.¹

Invention de soi et invention du monde, liées à chacun des niveaux que représentent l'entreprise, la vie, l'humanité et l'être, constituent les deux faces corrélatives d'une même condition de possibilité, condition de la conversion en tant que mutation dans l'agencement des projets.

B. Effectivité de la conversion : l'oppression, la révolte, l'appel

Cette conversion bénéfique, à l'image des autres dévoilements radicaux que sont l'angoisse (dévoilement de la liberté) et le regard d'autrui (dévoilement de l'aliénation), d'une possibilité permanente et d'une effectivité rare. *L'Être et le Néant* développe les arguments attendus pour rendre compte de cette rareté : persistance de la mauvaise foi², absence de principe de non-contradiction entre les différentes strates de projet³, et marge d'indétermination propre à chaque projet, rendant celui-ci relativement imperméable aux données et aux évolutions de la situation⁴. Les *Cahiers pour une morale* précisent l'articulation entre possibilité et effectivité de la conversion, en identifiant dans chacune des trois composantes de l'épreuve métaphysique une motivation à la conversion :

En un mot la structure même de l'aliénation (que je dois soutenir de mauvaise foi avec ma propre complicité), l'échec de la tentative du Pour-soi pour être en-soi-pour-soi et l'échec de la réflexion complice sont un faisceau de sollicitations qui peuvent conduire à la réflexion pure.⁵

Mais cette effectivité se mesure surtout à travers l'objection du stoïcisme (la possibilité de la conversion signifie-t-elle que l'esclave est libre dans ses chaînes ?), objection déjà présente dans *L'Être et le Néant* mais reprise dans les *Cahiers*. Sartre veut en effet établir que la conversion n'est ni une virtualité abstraite ni une mystification. Il situe alors son argumentation dans une réflexion sur l'histoire, en tant qu'histoire de l'oppression, c'est-à-dire de « la liberté qui se retourne contre elle-même⁶ » et dans laquelle « l'homme est un

¹ *Ibid.*, p. 508.

² *Ibid.*, p. 516-520.

³ *Ibid.*, p. 516.

⁴ *Ibid.*, p. 550-553.

⁵ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, op. cit., p. 489.

⁶ *Ibid.*, p. 345.

destin pour l'homme ¹ ». Or, l'histoire comme situation d'oppression semble incompatible avec l'idée même d'invention, nécessaire à la conversion : « ni l'opprimé ni l'opprimeur n'inventent l'oppression ² ».

Sartre va donc argumenter dans le sens d'une conversion minimale, compatible avec le caractère de truquage et de piège qui s'impose à la situation dès lors que l'on prend en considération l'histoire et ses phénomènes d'oppression. L'oppression historique dépasse la simple aliénation ontologique, dans la mesure où son inégalité intrinsèque empêche le chiasme des consciences : la transcendance du maître s'impose à la facticité de l'esclave, sans retournement possible, sans alternance du regard. Dans le monde de l'oppression, le monde ne renvoie plus à l'esclave l'image de ce qu'il est, comme le voudraient les descriptions ontologiques de *L'Être et le Néant* : c'est un monde « où chaque objet reflète la transcendance du Maître ³ ». En lieu et place du conflit des consciences, c'est à une étrange complicité que décrit Sartre lorsqu'il tente de rendre compte de la situation de l'esclave. Quelle que soit sa réaction, on assiste à un renforcement réciproque de l'aliénation et de l'oppression, qui désarme les amorces de conversion.

Sartre donne trois exemples de conversion inchoative chez l'esclave. La contestation directe de l'esclavage par l'esclave est « une simple tentative d'évasion » où l'idée abstraite de l'humanité est opposée à la situation concrète de l'esclavage, sans avoir la moindre prise sur celle-ci. Le travail de l'esclave, loin de produire un élément extérieur dans lequel la conscience opprimée pourrait se reconnaître et sur lequel elle pourrait s'appuyer pour revendiquer son essentialité, reste un produit seulement aliéné, reflétant encore la transcendance, et grâce auquel l'esclave ne découvre rien d'autre que son propre esclavage. Enfin, « *la misère, la dépendance, la faim* » sont décrits à titre de « vrais éléments libérateurs » ⁴ en ce qu'ils appellent des contestations concrètes de l'esclavage, par le vol, par la débrouillardise, par tout ce qui a trait à l'affirmation d'un droit et d'une égalité :

Par la faim l'esclave mord sur le monde du maître et le revendique. Les parfums, les objets d'art, les rites lui sont inaccessibles mais non pas les nourritures du maître. Les nourritures du maître lui sont défendues sans être mystérieuses, elles n'auront pas un autre goût dans la bouche du maître que dans la sienne. Elles sont terrain commun, et, en un sens, la faim est position d'égalité : la faim révèle le maître et l'esclave comme égaux sur le terrain de l'alimentation. La faim détrône le maître en le montrant comme susceptible d'avoir faim et elle le fait haïr en le montrant volant la nourriture de l'esclave. En effet la faim est transcendance non limitable vers les nourritures qu'elle

¹ *Ibid.*, p. 352.

² *Ibid.*, p. 398.

³ *Ibid.*, p. 400.

⁴ *Ibid.*, p. 404.

fait découvrir comme défendues et elle est refus d'avoir faim donc refus de l'interdit qui n'est plus maintenu que par la crainte.¹

Mais les actes de contestation qui en découlent restent ambigus : à la fois mise en question et acceptation de l'ordre du maître (le vol conteste par le fait une liberté qu'il reconnaît en droit).

La rareté de la conversion tient alors au fait que tous ces éléments constituent bien pour l'esclave « un faisceau de sollicitations² », mais qui se dégradent continuellement en « aménagements intérieurs et idéalistes³ ». Cette dégradation se traduit par la résignation que Sartre assimile à la fois à la morale provisoire (« se vaincre soi-même plutôt que le monde ») et à « une formule d'adaptation biologique au milieu »⁴. Tout se passe, à ce stade des *Cahiers*, comme si la corporéité était encore l'occasion de déceler un processus de dégradation de la conscience compromise avec la matière. Néanmoins, cette dégradation est plus large qu'habituellement : elle peut en effet valoir comme mauvaise foi de l'esclave qui adhère à sa condition d'esclave, et comme épreuve métaphysique : « affirmation de l'humain jusque dans l'inhumain ou la grandeur dans l'échec absolu⁵ ».

Ainsi, l'oppression est décrite comme une situation où la liberté est constamment désarmée, et c'est cette impuissance de la liberté qui emporte le caractère inchoatif de la conversion. Il y a pour ainsi dire une quasi-impossibilité de la conversion qui atteste de « l'impossibilité pour un homme d'exister comme homme dans la condition d'esclave⁶ ». Que reste-t-il alors pour traduire la possibilité de la conversion en effectivité rare mais tout de même tangible ? Sartre mobilise deux voies, traitées séparément dans les *Cahiers pour une morale*, mais que le plan annoncé dans le second cahier articule l'une à l'autre. La *révolte* atteste le sens de la conversion comme rejet de l'aliénation et couronne la dynamique négative de la conversion⁷ ; l'*appel* amorce quant à lui la dynamique positive de la conversion⁸. Révolte et appel constituent ainsi les deux prolongements majeurs par rapport à l'essai de 1943.

La révolte est d'abord envisagée comme un sursaut de la corporéité : ce n'est pas le recul vis-à-vis du monde qui sert ici de ressort pour la subjectivité, mais au contraire sa

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 489.

³ *Ibid.*, p. 412.

⁴ *Ibid.*, p. 406.

⁵ *Ibid.*, p. 411.

⁶ *Ibid.*, p. 412.

⁷ Telle que formulée dans cette ligne « La non-justification ou *gratuité* – l'ambiguïté – la *tension* – l'échec » (*Ibid.*, p. 486).

⁸ Telle que formulée dans l'intitulé « 8) Appel à autrui » (*Ibid.*, p. 487).

facticité et son inscription dans un monde souffert. Le point de départ de la révolte est toujours constitué des « éléments libérateurs » déjà mentionnés, en particulier la faim et sa transcendance, son indication d'une nécessité organique directement opposée à l'ordre des choses que manifestent le monde du maître et ses interdits. Les actes de violence de l'esclave sont conçus par Sartre en tant que conversions à double titre : en tant qu'intuition de la liberté (« l'esclave découvre sa subjectivité et doit l'assumer dans l'élément du Mal ¹ ») et en tant qu'usage du pouvoir libérateur de l'instant (« l'esclave ne peut se retrouver lui-même que dans l'instant ² »). Ils constituent néanmoins une conversion paradoxale – une conversion « noir[e] ³ » – puisque le pouvoir libérateur de l'instant se réduit en fait à son pouvoir destructeur, à son pouvoir absolument destructeur. Ce que l'esclave cherche à détruire dans sa révolte, c'est n'est pas son oppression, sa situation, mais l'impossibilité d'être homme – et cette destruction de l'impossibilité l'entraîne dans la voie d'une destruction de toute situation, de tout projet : « placé dans une situation où il est impossible d'être humain, il l'assume et la dépasse en projetant d'anéantir toute situation par destruction radicale de l'homme ⁴ ». Ce sursaut de la corporéité et l'hyperbole de la révolte (une liberté absolue elle-même « choix du Mal absolu ⁵ ») s'inscrivent en fait dans la continuité des premières descriptions phénoménologiques de Sartre, celle de la conscience magique dans l'émotion. Le paragraphe intitulé « De la violence ⁶ » assimile celle-ci à un « recours à la magie ⁷ » pour modifier le monde par grandes masses destructibles et « pures densités à détruire parce que les objets du monde se présentent à elles comme humains ⁸ ». Les deux passages consacrés à la violence et à la révolte convergent vers le même résultat : d'un côté, la révolte est improductive, elle ne prête pas à conséquence car elle ne débouche que sur un « petit désordre local » : « l'acte accompli, il se retrouve du côté de l'ordre établi : il ne s'est rien produit si ce n'est qu'une grange a brûlé, qu'un homme est mort » ⁹. D'un autre côté, la révolte est un acte éminemment significatif dans la mesure où il y a un « *cogito* ¹⁰ » du révolté :

Par destruction symbolique du monde, l'esclave se prouve que rien du monde ne le retient et, par le choix de mourir, que sa liberté, si elle accepte de se rejoindre dans l'instant même de la

¹ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, op. cit., p. 415.

² *Ibid.*, p. 416.

³ « La révolte est un sentiment *noir* : l'esclave choisit d'avoir tort, de se détester lui-même, de vivre dans le Mal et dans l'angoisse, dans le conflit intériorisé. » (*Ibid.*, p. 415).

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 178-186.

⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁹ *Ibid.*, p. 413.

¹⁰ *Ibid.*, p. 416.

disparition, ne peut être entravée par aucune situation dans le monde. Ainsi la violence aboutit à poser l'inessentialité du monde et l'essentialité de la conscience, l'inessentialité de l'Autre et l'essentialité de soi-même, l'inessentialité du Moi-objet et l'essentialité de la pure ipséité.¹

C'est ce qui constitue « l'élément *tragique* de l'Histoire² » et s'inscrit dans une dynamique négative de la conversion, une dynamique qui aboutit à une position que Sartre qualifie d'idéaliste, d'abstraite et de négative en ce qu'elle implique une négation des structures de la liberté en situation : le projet, le temps³.

C'est à une tout autre dynamique que donne lieu l'appel. Il occupe une place singulière dans les attitudes décrites dans les *Cahiers* car il semble complètement dépasser le stade du conflit des consciences, ce qui est un point tout à fait nouveau par rapport à *L'Être et le Néant*. Sartre définit l'appel comme « demande par quelqu'un à quelqu'un de quelque chose au nom de quelque chose » et comme « reconnaissance d'une liberté personnelle en situation par une liberté personnelle en situation »⁴. C'est à la fois l'occasion la plus franche de la conversion et l'amorce d'une réelle solidarité entre les consciences, solidarité qui se traduira ensuite par l'engagement dans une entreprise commune ou le partage d'un même projet :

L'appel est donc un effort pour dévoiler davantage la fin, pour l'élucider devant autrui, il est un prolongement de l'acte par lequel on pose la fin, tout juste comme la compréhension se prolonge naturellement par l'aide.⁵

L'appel consiste donc à proposer une fin à autrui, et par-delà cette fin proposée, à partager un monde commun, un monde éclairé par le même horizon. L'appel met en jeu une dimension de reconnaissance, qui court-circuite l'alternative du regard : voir autrui-objet ou être aliéné sous le regard d'autrui-sujet. Tout appel, pour Sartre, est en même temps appel à l'intersubjectivité, notion singulièrement absente de l'ontologie sartrienne, pour laquelle le « nous » émerge dans la situation d'aliénation partagée. L'appel a pour effet, pour la première fois, d'interrompre le cycle des aliénations, encore étendu dans les *Cahiers pour une morale* : « cette reconnaissance n'est nullement aliénation⁶ » précise Sartre lorsqu'il différencie l'appel de l'exigence. L'appel est le premier indice de ce qu'est l'authenticité de la liberté :

Vouloir qu'une valeur se réalise non parce qu'elle est mienne, non parce qu'elle est valeur mais parce qu'elle est valeur pour quelqu'un sur terre ; vouloir que les autres fassent exister de l'être dans le monde même si par principe le dévoilement existentiel ainsi réalisé m'est volé, faire qu'un avenir multidimensionnel vienne perpétuellement au monde, remplacer la totalité fermée et

¹ *Ibid.*, p. 417.

² *Ibid.*, p. 421.

³ *Ibid.*, p. 417-418.

⁴ *Ibid.*, p. 285.

⁵ *Ibid.*, p. 292.

⁶ *Ibid.*, p. 291-292.

subjective comme idéal d'unité par une diversité ouverte d'échappements s'étayant les uns sur les autres, c'est poser qu'en tout cas la liberté vaut mieux que la non-liberté.¹

C. Portée de la conversion : l'authenticité

En reliant appel et authenticité de la liberté, Sartre semble renouer avec ses premières formulations d'une « conversion vers l'authentique² ». Sartre a de nouveau recours à cette notion dans les *Cahiers pour une morale*, toujours pour désigner le fait d'assumer la contingence et ses risques. Cette notion est même radicalisée car elle n'implique plus seulement une modification des projets ou de la situation. C'est bien la contingence elle-même qui est transformée par la conversion vers l'authentique.

J'assume ces yeux, ces sens, cette tête, ce corps parce que par eux je suis libre, j'assume mon ignorance libérante. Du même coup, ce corps et cette ignorance et ce risque perpétuel de mort *sont pour* ma liberté. Ma liberté est leur fin. Mais du coup aussi ma liberté a un visage : elle est cette esquisse d'action dans l'univers, donc ce corps, cette ignorance et ce risque. Mais en même temps ma contingence existant pour elle-même dans la transparence du choix réflexif absolu passe à l'absolu. La contingence se transforme en autonomie.³

En quoi consistent cette absolutisation de la contingence et sa transformation en autonomie ? Il semble que Sartre cherche, dans ces pages, à croiser l'opposition kantienne entre autonomie et hétéronomie avec une déclinaison spécifique de la réduction phénoménologique. Cette démarche se manifeste notamment quand Sartre précise que, dans la conversion, « le projet apparaît à la réflexion dans son absolue gratuité⁴ ». D'un côté, l'hétéronomie caractérise le mode d'être du moi dans la réflexion complice, en tant que ce moi est le réceptacle et le relai des normes reçues, et auxquelles le sujet est tenté de se conformer pour adhérer à son rôle, sa fonction, son essence⁵. D'un autre côté, l'autonomie caractérise le pour-soi qui supprime cette médiation du moi et se confronte directement au projet : les normes lui apparaissent comme normes posées et acceptées par lui et pour lui, mais non comme appui dans la justification de soi.

C'est moi, que rien ne justifie, qui me justifie dans l'intériorité. Absolu subjectif de justification, pure contingence vue du dehors. [...] Nous arrivons donc au type d'intuition qui dévoilera l'existence authentique : une contingence absolue qui n'a que soi pour se justifier par assumption et qui ne peut s'assumer qu'à l'intérieur de soi sans que jamais le projet justifié à l'intérieur puisse à partir de là se faire justifier par d'autres dans sa subjectivité [...] et qui ne se justifie qu'en

¹ *Ibid.*, p. 292.

² J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 269.

³ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 508.

⁴ *Ibid.*, p. 497.

⁵ « Tout le système de la récupération de la réflexion complice est apparu en effet comme une projection noématique de soi comme l'Autre et finalement comme hétéronomie. » (*Ibid.*, p. 495)

risquant de se perdre. Mais qui du coup se constitue dans le risque et dans l'angoisse (qui suis-je pour me justifier) comme *pure autonomie*.¹

Si la conversion consiste au final en « une décision radicale d'autonomie² », c'est qu'elle repose sur une purification du champ transcendantal, laissant le projet se dévoiler seul au pour-soi, sans autre appui que le pour-soi lui-même, en tant que choix posant des fins. Le rapport à soi qui en résulte diffère alors de la coïncidence avec soi qui caractérise l'en-soi. Sartre analyse ce nouveau rapport à soi comme « *accord avec soi*³ » et comme « *solidarité*⁴ » entre le pour-soi et son projet – solidarité préfiguratrice de la solidarité au sens propre, entre les consciences, générée par l'appel. Cette autonomie est en même temps soumise à une double vulnérabilité : vulnérabilité en raison du « sursis⁵ » que la conversion fait peser sur chaque fin et chaque projet, vulnérabilité en raison du « refus⁶ » qu'autrui peut toujours opposer à l'appel du pour-soi et qui « rejette l'homme dans sa finitude et son isolement⁷ ».

Mais Sartre ne se contente pas d'appliquer à la conversion le partage kantien de l'autonomie et de l'hétéronomie. La contingence n'est pas seulement transformée en autonomie, mais aussi en « *Passion* » : « par la réflexivité, je consens à être homme c'est-à-dire à m'engager dans une aventure qui a les plus fortes chances de finir mal, je transforme ma contingence en *Passion* »⁸. Cette passion, c'est d'abord la nécessité de la solitude (« je n'aurai jamais personne qui témoigne pour moi⁹ »), solitude de l'homme sans Dieu, sans soutien, mais aussi de l'homme seul témoin de l'être, et à ce titre, témoin dans l'absolu. C'est ainsi à une nouvelle articulation entre l'ontologie et la morale que conduit la reprise de la problématique de l'authenticité. Si l'ontologie confine la réalité humaine à la passion triste de l'inutilité, la morale sartrienne esquisse l'horizon d'une passion heureuse : la joie¹⁰. Sartre livre alors une version hédoniste de l'authenticité, où l'autonomie est joie de ne rien devoir à rien, et où « la perception est surgissement de l'Être, explosion fixe et vertigineuse de l'Être

¹ *Ibid.*, p. 498.

² *Ibid.*, p. 495.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 496.

⁵ Selon l'expression déjà présente dans *Les Carnets de la drôle de guerre* : « la réalité humaine peut et doit être fin pour elle-même parce qu'elle est toujours du côté de l'avenir, elle est son propre sursis [...]. L'homme retrouve partout son projet, il ne retrouve que son projet [...]. Mais comprenons bien que cet être-valeur qui nous constitue en tant que valeur de nos horizons, ce n'est ni vous, ni moi, ni les hommes, ni une essence humaine faite (au sens d'un eudémonisme aristotélicien), c'est le sursis toujours mouvement de la réalité elle-même » (J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 137).

⁶ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 301-306.

⁷ *Ibid.*, p. 306.

⁸ *Ibid.*, p. 498.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ « L'authenticité à ce niveau est double source de joie : par la transformation de la gratuité en liberté absolue – par le contact avec l'être du phénomène » (*Ibid.*, p. 507).

dans le «il y a»¹ ». Ce retournement surprend à plus d'un titre. D'une part, il engage la réflexion de Sartre sur le terrain de la conscience créatrice du monde (« ainsi retrouvons-nous mais dans l'humilité de la finitude, l'extase de la Création divine² ») – avec le risque d'idéalisme que cela entraîne inévitablement. D'autre part, il témoigne de la tension entre les deux démarches conjointes des *Cahiers pour une morale* : une démarche régressive qui remonte de l'inauthenticité à l'aliénation comme phénomène originaire, et une démarche qui repart de l'aliénation pour en décrire les formes historiques et sociales, comme phénomènes dérivés. Or, cette double démarche aurait dû être confortée sur deux points : la conversion éthique peut-elle faire l'objet de déclinaisons sur le plan de l'histoire et de la société ? ; la notion de création peut-elle faire le lien entre éthique et politique ? En réalité, il s'agit là de deux points d'arrêt dans la démarche sartrienne, car d'une part, la réflexion sur l'histoire conduit Sartre à abandonner le clivage entre authenticité et inauthenticité, et d'autre part, l'idée de création fait ressurgir la « morale métaphysique de l'œuvre d'art³ » avec laquelle justement la phénoménologie lui permettait de rompre.

III. L'horizon de la conversion éthique : politique ou utopie ?

Avant d'envisager les liens que Sartre entendait tisser entre conversion éthique et conversion politique, il faut mesurer l'extension du concept et de son rôle dans l'économie générale des *Cahiers*. La conversion ne vient pas seulement s'inscrire dans une phénoménologie de la liberté, elle prend place dans une « phénoménologie de l'Histoire⁴ » qui est une tentative pour penser l'histoire comme conscience (« Donc l'Histoire est pseudo-réflexive, perpétuel jeu de reflet-reflétant avec néantisation qui fait avancer l'Histoire⁵ »), comme insensé (« Puisque l'Histoire ne peut sauver les souffrances des enfants d'Oradour, même si elle a une direction, elle n'a pas de sens [...] l'Histoire est perte sans récupération⁶ »), comme effort de récupération (« L'Histoire dernier effort de récupération après la réflexion et le surgissement d'autrui⁷ »), et comme règne de l'Autre⁸. L'histoire fait

¹ *Ibid.*, p. 510.

² *Ibid.*, p. 513.

³ J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 96.

⁴ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 56.

⁵ *Ibid.*, p. 31. Mais conscience ambiguë, Sartre notant par la suite : « L'Histoire : subjectivité sans sujet ; conscience sans translucidité » (*Ibid.*, p. 51).

⁶ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁸ « L'Histoire c'est l'Autre. Quoi qu'on en fasse, quoi qu'on y fasse, l'entreprise devient *autre*, c'est par son altérité qu'elle agit et ses résultats sont *autres* que ceux qu'on avait espérés. Elle a l'unité de l'Autre qui contient en soi l'altérité infinie et elle est toujours *autre* que ce qu'on la dit être, quoi qu'on en dise. Cela est logique puisque l'Histoire c'est l'histoire des hommes en tant qu'ils sont tous pour chacun, chacun pour tous *des autres* » (*Ibid.*, p. 51).

ainsi peser une hypothèque sur la liberté, par la sédimentation d'une nature au cœur de la subjectivité :

Ce qui complique la *situation* c'est qu'elle est historique, c'est-à-dire justement qu'elle est déjà vécue et pensée par d'autres Pour-soi pour lesquels j'existe avant de naître et qui élèvent des prétentions sur ma liberté. Autrement dit je suis une liberté hypothéquée. En dépassant *leur* situation, les Pour-soi m'ont assigné un avenir : ils m'ont déjà défini comme Français, bourgeois, Juif, etc., ils ont déjà déterminé mes salaires, mes obligations, mes chances, ils ont déjà rendu le monde signifiant, soit en saisissant les sens soit en créant des modes d'emploi que je rencontre à la fois comme choses et comme signification humaine ou si l'on préfère comme images chosistes de la transcendance humaine et qui sont des pièges à la liberté. En un mot ils m'ont défini *comme nature*. Je nais avec ma nature parce que d'autres hommes sont venus avant moi. Et cette nature est très insidieuse parce qu'étant *idée*, elle pénètre en moi et se coule dans ma transcendance.¹

La notion de conversion répond donc à un attendu supplémentaire par rapport à *L'Être et le Néant*, dans la mesure où elle a aussi vocation à montrer comment la liberté peut lever l'hypothèque que l'histoire et son aliénation font peser sur elle. C'est pourquoi la conversion n'est pas seulement conversion vers l'authenticité, mais conversion par la générosité : à l'imposition d'une nature, la liberté répond par la proposition d'un monde neuf. Sartre élabore ainsi une maxime de la liberté convertie :

« Je choisis de me perdre pour que le monde existe, je choisis de n'être que le sens absolu de l'Être, je choisis de n'être *rien* pour que le monde soit tout et par là, puisque je suis le Rapport et la Création dans mon être, je choisis d'être ce que je suis. Je n'ai pas à me donner mission de faire qu'il y ait de l'Être : je suis cette mission. Simplement cette mission peut se retourner sur elle-même et se donner dans l'absolu son être : ainsi se tiendra-t-elle d'elle-même et la pure gratuité de la mission et de la création se transforme en absolue liberté. »²

Cette maxime, qui est l'un des points d'aboutissement des *Cahiers* renvoie à la subjectivité individuelle, ce qui semble marquer l'écart entre la conversion et le problème de l'Histoire auquel elle est censée apporter une réponse. Pourtant, on trouve dans les textes contemporains des *Cahiers* une déclinaison de la notion de conversion qui permet de considérer que c'est bien sur elle que Sartre se repose pour penser la liberté dans l'histoire. En effet, l'ouvrier révolutionnaire de « Matérialisme et révolution » et le poète noir d'« Orphée noir » fournissent un éclairage sur la manière dont Sartre entrevoit la liberté convertie en 1946 et 1948.

On retrouve dans « Matérialisme et révolution » la démarche qui consiste à remonter de l'oppression vers l'aliénation originaire : « on n'opprime jamais qu'une liberté, mais on ne peut l'opprimer que si, par quelque côté, elle s'y prête, c'est-à-dire si, pour l'Autre, elle offre

¹ *Ibid.*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 514.

les dehors d'une chose ¹ ». Cette aliénation se traduit par une situation piégée, dans laquelle « l'esclave se voit avec les yeux du maître. Il se pense comme un Autre et avec les pensées de l'Autre ² ». Mais l'ouvrier devient révolutionnaire dès lors qu'il opère ce que Sartre appelle dans ce texte « le *dépassement* de la situation ³ », ou encore la « possibilité de *décoller* d'une situation pour prendre un point de vue sur elle ⁴ » :

À travers les circonstances de sa situation il prend conscience de lui-même comme d'un membre d'une espèce zoologique : l'espèce humaine. Tant qu'il demeure sur ce plan, sa condition elle-même lui paraît naturelle : il poursuivra sa vie comme il l'a commencée, avec de brusques révoltes si l'oppression se fait plus durement sentir, mais dans l'immédiat. Le révolutionnaire dépasse cette situation puisqu'il veut la changer et c'est du point de vue de cette volonté de changement qu'il la considère. ⁵

Le terme de conversion est absent de l'article de Sartre, mais on peut déceler à la fois le noyau conceptuel de la conversion et les variables qui résultent de son application au cas spécifique de l'ouvrier révolutionnaire. Ce qui est en jeu, c'est bien l'intuition et l'assomption de la contingence : grâce à la conversion, la situation apparaît avec ses dimensions d'avenir et de possibilité, elle se dévoile comme historique et non plus comme « structure *a priori* et définitive ⁶ ». À cette idée de base s'ajoutent trois précisions qui résultent de l'application de la notion au conflit de classe : la conversion implique de renoncer aussi bien à la naturalité de la classe ouvrière qu'à l'existence de droit de la classe dominante ⁷, de nier les valeurs issues de cette domination, et de revendiquer une humanité universelle ⁸. Néanmoins, le texte reste en retrait sur de nombreux points, et orienté par une argumentation anti-matérialiste, il identifie nettement la figure de la liberté convertie avec la caractéristique essentielle de toute liberté, la transcendance.

Toujours implicite, la notion de conversion structure encore le propos de Sartre dans l'introduction à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de 1948. Sartre précise qu'il ne s'agit là aussi d'une déclinaison spécifique de la conversion : « cette prise de conscience diffère en nature de celle que le marxisme tente d'éveiller chez l'ouvrier blanc ⁹ ».

¹ J.-P. SARTRE, *Situations, III...*, *op. cit.*, p. 161.

² *Ibid.*, p. 153.

³ *Ibid.*, p. 134.

⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁶ *Ibid.*, p. 134.

⁷ « Sa première démarche sera pour contester les droits de la classe dirigeante. À ses yeux les hommes de droit divin n'existent pas. Il ne les a pas approchés, mais il devine qu'ils mènent la même existence vague et injustifiable. [...] il veut les dépouiller de cet aspect magique qui les rend redoutables à ceux qu'ils oppriment. » (*Ibid.*, p. 140)

⁸ « Cette affirmation : nous sommes *aussi* des hommes, est à la base de toute révolution. » (*Ibid.*)

⁹ *Ibid.*, p. 175-176.

S'il s'agit de « *manifeste* l'âme noire ¹ », de dévoiler la négritude comme situation et comme projet, c'est dans une perspective sensiblement différente que celle qui oriente l'ouvrier révolutionnaire :

La négritude est dépeinte en ces beaux vers comme un acte beaucoup plus que comme une disposition. Mais cet acte est une détermination *intérieure* : il ne s'agit pas de *prendre* dans ses mains et de transformer les biens de ce monde, il s'agit d'*exister* au milieu du monde. ²

Le poète noir est alors décrit comme l'opérateur, par le biais de son écriture poétique, d'une modification radicale de la négritude comme projet :

Destruction, autodafé du langage, symbolisme magique, ambivalence des concepts, toute la poésie moderne est là, sous son aspect négatif. Mais il ne s'agit pas d'un jeu gratuit. La situation du noir, sa « déchirure » originelle, l'aliénation qu'une pensée étrangère lui impose sous le nom d'assimilation le mettent dans l'obligation de reconquérir son unité existentielle de nègre ou, si l'on préfère, la pureté originelle de son projet par une ascèse progressive, au-delà de l'univers du discours. ³

S'il est permis d'identifier cette catharsis du projet avec la réduction à l'œuvre dans la conversion, c'est qu'elle est pensée (comme la conversion dans les *Cahiers pour une morale*) dans les termes de l'authenticité et du refus de la résignation.

À l'absurde agitation utilitaire du blanc, le noir oppose l'authenticité recueillie de la souffrance [...]. Il ne s'agit aucunement d'une douleur de résignation [...]. Comme le poète dionysiaque, le nègre cherche à pénétrer sous les phantasmes brillants du jour et rencontre, à mille pieds sous la surface apollinienne, la souffrance inexpiable qui est l'essence universelle de l'homme. Si l'on voulait systématiser, on dirait que le noir se fond à la Nature entière en tant qu'il est sympathie sexuelle pour la Vie et qu'il se revendique comme l'Homme en tant qu'il est Passion de douleur révoltée. ⁴

Alors que les premières notations des *Cahiers pour une morale* situaient la poésie « avant la conversion » en tant qu'elle représente un « amour de l'échec ⁵ », « Orphée noir » réconcilie conversion et poésie en s'appuyant sur le rôle que la description de l'oppression assignait à ses éléments libérateurs (la misère, la dépendance, la faim).

Le noir, par le simple approfondissement de sa mémoire d'esclave, affirme que la douleur est le lot des hommes et qu'elle n'en est pas moins imméritée [...]. Il vit le fait absurde de la souffrance dans sa pureté, dans son injustice et dans sa gratuité et il y découvre cette vérité méconnue ou masquée par le christianisme : la souffrance comporte en elle-même son propre refus ; elle est par essence refus de souffrir, elle est la face d'ombre de la négativité, elle s'ouvre sur la révolte et sur la liberté. Du coup il s'*historialise* dans la mesure où l'intuition de la souffrance lui confère un passé collectif et lui assigne un but dans l'avenir. ⁶

¹ *Ibid.*, p. 177.

² *Ibid.*, p. 194.

³ *Ibid.*, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁵ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 42.

⁶ J.-P. SARTRE, *Situations, III...*, *op. cit.*, p. 204.

Le fait que Sartre n'ait recours à la notion de conversion ni dans « Matérialisme et révolution » ni dans « Orphée noir » (alors même qu'il en reprend la logique) est révélateur de ses hésitations sur le statut qu'il convient de lui attribuer. Les deux textes de 1946 et 1948 se montrent ainsi peu soucieux de distinguer entre le « dépassement » spécifique à la figure de la liberté comme liberté convertie ¹, et le « dépassement » au sens de transcendance, caractéristique essentielle de toute liberté, quelle qu'en soit la figure ². Les *Cahiers pour une morale* articulent clairement conversion et oppression, notamment lorsque le contenu de la conversion est précisé par les deux « maximes » de l'action :

La première c'est de définir *avec les opprimés* un Bien positif à la lumière duquel le Mal apparaît comme mal et qui est nécessairement hypostasié comme but dans l'Avenir [...]. La seconde c'est de *ne pas prendre au sérieux* cette Idée infinie parce qu'elle demeure nécessairement en suspens dans la liberté des hommes à venir, et qu'elle ne peut être pour eux une Fin absolue que nous aurions inscrite par notre action dans les choses mais seulement une *proposition*. ³

À travers ces deux maximes supposées s'équilibrer mutuellement, la conversion semble être indissolublement morale et politique, puisqu'il s'agit de s'émanciper de l'inauthenticité comme de l'oppression. Dans un premier temps, Sartre a donc tendance à faire de la conversion le préalable aux changements historiques : « la révolution historique dépend de la conversion morale ⁴ », ce qu'illustre donc « Matérialisme et révolution ». Et pourtant, lorsque Sartre revient sur ce rapport à l'issue de ses réflexions sur la révolte, les termes du rapport sont inversés : « on peut concevoir une conversion absolue à l'intersubjectivité. Cette conversion est *morale*. Elle suppose une conjoncture politique et sociale (suppression des classes et de l'État) comme la condition nécessaire, mais cette suppression n'est pas suffisante ⁵ ». Enfin, après avoir garanti la possibilité et l'effectivité de la conversion, d'autres indications renvoient à son caractère utopique, qu'il s'agisse de la simple notation « La moralité : conversion permanente ⁶ », ou l'affirmation de la nécessité d'une conversion de

¹ « Au lieu qu'il y ait chute, il y a dépassement » (J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 509). Sartre entend par là que la conversion (en tant qu'invention et, comme on le verra, création) a pour effet de faire apparaître plus d'être, de dévoiler le maximum d'être ; idée que l'on retrouve appliquée à la poésie de Césaire : « un poème de Césaire, au contraire, éclate et tourne sur lui-même comme une fusée, des soleils en sortent qui tournent et explosent en nouveaux soleils, c'est un perpétuel dépassement » (J.-P. SARTRE, *Situations, III...*, *op. cit.*, p. 190).

² Aussi bien dans « Matérialisme et révolution » (« [l'homme] dépasse [le monde] vers un état futur d'où il peut le considérer », J.-P. SARTRE, *Situations, III...*, *op. cit.*, p. 162) que dans « Orphée noir » (« [la négritude] figure le dépassement d'une situation définie par des consciences libres », *Ibid.*, p. 210).

³ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵ *Ibid.*, p. 421.

⁶ *Ibid.*, p. 12.

tous à la fois ¹. Le plan annoncé par Sartre suggère qu'il faudrait distinguer deux conversions morales : la conversion éthique par laquelle des individus dévoilent et assument la contingence de leur situation, et proposent des buts concrets pour « égaliser les situations ² » et ainsi rendre moins improbable la conversion de tous à la fois. Celle-ci devrait s'interpréter quant à elle comme une « conversion universelle ³ », non pas vers l'authenticité de l'individu mais vers l'unité de l'humanité, à la fois horizon des « buts absolus de la condition humaine ⁴ » et idée régulatrice de la morale. La conversion éthique serait l'objet de la première partie de la morale projetée par Sartre, celle de la section I intitulée « morale ontologique ⁵ », et la conversion humaniste l'objet de la section II, sans intitulé, mais que l'on peut concevoir soit comme une morale métaphysique (si on privilégie la continuité avec *L'Être et le Néant*), soit comme une morale dialectique (si on privilégie la préfiguration de la *Critique de la raison dialectique*).

Cette position, qui conduit parfois Sartre à considérer l'histoire faite comme une « pseudo-Histoire ⁶ » ou comme une « préhistoire ⁷ » au profit d'une histoire à venir qui a tous les caractères de l'utopie, est difficilement tenable et révèle les limites du concept de conversion. Dans *Vérité et existence*, Sartre rompt avec ces hésitations et ces difficultés. Penser la liberté comme totalisation suppose de penser l'histoire, et cette pensée de l'histoire se révèle incompatible avec la notion de conversion :

S'il y a un mode d'être commun qui est l'inauthenticité, alors toute l'Histoire est inauthentique et l'action dans l'Histoire entraîne à l'inauthenticité ; l'authenticité retourne à l'individualisme. Réciproquement, si la nature de l'homme est au bout de l'Histoire, l'inauthenticité doit être voulue pour elle-même comme la condition même de la lutte historique. Toute doctrine de la conversion est un a-historisme. ⁸

Cet abandon suppose de réaménager l'ensemble de la phénoménologie de la liberté, dès lors que l'action humaine ne peut plus être envisagée comme « entreprise *finie* de chacun dans

¹ « On ne peut faire la conversion *seul*. Autrement dit la morale n'est possible que si tout le monde est moral. » (*Ibid.*, p. 16). À rapprocher de : « Si toutefois nous imaginons une utopie où chacun traite l'autre comme une fin, c'est-à-dire prend l'entreprise de l'autre comme fin, nous pouvons imaginer une Histoire où l'altérité est reprise par l'unité, bien qu'elle demeure toujours ontiquement. [...] L'utopie c'est que la conversion de tous à la fois, toujours possible, est la combinaison la moins probable (à cause de la diversité des situations). » (*Ibid.*, p. 54).

² J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 487.

⁴ « L'homme authentique ne perd donc jamais de vue les buts absolus de la condition humaine. Il est pur choix de ses buts absolus. Ces buts sont : sauver le monde (en faisant qu'il y ait de l'être), faire de la liberté le fondement du monde, reprendre à son compte la création et faire que l'origine du monde soit l'absolu de la liberté se reprenant elle-même. » (*Ibid.*, p. 463-464)

⁵ *Ibid.*, p. 484.

⁶ « Pseudo-histoire parce que pseudo-unité », *Ibid.*, p. 42.

⁷ « L'effort de l'homme est pour sortir de la préhistoire et pour sauter dans l'unité de l'Histoire », *Ibid.*, p. 55.

⁸ J.-P. SARTRE, *Vérité et existence...*, *op. cit.*, p. 11.

l'entreprise infinie de l'humanité ¹ », conformément aux attendus des *Cahiers pour une morale*. La liberté sera désormais décrite dans les termes de la dialectique, comme l'exige cette « quasi-dialectique » qu'est l'histoire « sans synthèse donc sans *sens* » ² :

Ainsi doit-on se faire historique contre l'histoire mystifiante, c'est-à-dire s'historialiser contre l'historicité. Ce ne peut être qu'en s'accrochant à la finitude du vécu comme intériorisation. Ce n'est pas en tentant de transcender son époque vers l'éternel ou vers un avenir sur lequel nous sommes sans prise qu'on échappera à l'historicité. C'est au contraire en acceptant de ne se dépasser que dans et par cette époque et en cherchant dans l'époque même les fins concrètes que l'on se proposera. ³

Une liberté qui n'est pas intériorité, mais intériorisation, soumise à la double nécessité particularisante de vivre dans cette société et dans cette époque : l'idée était déjà esquissée dans les *Cahiers pour une morale*, et prenait place logiquement dans la tentative pour construire une phénoménologie athée de l'histoire, une histoire sans témoin absolu. Mais l'attachement au concept de conversion a conduit Sartre à ne pas développer à ce stade sa définition dialectique de la liberté. C'est que le concept de conversion puisait à la source même de l'intuition philosophique de Sartre, en amalgamant le maximum de contingence (démultipliée par le choix) et le maximum de liberté (intensifiée par l'authenticité). Surtout, le concept joue dans le premier moment de Sartre un rôle cardinal : il donne une place de choix à l'écriture engagée, cas paradigmatique de la liberté convertie.

§4 – La liberté racontée : de l'ontologie à l'écriture narrative, la quête d'un modèle éthique

Les textes de *Situations, I* ne représentent pas seulement un point de départ. C'est au moment où il se lance dans la rédaction des *Cahiers pour une morale*, en 1947, que Sartre choisit de les publier en recueil, soit près de dix ans après leur écriture. Par ce geste, Sartre laisse aussi entendre qu'il y a bien un socle théorique cohérent, depuis les premiers travaux sur l'imagination jusqu'à sa tentative pour produire une morale. Et on peut penser, avec la rédaction de *Qu'est-ce que la littérature ?*, que c'est dans la critique littéraire, voire dans la littérature, qu'il déploie le mieux ce qu'il conçoit comme liberté en situation. En fait, on peut constater une intrication poussée entre philosophie et littérature, que Sartre met peu avant probablement en raison de sa propre crainte de retomber dans une morale d'écrivain, ou une morale de l'œuvre d'art, tributaire des débats de l'entre-deux-guerres. Il y a en effet comme un chiasme entre la démarche littéraire et la démarche philosophique de Sartre : la description

¹ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 463.

² *Ibid.*, p. 53.

³ J.-P. SARTRE, *Vérité et existence...*, *op. cit.*, p. 136.

ontologique révèle une subjectivité polarisée par les personnages qu'elle joue, tandis que le récit tente d'atteindre, au-delà du personnage, une subjectivité en situation. Au-delà de la seule déclinaison du concept de création, qui est le point de passage entre les deux démarches, on peut considérer qu'il y a chez Sartre une correspondance assez étroite entre les structures dégagées par l'ontologie et les instances de ce qui sera plus tard la narratologie. C'est ce dont on peut rendre compte en examinant le personnage comme idiot du récit, ou subjectivité prise au piège de la mise en intrigue (I), puis le narrateur comme opérateur d'une forme particulière de mirage ontologique, l'illusion biographique (II), et enfin l'auteur comme créateur en quête du témoin perpétuel (III). Ces trois instances, on le voit, sont comprises par Sartre à travers le prisme des modes de dégradation de la conscience. Sa démarche littéraire sera, dès lors, indissociable de la recherche d'une narration pure, capable de suspendre les dégradations générées à l'occasion de la mise en intrigue.

I. Le personnage, ou l'idiot du récit

Le personnage ne se limite pas pour Sartre à un ensemble de signes. Le personnage est lui-même une conscience, visée comme telle à travers des signes constitutifs. Du fait de son insertion dans un récit, le personnage est une conscience sédimentée par l'intention de l'auteur, la position du narrateur, mais aussi par les relations avec son monde. En premier lieu, le personnage ne peut prétendre à l'existence que sur le plan réfléchi, au niveau de la « vie psychique » : ce qui le distingue du sujet en chair et en os, c'est qu'en lui l'essence précède réellement l'existence. Il n'existe qu'en tant qu'il a été conçu par la conscience de son auteur : que celui-ci ait été guidé par l'intention de construire son récit ou par le désir de communiquer une histoire, le personnage est d'abord un instrument pour cette construction ou pour cette communication. Objet transcendant pour l'auteur, il se dévoilera au destinataire du récit comme un « en-soi virtuel et transcendant »¹, visé à travers des signes qui fixent la subjectivité du personnage dans des propriétés fonctionnelles.

A. Du désir au schéma actantiel

Personne et personnage peuvent être articulés conformément à l'articulation entre choix et manque d'être. La personne correspond à une strate de « concrétion absolue » et de « complétude » : à ce niveau, la myriade de désirs empiriques se totalise pour faire de l'individu une personne, c'est-à-dire un choix, une « *invention particulière de ses fins* », un « désir fondamental et concret ». Mais la totalisation se fait aussi dans une autre direction,

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 197.

pour ainsi dire opposée, qui aboutit au « désir d'être en général », « *réalité-humaine dans la personne* », « projet-pour-soi d'être *en-soi-pour-soi* », « structure abstraite » et « signification humaine de la liberté ». Au final, personne et personnage s'opposent comme la réalité de la liberté à « la *vérité* de la liberté », et le manque d'être est ici ce qui pèse sur le personnage. C'est ce schématisme, dont on peut dire qu'il incline sans nécessiter la liberté (« le "désir d'être" a beau représenter la structure fondamentale et *humaine* de la personne, elle ne saurait être une entrave à sa liberté ») qui caractérise le personnage, et qui préfigure ce que la narratologie étudiera comme schéma actantiel. Celui-ci impose en effet de concevoir à son tour le personnage comme un sujet visant un objet à travers un désir ou une quête ; et dans le récit, comme dans les « architectures symboliques »¹ du désir, tout désir particulier symbolise un désir fondamental qui peut être un désir d'être, de faire ou d'avoir.

Dans la lignée des travaux de Greimas, l'approche sémiotique des récits a ainsi conduit à identifier trois « niveaux de description du personnage »², selon la terminologie empruntée par Philippe Hamon. L'acteur est le personnage en tant qu'il appartient à l'univers du discours et qu'il constitue un morceau de texte, c'est une unité lexicale. L'actant désigne quant à lui l'unité narrative proprement dite, c'est le niveau où prend place la description du personnage en termes de programme narratif et de schéma actantiel, qui situent le personnage-sujet par rapport à cinq fonctions (ses objets, ses adjuvants et opposants, ses destinataires et destinataires). Enfin, le personnage peut endosser des rôles thématiques (une profession, une position sociale, une fonction familiale...) et assumer ainsi « une entité figurative animée, mais anonyme et *sociale* »³. Si l'on confronte cette tripartition avec l'ontologie sartrienne, on peut dire que l'acteur est l'équivalent, dans le texte narratif, du sujet empirique, que l'actant renvoie au niveau de la liberté en situation, niveau du projet et de la priorité de l'existence sur l'essence, que le rôle thématique renvoie au niveau de l'essence et du désir d'être en-soi-pour-soi. Ce rapprochement est d'ailleurs suggéré par Philippe Hamon lorsqu'il précise que, contrairement à la notion d'acteur spécifique au discours, « les notions d'*actant*, de *rôle*, de *figure*, etc. sont donc des notions pluri-disciplinaires types dans la mesure où elles peuvent s'insérer au sein d'une théorie du sujet (les psychanalyses) ou d'une théorie du signe et du texte (les diverses sémiotiques) »⁴. Jusqu'à quel point ce rapprochement est-il valable ? C'est ce que l'on va tenter de voir en établissant d'une part que

¹ *Ibid.*, p. 612-613.

² Philippe HAMON, « Pour un statut sémiologique du personnage », Roland BARTHES, Wolfgang KAYSER, Wayne C. BOOTH et Philippe HAMON, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, p. 136.

³ Algirdas-Julien GREIMAS, *Du sens. Essais sémiotiques, tome I*, Paris, Seuil, 1970, p. 256.

⁴ R. BARTHES, W. KAYSER, W.C. BOOTH et P. HAMON, *Poétique du récit...*, *op. cit.*, p. 141.

l'ontologie sartrienne préfigure l'analyse sémiotique du personnage et d'autre part que celle-ci permet en retour d'éclairer l'articulation entre ce qui, chez Sartre, ressort de l'existence (spontanéité du sujet) et de l'essence (dégradation de la conscience).

La relation qu'il convient d'examiner en premier est celle qui, dans le schéma actanciel, unit le sujet à un objet. Dans l'ontologie sartrienne, cette relation se noue à un double niveau : à un niveau ponctuel, une conscience est unie à un manquant, selon l'analyse du désir, et à un niveau plus global, une liberté est unie à une situation, c'est-à-dire à l'ensemble des entours éclairés et appréciés au regard d'une valeur posée comme fin – et c'est bien en raison de cette interprétation éthique de l'intentionnalité que pour Sartre toute conscience est conscience d'une action dans un monde. Mais cette conscience d'action, pour ainsi dire prête pour la narration, disponible pour une mise en récit, est une conscience ambiguë. C'est même précisément cette disponibilité pour la narration qui est coextensive du glissement de la subjectivité dans ses différentes hypostases, à rebours de sa nature ekstatique. En effet, cette subjectivité se dévoile d'abord comme « psychè », comme « unité psychique transcendante ¹ » qui synthétise autour de l'Ego l'ensemble des états, des qualités et des actes. Or, l'Ego s'interprète comme la forme de la subjectivité propre à être exposée (à la réflexion, au regard d'autrui...) et communiquée, c'est-à-dire comme subjectivité informée par le langage et ses catégories (il n'est pas la personnalité, mais « le *signe* de la personnalité ² »). La façon dont Sartre décrit l'agglomération des qualités et des états autour de l'Ego-signé correspond pour partie au fonctionnement du personnage comme signe, celui-ci, du fait de son insertion dans un récit, étant tributaire du « fonctionnement *cumulatif* de la signification ³ » étudié par la sémiologie. Reprenant les termes de Todorov, Philippe Hamon spécifie ainsi l'approche sémiologique :

À la différence du morphème linguistique, qui est d'emblée reconnu par un locuteur, « l'étiquette sémantique » du personnage n'est pas une « *donnée* » a priori, et stable, qu'il s'agirait purement de reconnaître, mais une *construction* qui s'effectue progressivement, le temps d'une lecture, le temps d'une aventure fictive, « forme vide que viennent remplir les différents prédicats (verbes ou attributs) ». ⁴

L'Ego tel que Sartre le décrit à nouveau dans la section consacrée à la temporalité psychique est bien le pôle noématique de la personne, prêt à être rempli par les éléments constitutifs des

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 197.

² *Ibid.*, p. 140.

³ R. BARTHES, W. KAYSER, W.C. BOOTH et P. HAMON, *Poétique du récit...*, op. cit., p. 128.

⁴ *Ibid.*, p. 126.

personnages endossés par le sujet. Le pôle de l'Ego peut en effet être conçu comme un pôle vide susceptible d'être rempli progressivement et de manière cumulative par des qualités, « ensemble des virtualités, latences, puissances qui constituent notre caractère et nos habitudes ¹ », par des états, « *quelque chose qui m'arrive* ² » et par des actes, « disposition[s] de moyens en vue de fins ³ ».

Cette dégradation du sujet fait corrélativement basculer l'objet visé dans le virtuel. Le manquant, la valeur deviennent « l'en-soi concret que le réflexif a à être par delà le réfléchi ⁴ », c'est-à-dire « l'ombre portée et l'objectivation dans l'en-soi ⁵ » des qualités, des états et des actes en tant qu'ils dessinent un avenir pour le sujet. Ils figurent le sujet au terme de son désir ou de sa quête, c'est-à-dire le sujet en totalité achevée, parfaite. La dégradation des caractères de la conscience se traduit ici par le fait que cette totalité achevée (au lieu d'être polarisée par le futur, conformément à sa nature de possible) est affectée par « une priorité essentielle du passé ⁶ ». L'objet virtuel, c'est en effet l'être, l'avoir ou le faire visé par le personnage, sujet-psychè, et cette visée est elle-même une visée dégradée : « la forme psychique n'est pas “à être”, elle est déjà *faite* ; elle est déjà tout entière passée, présent, avenir, sur le mode “*a été*” ⁷ ». D'un point de vue ontologique, le personnage peut donc être conçu comme la manière qu'a la personnalité de se dévoiler dès lors que la subjectivité se réfléchit, mais on voit ici à quel point se réfléchir implique, pour partie, de se raconter : point de vue rétrospectif, visée cumulative, totalisation synthétique étant constitutifs de cette visée du personnage. Au final, cette visée nous livre le personnage comme subjectivité « perpétuellement temporalisée sans jamais *se* temporaliser ⁸ », c'est-à-dire comme subjectivité distribuée le long d'une temporalité extrinsèque, que Sartre identifie alors à la temporalité psychique, propre à la réflexion – et non à la temporalité narrative.

B. L'agonistique, moteur de l'intrigue

Dans le schéma actantiel, la relation sujet-objet est évidemment tout à fait insuffisante pour constituer une intrigue. Il n'y a vraiment intrigue qu'à partir du moment où le sujet se retrouve entouré d'adjuvants et d'opposants. Ce sont eux qui viennent perturber l'intrigue,

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 197.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 198.

⁴ *Ibid.*, p. 198-199.

⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 202.

produire le déséquilibre qui met fin à l'état initial du récit, et rendre l'objet visé par le sujet seulement probable, c'est-à-dire incertain. L'élément constitutif du récit, c'est l'*agon* qui vient perturber ou au moins retarder, le désir et son programme narratif.

Dans l'ontologie sartrienne, il est possible de distinguer deux sens de l'*agon* : l'adversité et le conflit. Ces deux notions sont centrales, aussi bien dans *L'Être et le Néant* que dans les *Cahiers pour une morale* mais qui font dans l'œuvre littéraire de Sartre l'objet d'une division bien particulière et thématisée comme telle entre, d'un côté, des récits de l'adversité et, de l'autre, un théâtre du conflit.

Il convient au préalable de rappeler que si Sartre a surtout fait usage du concept de coefficient d'adversité (pour récuser l'idée d'obstacles extrinsèques à la liberté), la notion recouvre les deux pôles correspondant dans le schéma actanciel à l'adjuvant et à l'opposant, et c'est bien avec cette dualité que la notion est introduite en sa première occurrence dans la section de *L'Être et le Néant* consacrée au corps-pour-autrui : le corps d'autrui « se présente à moi originellement avec un certain coefficient objectif d'utilité et d'adversité ¹ ». On retrouve la même dualité à l'issue de la description des entours : « le projet de ma liberté n'ajoute *rien* aux choses : il fait qu'*il y ait* des choses, c'est-à-dire précisément des réalités pourvues d'un coefficient d'adversité et d'utilisabilité ² ». Ce coefficient s'applique à tout ce qui peut faire obstacle à la liberté depuis la situation, dans la situation. Ce n'est pas forcément un objet ou un état de choses, même si les exemples pris par Sartre privilégient ces cas. Comme on l'a vu avec la première occurrence du concept, il s'applique aussi au corps d'autrui, et, plus largement à la liberté d'autrui. Il est employé par Sartre pour développer l'argument selon lequel, en dehors des caractéristiques absolues de la liberté, qui limitent la liberté mais de l'intérieur, comme liberté en situation, il n'y a pas de limites extrinsèques à la liberté humaine. Le coefficient d'adversité rend compte de cette relativité de tout obstacle : relativité en tant que l'adversité a une mesure, la fin à la lumière de laquelle l'obstacle apparaît comme obstacle, et relativité en tant que la liberté n'est pas remise en cause, puisque toujours susceptible d'adopter, toujours librement, une autre fin qui dévoilera éventuellement d'autres obstacles et d'autres coefficients d'adversité. C'est ainsi l'une des notions décisives dans l'argumentation sartrienne, mais aussi l'une des plus fragiles : « montrer que le coefficient

¹ *Ibid.*, p. 380.

² *Ibid.*, p. 554. Les deux termes d'utilité et d'utilisabilité ne doivent pas induire en erreur : c'est bien la relation d'ustensilité (on trouve ainsi la formulation « coefficient d'adversité et d'ustensilité », p. 549) qui est visée ici par Sartre – et l'on peut penser que s'il insiste sur l'obstacle et son adversité, c'est, outre le contexte argumentatif, en raison du traitement déjà effectué de cette notion d'origine heideggerienne (notamment p. 234-240).

d'adversité de la chose et son caractère d'*obstacle* (joint à son caractère d'ustensile) est indispensable à l'existence d'une liberté, c'est se servir d'un argument à double tranchant ¹ ». Poussé à l'extrême, l'argument débouche sur une double inconsistance de l'obstacle, dépendant à la fois dans sa manifestation de la position d'une fin, et dans son appréciation par le caractère plus ou moins fondamental du projet qui le révèle. Or, cette double inconsistance va à l'encontre de l'un des objectifs assignés par Sartre au concept : rendre compte de l'extériorité et de l'indépendance du réel, et ainsi, du caractère non idéaliste de sa phénoménologie.

Nous avons indiqué, dans notre introduction, que la conscience pouvait servir de « preuve ontologique » de l'existence d'un en-soi. S'il y a, en effet, conscience *de* quelque chose, il faut originellement que ce « quelque chose » ait un être *réel*, c'est-à-dire *non relatif à la conscience*. Mais nous voyons à présent que cette preuve a une portée plus large : si je dois pouvoir *faire* quelque chose en général, il faut que j'exerce mon action sur des êtres dont l'existence est *indépendante* de mon existence en général et singulièrement de mon action. Mon action peut me *révéler* cette existence ; elle ne la conditionne pas. ²

Il est permis de s'interroger sur les raisons pour lesquelles Sartre appuie à la fois l'absoluité de la liberté et le réalisme de la phénoménologie sur un concept qui semble pris entre deux objectifs antagonistes : révéler à la fois l'inconsistance de l'obstacle et l'indépendance du réel. Il n'y a pas pour Sartre contradiction entre les deux : l'obstacle est extrinsèque à la liberté, comme le réel est extérieur à la conscience. Mais ce choix conceptuel s'explique d'autant mieux pour peu qu'on le réinsère dans le cadre d'une réflexion sur le personnage et sur le récit. Qui, en effet, est susceptible d'arbitrer dans le récit le coefficient d'adversité ? En un sens, c'est toujours le personnage qui arbitre dans le cadre de l'intrigue. Mais en un autre sens, c'est bien l'auteur du récit, qui, choisissant l'intrigue, choisit par contrecoup les coefficients d'adversité. Dans le roman sartrien, la nausée occupe cette position d'adversaire ou d'opposant vis-à-vis du personnage de Roquentin et de son projet initial de : « n'avoir ni sang, ni lymphe, ni chair. Couler dans ce long canal vers cette pâleur là-bas. N'être que du froid ³ ». Ce projet qui vise à n'être ni avoir rien de trop est régulièrement contrecarré par la présence insistante, immaîtrisable et compromettante des choses et c'est cette présence qui affectée d'un coefficient d'adversité :

Je me laissai aller sur le banc, étourdi, assommé par cette profusion d'êtres sans origine : partout des éclosions, des épanouissements, mes oreilles bourdonnaient d'existence, ma chair elle-même palpait et s'entrouvrait, s'abandonnait au bourgeonnement universel, c'était répugnant. ⁴

¹ *Ibid.*, p. 529.

² *Ibid.*, p. 551.

³ J.-P. SARTRE, *La Nausée...*, *op. cit.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 189.

Dans *La Nausée* on voit ainsi ce coefficient progresser jusqu'à ce qu'il disparaisse avec le renoncement au projet de n'être ni avoir rien de trop au profit de l'acceptation de l'existence surnuméraire et de la complicité avec les choses et la matière. Mais qui fait progresser ce coefficient : le personnage, l'auteur ? Il y a là un indécidable, ou plutôt un « comme si » qui ne tiendrait pas au caractère fictionnel du texte mais à son caractère de récit : l'auteur distribue les coefficients tout au long de la narration, mais le lecteur fait comme si ces coefficients étaient issus de la subjectivité du personnage. Au fond, si le concept de coefficient d'adversité est indispensable à l'ontologie sartrienne, c'est aussi parce qu'il représente un puissant ressort dramatique de la situation.

Le conflit des consciences traduit, au niveau des relations humaines, un autre ressort dramatique. *L'Être et le Néant*, sur la base d'un rapport à autrui pensé comme chiasme entre autrui-sujet et moi-objet d'un côté, autrui-objet et moi-sujet de l'autre, aboutit au caractère indépassable de ce conflit. Les *Cahiers pour une morale* établissent eux, par le biais de la notion d'appel, la possibilité de surmonter ce conflit dans le cadre d'un projet commun (encore que cette solidarité des consciences se situe encore dans le cadre du conflit collectif, sauf à envisager le cas – utopique – d'une conversion parfaite de tous à la fois). Cette conflictualité des consciences est tout aussi décisive dans l'édifice sartrien que l'adversité des choses : elle représente elle aussi une preuve ontologique de l'existence et de l'indépendance d'autrui, et prend elle aussi place dans la discussion de cette forme particulière d'idéalisme qu'est le solipsisme. Et elle est elle aussi porteuse de lourdes difficultés, au premier rang desquelles l'équivalence éthique de tous les autres, pareillement aliénants et pareillement susceptibles de nier la transcendance du sujet offert à leur regard et à leur liberté. Toute l'analyse de l'oppression aura pour but dans les *Cahiers pour une morale* de distinguer entre l'équivalence des aliénations et l'inégalité des conditions, et aboutira à la formulation de la priorité éthique du point de vue des opprimés. Là encore, malgré les difficultés engendrées, il n'y a pas contradiction pour Sartre entre l'équivalence des aliénations et l'inégalité des conditions : la conflictualité demeure un phénomène indépassable. Et sur ce point aussi, on peut considérer que le choix de Sartre peut être éclairé par le rapprochement avec l'approche sémiologique du personnage et du récit. Tout d'abord, le chiasme ontologique de Sartre trouve un premier écho dans l'idée qu'il y a autant de schémas actantiels que de programmes narratifs différents, et chaque personnage est susceptible d'occuper une position dans le schéma actantiel d'un autre personnage. Si le chiasme ontologique correspond au cas épuré où deux personnages, tour à tour sujet et adversaire se font face, il est néanmoins compatible

avec l'idée que le sujet peut, dans le schéma actantiel d'un autre personnage, occuper n'importe quelle position, voire plusieurs. C'est, à vrai dire, la conséquence du principe issu de la description du regard, « *je ne suis plus maître de la situation*¹ », qui veut que toute situation est radicalement obscurcie par « *l'envers imprévisible*² » que génère son inscription dans le projet inconnaissable d'autrui. Dans ses textes philosophiques comme littéraires, Sartre aura d'ailleurs une préférence marquée pour le héros tragique, caractérisé par le fait qu'il occupe malgré lui et sans le savoir la position de l'adjuvant dans le schéma actantiel de son adversaire³.

C'est néanmoins le personnage de théâtre qui manifestera le mieux, pour Sartre, le conflit des consciences. En effet, Sartre a dès ses premières pièces conçu le théâtre comme une expression directe de la moralité, c'est-à-dire de la corrélation entre des actes et des valeurs. Cette conception le conduit notamment à définir le théâtre comme un art « où il ne s'agit pas de savoir ce qu'il y a dans les consciences mais de considérer les droits qui se heurtent⁴ » et comme « un champ clos dans lequel les hommes viennent contester leurs droits⁵ ». Ainsi conçu, le personnage de théâtre est tout entier happé par une entreprise de justification, à l'image du sujet inauthentique soucieux de se conférer une existence de droit. Le théâtre apparaît ainsi comme le mode de représentation où le désir d'être prend la forme d'un indépassable besoin de se justifie :

Les personnages de nos pièces différeront les uns des autres non pas comme un lâche diffère d'un avaro ou un avaro d'un homme courageux, mais plutôt comme les actes divergent ou se heurtent, comme le droit peut entrer en conflit avec le droit.⁶

Ce conflit des justifications constitue pour Sartre le ressort dramatique du théâtre, y compris du théâtre classique. Ce faisant, il introduit une notion de contestation qui n'était pas nécessairement présente dans l'ontologie de *L'Être et le Néant*, qui trouvait déjà à s'illustrer dans la description des bourgeois de Bouville dans *La Nausée*, mais qui serait véritablement exploitée dans le *Saint Genet, comédien et martyr*.

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 304.

² *Ibid.*, p. 305.

³ C'est ce que Sartre thématise ensuite sous le concept de contre-finalité, mais qui apparaît déjà à cette occasion dans *L'être et le néant* : « tout acte fait contre autrui peut, par principe, être pour autrui un instrument qui le servira contre moi » (*Ibid.*, p. 303).

⁴ Jean-Paul SARTRE, *Un théâtre de situations*, Paris, Gallimard, 1992, p. 30-31.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

C. *Quête, mission, mandat : l'action préfigurée dans le monde du personnage*

Selon la troisième polarité, celle qui associe un destinataire et un destinataire, le personnage en situation est aussi un personnage en mission, un personnage mandaté. Cette relation peut paraître au premier abord tout à fait contraire à l'ontologie sartrienne, qui vise à dévoiler l'absence de raison d'être et l'absence de finalité dans la condition humaine. Pourtant, elle trouve aussi à s'appliquer sur des points essentiels de la phénoménologie de Sartre.

Pour ce qui est du destinataire, deux hypothèses peuvent être avancées : il peut s'agir du monde et des rapports d'ustensilité ; il peut s'agir des autres. Le monde du personnage est, plus que tout autre, « un monde de *tâches* », peuplé d'« exigences pures qui se dressent comme “vides à remplir” »¹. La traduction canonique de ces tâches et de ces exigences dans le cadre du récit, ce sera la perturbation d'un équilibre initial, le « vide à remplir » se manifestant dès lors sous l'aspect du déséquilibre à rétablir par l'action du personnage. Mais le destinataire peut s'incarner dans d'autres personnages, vivants ou morts. C'est l'apport principal des *Cahiers pour une morale* que de mettre en avant, d'une part, la possibilité de l'appel, venu d'autrui et s'adressant à la liberté du sujet. Mais *L'Être et le Néant* concevait déjà la possibilité d'un tel destinataire :

En réalité, la relation aux morts – à *tous* les morts – est une structure essentielle de la relation fondamentale que nous avons nommée « être-pour-autrui ». Dans son surgissement à l'être, le pour-soi doit prendre position par rapport aux morts ; son projet initial les organise en larges masses anonymes ou en individualités distinctes ; et ces masses collectives, comme ces individualités, il détermine leur recul ou leur proximité absolue, il déplie des distances temporelles d'elles à lui en se temporalisant, tout comme il déplie les distances spatiales à partir de ses entours ; en se faisant annoncer par sa fin ce qu'il est, il décide de *l'importance* propre des collectivités ou des individualités disparues ; tel groupe qui sera strictement anonyme et amorphe pour Pierre, sera spécifié et structuré pour moi ; tel autre purement uniforme pour moi, laissera paraître pour Jean certaines de ses composantes individuelles. Byzance, Rome, Athènes, la deuxième Croisade, la Convention, autant d'immenses nécropoles que je puis voir de loin ou de près, d'une vue cavalière ou détaillée, suivant la position que je prends, que je « suis » – au point qu'il n'est pas impossible – pour peu qu'on l'entende comme il faut – de définir une personne par ses morts, c'est-à-dire par les secteurs d'individualisation ou de collectivisation qu'elle a déterminés dans la nécropole, par les routes et les sentiers qu'elle a tracés, par les enseignements qu'elle a décidé de se faire donner, par les « racines » qu'elle y a poussées.²

Cet extrait occupe lui aussi une place conséquente, à la fois dans l'œuvre philosophique et littéraire de Sartre. Il dépasse ainsi largement la déclinaison successive de l'argument relatif à la nécessité de choisir (le sujet ne peut pas ne pas choisir une attitude face à sa situation, l'indifférence est encore un choix...) car il transforme le sens même de la subjectivité comme projet : il n'est pas de projet d'être qui ne soit en même temps une réponse donnée à autrui,

¹ J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant...*, op. cit., p. 236.

² *Ibid.*, p. 586-587.

que cet autrui soit vivant ou mort, individuel ou collectif. On peut remarquer en effet que la quatrième partie de *L'Être et le Néant* reste en-deçà des conséquences attendues suite au décentrement radical opéré par l'introduction, dans la troisième partie de l'essai, d'une dimension neuve et autonome de la subjectivité – l'être-pour-autrui. On peut considérer que cet extrait prend en charge, ponctuellement, cette conséquence, en esquissant ainsi le fait que le projet n'est pas qu'une aventure ontologique et individuelle (tentative d'auto-justification, réponse au problème de l'être, accord de soi avec soi-même...) mais une réponse à autrui, quand bien même cet autrui serait absent, mort ou anonyme. C'est là un point cardinal qui irriguera aussi bien le théâtre de Sartre (des *Mouches* aux *Séquestrés d'Altona*) que ses premiers textes publiés à la Libération, au premier rang desquels « La République du silence ».

À l'ambiguïté du destinataire (monde ou personne, vivant ou mort) répond une ambiguïté du destinataire : le personnage court-il après son Soi ou après la liberté comme valeur ? Se sacrifie-t-il à l'Être pour en dévoiler les aspects inconnus ou aux souffrances d'autrui pour en témoigner ? Propose-t-il une invention universelle de l'humanité intelligible en droit à tout homme quelle qu'en soit la situation ou synthétise-t-il le visage d'une époque pour l'exhiber à ses contemporains ? Il y a, sur ces différents plans, une indétermination radicale du personnage sartrien, aussi bien d'un point de vue philosophique que littéraire. Cette variabilité est particulièrement manifeste dans le théâtre de Sartre qui propose tantôt des personnages types de la condition humaine (*Les Mouches*, *Huis clos*, *Le Diable et le bon Dieu*), tantôt des incarnations historiques bien précises (*Morts sans sépulture*, *Les mains sales*, *Les Séquestrés d'Altona*). Il n'en reste pas moins que le projet s'adresse toujours à un bénéficiaire ou à un destinataire potentiel, fût-il le Soi de la réflexion ou de l'*ens causa sui*.

Ces différentes hypothèses suggèrent que l'ontologie peut se déployer selon les deux axes d'une grammaire du sujet comme projet (avec les six pôles du schéma actantiel) et d'une grammaire de son hypostase, par laquelle le projet se dégrade en rôle, essence et justification. Il convient désormais de prolonger l'analyse en passant des fonctions assumées par le sujet-personnage à la fonction du personnage en tant que tel.

D. L'esthétique du personnage, subjectivité piégée, subjectivité piègeuse

La subjectivité du personnage est conçue par Sartre comme un piège construit par l'auteur pour captiver la conscience du lecteur. Mais ce piège joue à deux niveaux, car dans le récit, le personnage est lui-même une conscience piégée.

Le personnage est un piège : cette idée, qui sera pleinement déployée dans le *Saint Genet, comédien et martyr*, est annoncée dans *Qu'est-ce que la littérature ?* :

Aucun art ne saurait être vraiment nôtre s'il ne rendait à l'événement sa brutale fraîcheur, son ambiguïté, son imprévisibilité, au temps son cours, au monde son opacité menaçante et somptueuse, à l'homme sa longue patience ; nous ne voulions pas délecter notre public de sa supériorité sur un monde mort et nous souhaitions le prendre à la gorge : que chaque personnage soit un piège, que le lecteur y soit attrapé et qu'il soit jeté d'une conscience dans une autre, comme d'un univers absolu et irrémédiable dans un autre univers pareillement absolu, qu'il soit incertain de l'incertitude même des héros, inquiet de leur inquiétude, débordé par leur présent, pliant sous le poids de leur avenir, investi par leurs perceptions et par leurs sentiments comme par de hautes falaises insurmontables, qu'il sente enfin que chacune de leurs humeurs, que chaque mouvement de leur esprit enferment l'humanité entière et sont, en leur temps et en leur lieu, au sein de l'Histoire et, malgré l'escamotage perpétuel du présent par l'avenir, une descente sans recours vers le Mal ou une montée vers le Bien qu'aucun futur ne pourra contester. ¹

Ce piège que constitue le personnage joue à différents niveaux. Tout d'abord, la projection du lecteur dans le personnage apparaît comme un processus dans lequel le lecteur n'a plus aucune initiative. Sa conscience est captivée, happée et séduite par le personnage, de sorte que le personnage apparaît comme un piège autonome face à un lecteur hétéronome. Celui-ci se retrouve ainsi délaissé dans la liberté du personnage, exactement comme toute conscience est délaissée dans la situation. Aussi n'y a-t-il pas seulement autonomie du personnage, mais véritablement maîtrise du lecteur. La lecture apparaît ainsi comme un processus entièrement dirigé, par lequel le personnage fait plonger le lecteur dans son monde à lui, le monde de son action et de son schéma actantiel. Il va jusqu'à lui imposer sa trajectoire et son sens en lui communiquant et en lui faisant vivre, à distance, son destin. On peut être surpris par cette conception du personnage qui retire toute marge de manœuvre, et, *a fortiori*, toute marge d'interprétation au lecteur : pour forcer le trait, on peut dire que Sartre fait du personnage le réceptacle d'une humanité enfermée dans une histoire close. C'est que l'indétermination n'est pas, pour lui, liée au travail du lecteur ou à la nature langagière du récit : Sartre nous la présente plutôt comme découlant de la liberté, et, plus encore, de la contingence du personnage. Cette contingence se traduit d'abord par la pluralité : chaque personnage impose au lecteur son monde et son projet, tous pareillement individuels et absolus comme le sont les consciences les unes vis-à-vis des autres, séparées par une distance infinie. Mais parce que la liberté est la manière pour l'homme d'être contingent, chacun de ces mondes, chacun de ces absolus est porteur d'une histoire imprévisible, exposée non pas tant au hasard et à l'inconnu qu'à la liberté des autres, et témoignant, dans son imprévisibilité même, de l'imprévisibilité de l'Histoire en général.

¹ J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ? op. cit.*, p. 226.

Dans le même temps, le personnage est une conscience piégée. À propos du personnage kafkaïen, Sartre précise ainsi que :

Ce qui nous était particulièrement sensible, c'est que, dans ce procès perpétuellement en cours, qui finit brusquement et mal, dont les juges sont inconnus et hors d'atteinte, dans les efforts vains des accusés pour connaître les chefs d'accusation, dans cette défense patiemment échafaudée qui se retourne contre le défenseur et figure parmi les pièces à charge, dans ce présent absurde que les personnages vivent avec application et dont les clés sont ailleurs, nous reconnaissons l'Histoire et nous-mêmes dans l'Histoire.¹

S'il ne s'agit pas ici d'une caractéristique générale du personnage, elle marque la prédilection de Sartre pour ceux qui s'offrent à la fois à l'ironie du sort et au jugement d'autrui, tel le traître malgré lui dans « Le mur ». Mais on peut penser que tout personnage est en tant que tel pris dans un piège : piège du récit qui le conduit à une sanction qu'il peut entrevoir mais dont il ne maîtrise ni l'issue ni le sens, piège du jugement, puisque le personnage n'est pas seulement projet et pour-soi mais être-pour-autrui vis-à-vis des autres personnages, de l'auteur et du narrateur. Il illustre en tout état de cause un aspect singulier de la condition historique : « on fait une histoire et *il s'en écrit une autre*² ». Au final, on peut dire que le personnage est victime de deux ironies irréductibles, qui concourent à faire de lui l'idiot du récit. D'un côté, son histoire est au sens propre une histoire écrite par un autre, l'auteur, maître de l'agencement des faits, et toujours susceptible de sacrifier son personnage à l'ironie du sort. D'un autre côté, la narration en tant qu'acte de langage introduit entre le récit et l'histoire une distance aussi irréductible qu'entre la conscience et le monde, et le narrateur peut toujours sacrifier l'héroïsme de ses personnages à l'ironie du point de vue et à la distanciation³. C'est à ce narrateur qu'il convient de s'intéresser à présent.

II. Le narrateur, entre mirage ontologique et narration pure

Dès ses premiers textes, Sartre a considéré la narration comme une forme particulière de réflexion, comme une réflexion médiée par le texte et par le personnage. Le narrateur se retrouve ainsi pris dans le clivage qui oppose réflexion pure et réflexion complice. Ainsi, la

¹ *Ibid.*, p. 227.

² J.-P. SARTRE, *Vérité et existence...*, *op. cit.*, p. 135.

³ Cela vaut dans une certaine mesure aussi pour l'écriture scénique et la mise en scène. Avant de s'intéresser à Brecht à partir de 1955 (voir « Théâtre populaire et théâtre bourgeois », J.-P. SARTRE, *Un théâtre de situations...*, *op. cit.*, p. 74), Sartre défend l'idée que la spécificité du théâtre tient à la « distance absolue » entre personnage et public, et qui distingue, notamment, l'écriture scénique de l'écriture romanesque qui a pour but de happer la conscience du lecteur dans le monde du personnage : « le décor, les acteurs et les indications du dialogue constituent cependant un monde entièrement clos puisque nous ne pouvons y pénétrer, puisque nous le voyons seulement, un monde unique et un monde qui en même temps est le type même du monde humain ; c'est en somme le monde où je vis mais tout d'un coup j'en suis chassé ; autrement dit, je suis dehors » (« Le style dramatique », *Ibid.*, p. 26-28).

narration dans le roman de Dos Passos est assimilable à la réflexion comme tentative pour prendre sur soi le point de vue d'autrui :

Souvent le récitant ne coïncide plus tout à fait avec le héros : ce qu'il dit, le héros n'aurait pas tout à fait pu le dire, mais on sent entre eux une complicité discrète, le récitant raconte, du dehors, comme le héros eût aimé qu'on racontât.¹

Cette complicité entre le narrateur et ses personnages peut prendre diverses formes, mais elles relèvent toutes d'une mauvaise foi de la narration, par laquelle les personnages et leurs actes apparaissent de manière tronquée et truquée : tronquée, car il leur manque la dimension de sens (tributaire du personnage et de sa temporalité propre), et truquée, car la narration s'y trouve prise en charge par une subjectivité qui dénie sa propre subjectivité. L'un des cas les plus emblématiques de ces narrations de mauvaise foi est exposé dans *Qu'est-ce que la littérature ?* à propos des nouvelles de Maupassant. Ce qui intéresse Sartre, c'est alors l'usage de ce qu'il appelle un « narrateur interne² », dont on pourrait penser au premier abord qu'il incarne une narration se faisant en situation, mais dont Sartre soutient au contraire qu'il est représentatif du point de vue de surplomb par lequel la subjectivité s'abstrait de sa situation : « on reconnaît le magicien, qui s'est délivré de l'histoire et de la vie en les comprenant et qui s'élève par ses connaissances et par son expérience au-dessus de son auditoire³ ». Ce que Sartre reproche à ce dispositif, c'est son artificialité, et l'on peut dire qu'il y a une narration artificielle qui joue pour le roman le même rôle que l'attitude naturelle. Par l'introduction d'un narrateur intradiégétique, l'auteur s'appuie sur une subjectivité seconde pour se défaire de sa propre subjectivité et faire passer ses personnages à l'objectivité. Au lieu d'un narrateur en situation, on aboutit ainsi à une narration radicalement désengagée :

Là-dessus, le narrateur est introduit : c'est un homme d'âge, qui a « beaucoup vu, beaucoup lu et beaucoup retenu », un professionnel de l'expérience, médecin, militaire, artiste ou Don Juan. Il est parvenu à ce moment de la vie où, selon un mythe respectueux et commode, l'homme est libéré des passions et considère celles qu'il a eues avec une indulgente lucidité. Son cœur est calme comme la nuit ; l'histoire qu'il raconte, il en est dégagé ; s'il en a souffert, il a fait du miel avec sa souffrance, il se retourne sur elle et la considère en vérité, c'est-à-dire *sub specie aeternitatis*. Il y a eu un trouble, c'est vrai, mais ce trouble a pris fin depuis longtemps : les acteurs sont morts ou mariés ou consolés. Ainsi l'aventure est un bref désordre qui s'est annulé. Elle est racontée du point de vue de l'expérience et de la sagesse, elle est écoutée du point de vue de l'ordre. L'ordre

¹ « À propos de John Dos Passos et de 1919 », J.-P. SARTRE, *Critiques littéraires (Situations, I)...*, op. cit., p. 19.

² J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?* op. cit., p. 147. La terminologie sartrienne peut prêter à confusion dans la mesure où il ne s'agit pas d'un narrateur avec focalisation interne, mais de ce qu'on appelle désormais un narrateur intradiégétique, incarné dans un personnage.

³ *Ibid.*

trionphe, l'ordre est partout, il contemple un très ancien désordre aboli comme si l'eau dormante d'un jour d'été conservait la mémoire des rides qui l'ont parcourue.¹

Cette inauthenticité dans la position du narrateur entraîne une double dégradation de l'histoire racontée. D'un côté, les faits deviennent de purs états de choses inertes, unis les uns aux autres par des relations externes de causalité. Sartre applique à cette version du narrateur intradiégétique sa conception de l'esprit d'analyse : « le narrateur opère sur l'événement humain ce travail que, selon Meyerson, le savant du XIX^e siècle a opéré sur le fait scientifique : il réduit le divers à l'identique² ». D'un autre côté, l'action des personnages se dégrade en essence, en un ensemble sédimenté et passéifié :

Le récit est fait au passé : passé de cérémonie, pour mettre une distance entre les événements et le public, passé subjectif, équivalant à la mémoire du conteur, passé social puisque l'anecdote n'appartient pas à l'histoire sans conclusion qui est en train de se faire mais à l'histoire déjà faite.³

On perçoit alors mieux l'horizon de ce dispositif narratif et ce que Sartre lui reproche. Ce qui est en cause avec l'inauthenticité du narrateur, c'est la prétention à une maîtrise artificielle du temps (rythme de la narration) et des consciences (focalisation interne, on rentre dans l'esprit du personnage qui est totalement transparent). Au fond, ce dispositif se sert des instances narratives pour réaliser la dissociation contradictoire poursuivie dans la mauvaise foi : séparer la transcendance et la facticité. Un narrateur absolument transcendant s'érige en maître de personnages absolument factices.

La manière dont Sartre conçoit le narrateur est donc indissociable d'un processus d'épuration de la narration. Ce processus est d'abord pensé par Sartre à l'aide des deux notions d'« illusion biographique⁴ » et d'« aventure⁵ ». La première désigne le postulat d'une ressemblance, ou plutôt d'une équivalence, entre vie vécue et vie racontée. La seconde désigne l'agencement des faits dans une forme achevée et orientée par une fin qui en livre à la fois le terme et la signification. Il y a là deux aspects d'une même illusion qui consiste dans la projection sur ce qui est raconté des propriétés inhérentes aux modalités du récit.

¹ *Ibid.*, p. 145. Dans *La Nausée*, Sartre s'est amusé à caricaturer le personnage type du narrateur intradiégétique sous les traits du docteur Rogé, incarnation des « professionnels de l'expérience » : « vers les quarante ans, ils baptisent leurs petites obstinations et quelques proverbes du nom d'expérience, ils commencent à faire les distributeurs automatiques : deux sous dans la fente gauche et voilà des anecdotes enveloppées de papier d'argent ; deux sous dans la fente droite et l'on reçoit de précieux conseils qui collent aux dents comme des caramels mous » (J.-P. SARTRE, *La Nausée...*, *op. cit.*, p. 103).

² J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ? op. cit.*, p. 146.

³ *Ibid.*, p. 148.

⁴ J.-P. SARTRE, *Les Carnets de la Drôle de Guerre...*, *op. cit.*, p. 105.

⁵ *Ibid.*, p. 244.

Cette illusion est elle-même intégrée au récit de *La Nausée*, le renoncement de Roquentin à son projet initial passant aussi par le renoncement à accumuler de l'aventure (« je m'étais imaginé qu'à de certains moments ma vie pouvait prendre une qualité rare et précieuse ¹ »).

Quand on vit, il n'arrive rien. Les décors changent, les gens entrent et sortent, voilà tout. Il n'y a jamais de commencements. Les jours s'ajoutent aux jours sans rime ni raison, c'est une addition interminable et monotone. De temps en temps, on fait un total partiel, on dit : voilà trois ans que je voyage, trois ans que je suis à Bouville. Il n'y a pas de fin non plus : on ne quitte jamais une femme, un ami, une ville en une fois. Et puis tout se ressemble : Shanghai, Moscou, Alger, au bout d'une quinzaine, c'est tout pareil. Par moments – rarement – on fait le point, on s'aperçoit qu'on s'est collé avec une femme, engagé dans une sale histoire. Le temps d'un éclair. Après ça le défilé recommence, on se remet à faire l'addition des heures et des jours. Lundi, mardi, mercredi. Avril, mai, juin. 1924, 1925, 1926.

Ça, c'est vivre ; mais quand on raconte la vie, tout change ; seulement c'est un changement que personne ne remarque : la preuve c'est qu'on parle d'histoires *vraies*. Comme s'il pouvait y avoir des histoires vraies ; les événements se produisent dans un sens et nous les racontons en sens inverse. On l'air de débiter par le commence : « C'était par un beau soir de l'automne de 1922. J'étais clerc de notaire à Marommes. » Et en réalité c'est par la fin qu'on a commencé. Elle est là, invisible et présente, c'est elle qui donne à ces quelques mots la pompe et la valeur d'un commencement. ²

Cette reconnaissance de la dissociation radicale entre la vie vécue et la vie racontée, et la mise en exergue de la temporalité comme marqueur de cette dissociation, préfigure l'opposition de *L'Être et le Néant* entre la temporalité originelle et la temporalité psychique. La première en effet fait droit à la contingence et à l'informe d'un temps soumis aux seules lois de la contingence et de la liberté, cadre du surgissement de la subjectivité et matière de son historicité. La seconde subsume dans une durée informée sous l'effet de la réflexion les qualités, les états et les actes qui constituent la vie psychique – la vie représentée. La mise en forme (et, pour ainsi dire, la mise en essence) qui caractérise la réflexion, se décline, au niveau de la narration, comme une mise en intrigue, c'est-à-dire comme l'insertion de la subjectivité dans une trame temporelle organisée et signifiante, grâce aux vertus singularisantes du commencement et de la fin.

Pour autant, le désir de récit n'est – pas plus que la réflexion, pas plus que la mauvaise foi – un accident de la subjectivité : « un homme, c'est toujours un conteur d'histoires, il vit entouré de ses histoires et des histoires d'autrui, il voit tout ce qui lui arrive à travers elles ; et il cherche à vivre sa vie comme s'il la racontait ³ ». Il y a ainsi, autour de la conscience, un monde d'histoires analogue à ce monde psychique, « monde fantôme » et « *situation réelle* du

¹ J.-P. SARTRE, *La Nausée...*, op. cit., p. 61.

² J.-P. SARTRE, *La Nausée...*, op. cit., p. 64-65.

³ *Ibid.*, p. 64.

pour-soi »¹, qui entoure la conscience de soi. En ce sens, les modes de la narration ne sont pas qu'une question de technique narrative, c'est l'affaire de tous, si tant est que le récit est une part essentielle de la conscience de soi. Ainsi, les analyses de *Qu'est-ce que la littérature ?* aboutissent à une éthique de la narration, qui tente de décliner l'assomption de la situation à l'écriture romanesque :

Puisque nous étions *situés*, les seuls romans que nous pussions songer à écrire étaient des romans de *situation*, sans narrateurs internes ni témoins tout-connaissants ; bref il nous fallait, si nous voulions rendre compte de notre époque, faire passer la technique romanesque de la mécanique newtonienne à la relativité généralisée, peupler nos livres de consciences à demi-lucides et à demi obscures, dont nous considérerions peut-être les unes ou les autres avec plus de sympathie, mais dont aucune n'aurait sur l'événement ni sur soi de point de vue privilégié, présenter des créatures dont la réalité serait le tissu embrouillé et contradictoire des appréciations que chacune porterait sur toutes – y compris sur elle-même – et toutes sur chacune et qui ne pourraient jamais décider du dedans si les changements de leurs destins venaient de leurs efforts, de leurs fautes ou du cours de l'univers ; il nous fallait enfin laisser partout des doutes, des attentes, de l'inachevé et réduire le lecteur à faire lui-même des conjectures, en lui inspirant le sentiment que ses vues sur l'intrigue et sur les personnages n'étaient qu'une opinion parmi beaucoup d'autres, sans jamais le guider ni lui laisser deviner notre sentiment.²

Cette assomption de la situation dans la narration se traduit par une épure et par une recherche d'authenticité, mais pose aussi de nombreuses difficultés. Il y a tout d'abord épure de la certitude : la réduction des prétentions du narrateur va de pair avec la relativité des points de vue respectifs de chaque personnage, ouverture chaque fois partielle sur le monde du récit, et avec la relativité des lectures, chacune traduisant des parti pris et des hypothèses qui ne reçoivent du récit ni confirmation ni infirmation définitives. Il y a épure aussi en ce sens que le narrateur intervient comme détotalisateur : par lui, l'intrigue demeure totalité détotalisée, ouverte sur un avenir qui n'est pas écrit, et mettant en jeu des personnages qui sont toujours en sursis et toujours susceptibles de surprendre le lecteur. Et cette épure va de pair avec une recherche de l'authenticité, ou, du moins, l'assomption d'une responsabilité narrative : le narrateur prétend assumer une position par rapport aux personnages, par rapport à l'intrigue, et par rapport à l'époque (il contribue à son dévoilement). Or, ces positions ne sont pas de simples états du texte ou du récit, mais le résultat de choix narratifs – bref, dans la conception proposée par Sartre, le narrateur ne fait pas qu'assurer la narration, il l'assume.

Cette conception ne va pas sans poser un certain nombre de difficultés. Tout d'abord, il y a une oscillation sur l'indétermination et l'ouverture de l'œuvre. Le personnage doit jouer comme un piège, et, ce faisant, happer le lecteur dans son monde. C'est ce qui correspond à la manière qu'a Sartre de concevoir la lecture comme processus dirigé. Mais ici, la lecture

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 205.

² J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?...*, op. cit., p. 224-225.

reprend un fort aspect d'indétermination et d'ouverture : la narration authentique met le lecteur en demeure d'effectuer lui-même des hypothèses, de se faire une opinion, bref, d'opérer des choix interprétatifs. Dans le même temps, on peut s'interroger sur la dissociation entre la vie racontée et la vie vécue : si la ressemblance entre les deux est toujours constitutive d'une illusion, pourquoi Sartre insiste-t-il tant sur le fait que la narration déploie une temporalité en tout point analogue à celle de l'historicité vécue, que personnages et lecteurs sont délaissés dans l'intrigue comme le sujet dans l'histoire ? Enfin, il y a une ambiguïté fondamentale entre l'objectif affiché de parvenir une narration épurée de ses artifices, et les moyens de cette épure qui sont autant de nouveaux artifices. Pour parvenir à instituer ce narrateur situé, ne faut-il pas en effet que l'auteur vienne constamment le seconder dans son travail : en embrouillant la réalité, pour qu'elle oppose au récit et aux personnages ses zones d'ombres et ses résidus d'opacité, en répartissant le savoir et les opinions, pour permettre une réelle confrontation des points de vue, en modalisant l'intrigue, pour souligner constamment ce qui relève du probable, du possible ou de l'inconnu ?

III. L'écriture, paradigme de la création et de la conversion

Le narrateur authentique, tel que Sartre le décrit dans *Qu'est-ce que la littérature ?* apparaît donc comme un instrument indissociable de celui qui l'institue et s'en sert : l'écrivain engagé. Or, un écrivain « est engagé lorsqu'il tâche à prendre la conscience la plus lucide, et la plus entière d'être embarqué, c'est-à-dire lorsqu'il fait passer pour lui et pour les autres l'engagement de la spontanéité immédiate au réfléchi ¹ ». C'est que, contrairement au personnage et au narrateur, l'écrivain reste chez Sartre maître de ses outils et – même si c'est dans une moindre mesure – maître de ses significations. Comme le remarque François Noudelmann :

L'écriture consiste à circonscrire les sens, et non à se résigner aux surdéterminations du langage qui donnent aux mots des sens involontaires. Indépendamment des multiples orientations que Sartre a données à sa pensée, des premiers textes aux derniers propos sur l'écriture, il affirme une même ambition de maîtrise du sens à partir d'une conception instrumentale du langage. ²

Tout se passe donc comme si l'écrivain figurait le reliquat, dans la phénoménologie sartrienne, du sujet souverain. C'est qu'en effet, l'écrivain est d'autant plus intensément libre qu'il est intensément en situation. Situé, il l'est au même titre que n'importe quel sujet, mais il l'est aussi comme un sujet qui a recours au langage, et qui use à son profit de cette situation dans

¹ *Ibid.*, p. 84.

² François NOUDELMAAN, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 40.

les mots. Dans le partage opéré par Sartre entre la parole qui fait usage du langage et le poète qui se refuse à cet usage, le prosateur est du côté de l'homme qui parle, comme lui,

[il] est *en situation* dans le langage, investi par les mots ; ce sont les prolongements de ses sens, ses pinces, ses antennes, ses lunettes ; il les manœuvre du dedans, il les sent comme son corps, il est entouré d'un corps verbal dont il prend à peine conscience et qui étend son action sur le monde.¹

D'un côté, on pourrait en conclure que l'écrivain se voit ici imposer la facticité d'un langage – ou, plus exactement, d'un état de la langue – qui s'impose à lui et avec lequel il doit composer. De l'autre, on peut aussi considérer que cette situation dans les mots correspond assez bien à la dualité entre facticité et transcendance : l'écrivain est aussi un professionnel du langage, qui a les ressources pour dépasser un état de la langue par l'invention d'un style. Seulement, l'écrivain n'est pas seulement situé, il est aussi situant. Son usage du langage consiste en effet à mettre son destinataire, le lecteur, en face d'une situation qu'il lui est demandé d'assumer comme étant sa situation :

L'écrivain a choisi de dévoiler le monde et singulièrement l'homme aux autres hommes pour que ceux-ci prennent en face de l'objet ainsi mis à nu leur entière responsabilité. [...] la fonction de l'écrivain est de faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde et que nul ne s'en puisse dire innocent.²

La conception sartrienne de cette mise en situation par le biais de l'écriture découle directement des analyses du second cahier des *Cahiers pour une morale*. Les développements sur la création qui y figurent à titre de prolongements de l'idée de conversion, et une analyse spécifique du concept de création y est annoncé à plusieurs reprises³.

La confrontation des deux textes montre bien la place singulière de l'écriture dans l'édifice sartrien qui semble se stabiliser, à la fin de son premier moment, dans cette double affirmation : l'écriture est l'activité créatrice par excellence, la création est l'acte par excellence de la liberté convertie.

Écriture et lecture sont les deux faces d'un même fait d'histoire et la liberté à laquelle l'écrivain nous convie, ce n'est pas une pure conscience abstraite d'être libre. Elle *n'est pas*, à proprement, elle se conquiert dans une situation historique ; chaque livre propose une libération concrète à partir d'une aliénation particulière.⁴

L'écriture se conforme ainsi aux attendus formulés dans les *Cahiers* : « ce projet que l'homme d'action authentique poursuit, ce n'est jamais “le bien de l'humanité” mais dans telles

¹ J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?...*, *op. cit.*, p. 19-20.

² *Ibid.*, p. 29-30.

³ Voir, par exemple, J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 502 : « Je dirai plus loin comment cette assomption créatrice de l'Être et de moi-même doit nécessairement s'achever dans un rapport à Autrui »

⁴ J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ? op. cit.*, p. 78.

circonstances particulières, avec tels moyens, à telle conjoncture historique, la libération ou le développement de tel groupement concret ¹ ». Mais trois conditions concourent à faire de l'écriture une libération particulière, une libération paradigmatique, qui a, probablement, et dès l'origine, servi de modèle à Sartre pour penser la teneur et le sens de la liberté comme valeur. Ces trois conditions, il est possible de les ordonner de la plus générique à la plus spécifique.

En tant que création, l'écriture est une récupération qui fonctionne :

Chaque tableau, chaque livre est une récupération de la totalité de l'être ; chacun d'eux présente cette totalité à la liberté du spectateur. Car c'est bien le but final de l'art : récupérer ce monde-ci en le donnant à voir tel qu'il est, mais comme s'il avait sa source dans la liberté humaine. ²

Qu'est-ce qui fait que la récupération, dans ce cas, fonctionne ? C'est que, toujours en tant que création, l'écriture est un appel, au sens des *Cahiers pour une morale*, c'est-à-dire une demande adressée à la liberté d'autrui, en l'occurrence à la liberté du lecteur. L'œuvre écrite n'est véritablement achevée que par l'acte de lecture, et il y a là une division du travail qui empêche cette entreprise de récupération d'être une tentative purement individuelle, et du même coup, une passion inutile. L'écriture est en quelque sorte une passion utile, dans la mesure où « écrire, c'est faire appel au lecteur pour qu'il fasse passer à l'existence objective le dévoilement que j'ai entrepris par le moyen du langage. [...] l'écrivain en appelle à la liberté du lecteur pour qu'elle collabore à la production de son ouvrage ³ ». C'est là aussi une conséquence de la « structure interne de la création humaine » décrite dans les *Cahiers* : « la nécessité de donner sa création à l'Autre » ⁴.

Mais l'écriture n'est pas seulement, comme toute création, récupération et appel, c'est, de manière spécifique, l'occasion d'un pacte. La division du travail qu'elle suppose ne se cantonne pas à la pure et simple réalisation de la lecture : elle est une quête de ce que, sens ou beauté, l'auteur a inséré dans son œuvre, et suppose ainsi une confiance réciproque entre un auteur qui crée peut-être pour rien et un lecteur qui cherche peut-être à tort. En ce sens, « la lecture est un pacte de générosité entre l'auteur et le lecteur ; chacun fait confiance à l'autre, chacun compte sur l'autre, exige de l'autre autant qu'il exige de lui-même ⁵ ». C'est

¹ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, op. cit., p. 522.

² J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?* op. cit., p. 64.

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, op. cit., p. 538.

⁵ J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?* op. cit., p. 62.

l'occasion, déjà évoquée dans les *Cahiers*¹, de faire coexister deux libertés sur un même plan : « ma liberté en se manifestant dévoile la liberté de l'autre² ». On retrouve alors l'idée que la liberté convertie se situe aux antipodes de la conscience malheureuse, dans la mesure où elle débouche sur la joie, qui est, en l'occurrence, joie esthétique :

Dans la joie esthétique, la conscience positionnelle est conscience imageante du monde dans sa totalité comme être et devoir-être à la fois, à la fois comme totalement nôtre et totalement étranger, et d'autant plus nôtre qu'il est plus étranger. La conscience non positionnelle enveloppe réellement la totalité harmonieuse des libertés humaines en tant qu'elle fait l'objet d'une confiance et d'une exigence universelles.³

On reconnaît du même coup les difficultés rencontrées par Sartre dans les *Cahiers pour une morale*, difficultés qui ont trait, pour les unes, au concept de création, pour les autres, au concept de conversion.

Il faut tout d'abord remarquer qu'il y a un décalage entre le concept de création mobilisé dans les *Cahiers pour une morale* et son usage dans *Qu'est-ce que la littérature ?* Dans les *Cahiers*, on observe en effet un usage extensif du concept : dans un premier temps, Sartre y affirme que tout dévoilement est création⁴ (ou du moins, une « quasi-création⁵ »), dans un second temps, il affirme que toute action est création⁶. Au final, c'est la conscience qui existe nécessairement, même à son insu, comme conscience créatrice : « nous sommes condamnés à créer⁷ ». Cette extension du concept de création est à replacer dans la perspective de l'existentialisme athée. Elle s'inscrit dans une démarche où Sartre cherche à tirer toutes les conséquences du caractère incréé de l'être-en-soi : si les choses ne sont en elles-mêmes que pure indifférence et pure équivalence, alors toute phénoménalisation introduit quelque chose de neuf dans le monde. Or, Sartre ne va pas au bout de cette extension du concept de création : l'inachèvement des *Cahiers* ne permet pas de dire s'il avait vraiment l'intention de rajouter une équivalence conceptuelle supplémentaire à la lignée temporalisation – néantisation – choix – liberté, même si le contenu des dernières pages plaide largement dans ce sens. Dans le même temps, il est clair que cette assimilation conduirait inévitablement à des conséquences difficilement tenables, outre le fait que le concept prendrait le risque d'être largement dilué : dire que tout est incréé en tant qu'être reviendrait à

¹ « En ce sens l'appel est *générosité*. [...] Il y a d'abord refus de considérer le conflit originel des libertés par le regard comme impossible à dépasser ; il y a don en confiance de ma fin à la liberté de l'autre ; il y a acceptation que mon opération ne soit pas réalisée par moi seul » (J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 293).

² J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ? op. cit.*, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 67.

⁴ « Dévoiler, c'est créer ce qui est » (J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, *op. cit.*, p. 501).

⁵ *Ibid.*, p. 500.

⁶ « L'action est originellement *création* » (*Ibid.*, p. 524).

⁷ *Ibid.*, p. 530.

dire que tout est créé comme phénomène, là où Sartre semble affirmer une position plus restreinte que l'on peut comprendre comme le fait que toute perception contient une part d'invention. Surtout, la notion de création déporte à nouveau l'édifice sartrien vers l'idéalisme, notamment lorsqu'il reprend à son compte la conséquence hégélienne : « en créant, l'homme se crée ¹ ».

Les *Cahiers* esquissent deux issues à ces difficultés qui sont autant de tempéraments apportés au caractère extensif du concept de création. D'abord, Sartre cherche à délimiter ce que serait une création seulement humaine, par opposition à la création divine qui en constituerait une « forme mythique et absolue ² », mais cette première stratégie est particulièrement peu convaincante dans la mesure où chaque aspect de la création divine est interprété par Sartre comme ayant son répondant au niveau de la création humaine, ce qui tend à faire de cette dernière un simple décalque de la première. Les toutes dernières pages des cahiers embrayent sur une autre stratégie : spécifier des types de création, comme l'invention de l'ingénieur ou la création artistique. C'est cette voie qui est reprise par Sartre dans *Qu'est-ce que la littérature ?* où la focalisation sur l'écriture permet de circonscrire le concept de création et de modérer son extension. Mais pour autant, la création reste le paradigme de la conscience et de la liberté convertie, tant les analyses publiées en 1947 reprennent le programme inscrit dans le plan du second cahier³. Le huitième point de la première section montre en effet que la création y occupe une place centrale, qu'on la conçoive en son extension maximale ou qu'on la restreigne à l'œuvre littéraire : appel à autrui, médiation de l'œuvre, reconnaissance des libertés, générosité y sont liées et constituent le pivot entre la signification de la liberté (le point 7) et la signification du règne de la morale (le point 9).

C'est pourquoi dans *Qu'est-ce que la littérature ?* on ne retrouve pas seulement, au niveau de l'écriture, les difficultés inhérentes au concept sartrien de création, mais également celles liées au concept de conversion. Au premier rang de ces difficultés, on reconnaît le caractère utopique de la conversion : « dans une société sans classes et dont la structure interne serait la révolution permanente, l'écrivain pourrait être médiateur *pour tous* et sa contestation de principe pourrait précéder ou accompagner les changements de fait ⁴ ». L'écrivain se retrouve dans le cas de figure de la liberté convertie telle qu'elle est présentée

¹ *Ibid.*, p. 543.

² *Ibid.*, p. 542.

³ Voir Annexe 2

⁴ J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ? op. cit.*, p. 90.

dans les *Cahiers pour une morale* : il suppose la conversion qu'il prépare (l'écrivain prend la liberté d'autrui comme fin et en même temps prépare le règne de la liberté comme règne des fins). Cela se traduit, de manière assez idéaliste dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, par l'attribution d'une essence à la littérature, par-delà l'histoire et la conversion de tous à la foi :

La littérature est, par essence, la subjectivité d'une société en révolution permanente. [...] dans une société sans classes, sans dictature et sans stabilité, la littérature achèverait de prendre conscience d'elle-même : elle comprendrait [...] que sa fonction est d'exprimer l'universel concret à l'universel concret et sa fin d'en appeler à la liberté des hommes pour qu'ils réalisent et maintiennent le règne de la liberté humaine. Bien entendu, il s'agit d'une utopie : il est possible de concevoir cette société mais nous ne disposons d'aucun moyen pratique de la réaliser.¹

La littérature en situation, proposée par Sartre dès octobre 1945 dans la « Présentation des *Temps Modernes* », apparaît dès lors comme le décalque imparfait de cette littérature parfaite. D'un côté, on a l'essence de la littérature, l'utopie d'une subjectivité révolutionnaire pour laquelle écriture et action coïncident parfaitement, de l'autre, on a la littérature en situation, ni tout à fait subjectivité ni tout à fait révolutionnaire, pour laquelle l'antagonisme social et les mystifications disjoignent constamment l'écriture et l'action.

On peut néanmoins en retenir l'idée que la littérature en situation est un certain type de témoignage : un témoignage relatif, fini, et à ce titre, révolté. Cette fonction de témoignage est dégagée d'abord par le contraste avec un sens erroné du témoignage littéraire, celui du « pur témoin » qui échappe à sa situation et qui conçoit l'œuvre à l'opposé de l'acte : « la grave erreur des purs stylistes c'est de croire que la parole est un zéphyr qui court légèrement à la surface des choses, qui les effleure sans les altérer. Et que le parleur est un pur *témoin* qui résume par un mot sa contemplation inoffensive »². Faire de l'écrivain un témoin, c'est courir le risque de lui faire adopter un point de vue de surplomb, tel que le reproduit ensuite dans le récit le narrateur intradiégétique, maître de ses histoires et de ses personnages, ou le narrateur omniscient, maître de l'intrigue et du monde raconté. L'œuvre écrite n'y est plus qu'un document, une reproduction photographique de la situation, mais qui, valant par elle-même et pour elle-même, ne s'adresse plus à personne : « d'autres se constituent les témoins impartiaux de leur époque. Mais il ne témoignent aux yeux de personne ; ils élèvent à l'absolu témoignage et témoins ; ils présentent au ciel vide le tableau de la société qui les entoure »³. À vrai dire, cette conception d'un témoignage absolu, total, désincarné, Sartre l'a

¹ *Ibid.*, p. 163-164.

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 135.

probablement conçue très tôt puisqu'on la trouve mise en scène dans un récit de jeunesse, « La Semence et le Scaphandre », caricature de deux apprentis écrivains :

Dans ces moments de découragement, nous nous rabattions sur notre théorie du témoin : nous étions prédestinés, par notre tempérament, pensions-nous, à être des témoins de la vaine agitation du monde. Les autres se laissaient emporter par leur passion, nous n'avions qu'à prendre des notes. Et nous méprisions de bonne foi les puérités par lesquelles nos camarades manifestaient leur besoin d'agir. Nous rendions hommage à notre pénétration psychologique, déclarant que c'était l'unique qualité désirable.¹

C'est en fait l'intégration de la notion de témoin dans le cadre ontologique de l'être-pour-autrui qui permet à Sartre d'opposer à cette conception erronée du témoin une tout autre conception, qui va permettre de dessiner les contours d'un écrivain en situation. Le témoignage est doté d'un double effet : en ce qu'il donne à voir, c'est-à-dire, en ce qu'il est à la fois dévoilement et regard, la situation qu'il expose devient vue² et le destinataire qu'il touche devient compromis³ par ce qui lui est dévoilé. Par le biais du témoignage, l'écrivain en situation assure ainsi la fonction d'une subjectivité constituant l'être-pour-autrui de son public et de sa société.

Par cette fonction, il assume un témoignage révolté, un témoignage qui est en même temps action, dans la mesure où ce dont il témoigne subit les mêmes conséquences ontologique que ce qui est soumis au regard d'autrui. Pour autant, le témoignage n'a de portée contestatrice que s'il se fait en même temps témoignage pour des hommes sans témoins, témoignage acceptant à la fois sa contingence et sa caducité. La contingence du témoignage dépasse la seule absence de nécessité du témoin : cette contingence-ci emporte la possibilité, parfois irrémédiable, de la vie et de l'action sans témoin. C'est ce qui correspond aux personnages de prédilection de l'univers sartrien, ceux qui, à l'image du résistant, se retrouvent piégés et seuls.

Pour ces hommes torturés, il n'y en avait plus. C'est Saint-Exupéry qui a dit, au cours d'une mission dangereuse : je suis mon propre témoin. Ainsi d'eux : l'angoisse commence pour un homme et le délaissement et les sueurs de sang, quand il ne peut plus avoir d'autre témoin que lui-même ; c'est alors qu'il voit le calice jusqu'à la lie, c'est-à-dire qu'il éprouve jusqu'au bout sa condition d'homme.⁴

¹ « La Semence et le Scaphandre », J.-P. SARTRE, *Écrits de jeunesse...*, *op. cit.*, p. 144.

² « Si la société se voit et surtout si elle se voit *vue*, il y a, par le fait même, contestation des valeurs établies et du régime : l'écrivain lui présente son image, il la somme de l'assumer ou de se changer. » (J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ? op. cit.*, p. 89.

³ À propos des lecteurs blancs de Richard Wright, Sartre conclut que « quand il leur parle, son but même est changé : il s'agit de les compromettre et de leur faire mesurer leurs responsabilités, il faut les indigner et leur faire honte. » (*Ibid.*, p. 87-88).

⁴ *Ibid.*, p. 221.

Cette contingence du témoin ne porte pas seulement sur l'homme pris dans son individualité, elle se répercute sur l'existence collective d'une humanité et d'une époque données. Sartre envisage ainsi l'ère atomique sous l'angle de la finitude et de la caducité : « après la mort de Dieu, voici qu'on annonce la mort de l'homme. Désormais ma liberté est plus pure : cet acte que je fais aujourd'hui, ni Dieu ni homme n'en seront les témoins perpétuels. Il faut que je sois, en ce jour même et dans l'éternité mon propre témoin »¹. La nécessité, à l'heure des prémices de la guerre froide, de « revenir au drame individuel de la série finie "Humanité" »² entraîne par contrecoup la caducité des témoignages, caducité qui n'est autre que leur soumission à un régime général de phénoménalité : le témoignage, relatif, est du même coup un absolu.

Cette lignée conceptuelle sous-jacente, qui amène à lier écriture, subjectivité et témoignage, puise ses racines dans des éléments les plus anciens chez Sartre, et c'est ainsi que l'on retrouve l'aspiration au témoignage mis en scène dans un autre récit de jeunesse, « Une défaite » :

Il voulait qu'un autre assumât la charge de penser pour lui. Il sourit tristement. « Je suis seul, pensa-t-il, il faut se pénétrer de cette idée. On le dit bien souvent, on ne le croit pas assez. » Mais il s'arrêta tout à coup, comme au bord d'un abîme. Il comprenait le sens profond de cet appel au maître, c'était l'appel à Dieu. [...] Mais il se reprit soudain : « Dieu né de ma faiblesse, Dieu de ma fatigue, songea-t-il, tu es le tentateur, le dernier effort que fait en moi la crainte de la solitude et l'illusion du monisme, l'illusion d'être communicable. Mais je ne puis être le disciple d'aucun maître, je ne puis être le fidèle d'aucun Dieu. Je suis seul ! » Il pénétra plus profondément en lui-même. « Personne ne peut même se figurer plus d'un instant qu'il est seul, songea-t-il, qu'il est impénétrable aux autres. Que les autres soient impénétrables, il s'en moque, mais il voudrait être pénétré. Tous les hommes ont besoin d'un Témoin. Les uns inventent la Conscience, les autres ne peuvent penser sans dire ce qu'ils pensent et s'efforcent d'être transparents au monde, les autres enfin déraisonnent, imaginant obscurément de belles douces filles qui regardent leur cœur. Et tout cela c'est Dieu, Dieu répandu parmi les hommes. En tous les hommes une bonne action a un obscur retentissement, causant un retour de pitié sur eux-mêmes, ils sentent une étrange participation, comme si leur action avait une influence mystique sur les événements à venir, rides mystérieuses qui s'écartent en courant de l'eau meurtrie par une pierre. Et c'est encore Dieu, Dieu omniprésent, Dieu ennemi rongeur que l'homme porte en lui-même. »³

On peut estimer que de manière sous-jacente, ce « besoin d'un Témoin » est resté l'un des éléments structurants de l'existentialisme athée de Sartre, qu'il s'agisse de concevoir la conscience et ses différentes tentatives pour se récupérer, ou qu'il s'agisse de concevoir l'écriture et l'étendue de ses capacités. Surtout, il maintient Sartre dans une étude de ce qui prend la forme, souvent, de l'aspiration à se voir, parfois, de l'aspiration à se raconter – faisant encore de la narration un cas particulier de la réflexion.

¹ « La fin de la guerre », J.-P. SARTRE, *Situations, III...*, op. cit., p. 53.

² J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale...*, op. cit., p. 14.

³ « Une défaite », *Ibid.*, p. 232-233.

Cette hésitation entre narration et réflexion va de pair avec plusieurs conséquences, qui sont autant de points d'arrêt sur lesquels butte le premier moment sartrien. Le plus marquant, c'est *une conception transcendantale de la littérature*, assimilée à une fonction fondamentale de la subjectivité, le témoignage et sa constitution d'un être-pour-autrui collectif et social. À cela s'ajoute *une figure mythique* (plutôt que christique) *de la liberté humaine*, à travers un mythe sous-jacent mais jamais thématiqué pour lui-même à l'instar du mythe de Sisyphe chez Camus : c'est, chez Sartre, le mythe d'Atlas, qui transparaît parfois de manière plus ou moins explicite. Au-delà des trois figures de la liberté, que ce soit dans le jeu, le martyr ou la conversion, il s'agit toujours de se prononcer sur la manière de « porte[r] le poids du monde tout entier sur ses épaules ¹ ». Mais ce mythe lui-même renvoie à *un contenu conceptuel : l'évidence de l'humanité*, ou l'impossibilité *a priori* des situations inhumaines.

Les plus atroces situations de la guerre, les pires tortures ne créent pas d'état de choses inhumain : il n'y a pas de situation inhumaine ; c'est seulement par la peur, la fuite et le recours aux conduites magiques que je *déciderai* de l'inhumain ; mais cette décision est humaine et j'en porterai l'entière responsabilité. ²

Que l'inhumain ne soit pas posé ensuite, qu'il ne soit pas le simple résultat d'une affirmation éthique, mais qu'il ait une teneur ontologique, qu'il y ait même des existences et des vies vouées à l'inhumain quoi qu'en perçoivent et quoi qu'en pensent ceux qui les vivent, c'est ce qui préoccupera le second Sartre, du *Saint Genet* jusqu'à la *Critique de la raison dialectique*. Mais le premier moment sartrien trouve son point d'équilibre dans cette évidence humaine : si, chez Camus, la gratuité absurde des choses menace constamment de contaminer les actes en leur conférant la même gratuité et la même inhumanité, chez Sartre, c'est la conscience agissante qui contamine de son humanité des choses toujours déjà arrachées à l'indifférence à l'équivalence de l'être-en-soi. Cette évidence humaine sous-tend la réponse que la phénoménologie sartrienne apporte, à ce stade, au problème camusien : en face d'un être qui n'a aucun sens, n'importe quel acte est porteur d'un sens, fût-il tragique.

Section 4 – *Le Journal du voleur* (1949) : la division humaine

Le Journal du voleur fait le récit, à la première personne, des épisodes, d'inspiration autobiographique, par lesquels le personnage narrateur est plongé dans une jeunesse faite de

¹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 598.

² *Ibid.*, p. 599.

mendicité, de vol et de prostitution, et, ce faisant, devient peu à peu, sous l'effet conjugué du besoin et de la fréquentation de ses compagnons, un voleur achevé, capable de vivre de ses méfaits, mais du même coup exposé à la relégation. « Journal », mais sans datation au jour le jour, et en fait presque sans aucune datation ¹, le récit laisse tout de même apparaître une trame chrono-topologique : une vie de misère en Espagne, d'abord à Barcelone, puis de ville en ville, une vie d'errance en Europe centrale, et un long séjour à Anvers à la suite duquel interviennent des épisodes moins ordonnés (retour en France, séjours en prison...). L'intitulé « Journal » indique en fait une différence par rapport aux précédents récits de Genet, et en particulier par rapport à *Notre-Dame-des-Fleurs* et *Miracle de la rose* : dans ces deux derniers, le narrateur en première personne est tout aussi présent que dans le *Journal du voleur*, mais les événements autobiographiques sont attribués à des personnages (Divine, puis Divers). Dans le *Journal*, le narrateur est immédiatement identifié au personnage, dont il entreprend le récit pour expliquer un devenir assimilé à un destin, une détresse et un désespoir.

Cette entreprise d'explication est toutefois bien singulière : si elle se distingue de la pure recherche esthétique, elle n'est pas non plus, comme on pourrait l'attendre d'un journal, une tentative de témoignage, conforme aux attendus de l'écriture chez Sartre à la même époque. On peut dire que si le sujet sartrien se conçoit comme mû à la fois par la poursuite de l'être et par la recherche d'une fidélité à la liberté comme valeur, Genet lui oppose un tout autre programme, indiqué de manière lapidaire entre deux épisodes de son récit : « Ce livre, "Journal du Voleur" : poursuite de l'Impossible Nullité ² ». Tout se passe comme si pour Genet, le voleur dont il retrace la destinée est une conscience, à la fois conscience du vol et conscience dans le vol, mais une conscience incapable de tirer profit de la néantisation, incapable de décoller de la situation. Ce que dévoile Genet, c'est la conscience comme transcendance refusée et immanence imposée, obligée de faire avec la situation dans laquelle elle a été plongée, et qu'elle ne peut vivre et intérioriser que sous l'angle de la malédiction et de la fatalité. L'impossibilité de se défaire de soi déborde largement la chute engendrée par le regard d'autrui : c'est désormais pour Genet le fait d'être là, mais du mauvais côté, du côté de ceux qui sont en face de l'homme, en face de tous les hommes. L'insensé affronté par le personnage narrateur n'est donc pas celui qu'incarnerait un instant, une chute ou une malédiction en particulier (l'abandon par la mère à la naissance, la condamnation par le regard

¹ Les épisodes peuvent être ordonnés en fonction des indications que Genet donnent sur l'âge qu'il avait alors, les datations (outre la mention de l'acte de naissance, p. 48) se limitant pour l'essentiel à encadrer le récit : « 1932. L'Espagne alors... » (p. 18) et « c'est entre 1932 et 40 que je l'aurai vécue » (p. 162).

² Jean GENET, *Journal du voleur*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1982, p. 106.

d'autrui, l'abandon par l'amant...) mais c'est un seul et même exil, une seule et même solitude portée à l'absolu et entraînant à chaque instant la nécessité de vivre l'invivable.

Dès lors, le récit opère une ultime surenchère dans la privation du sens. Cette surenchère prend place au niveau de la motivation et de l'élément déclencheur du récit, avec le choix opéré par le narrateur de prendre comme point de départ l'abolition du bagne, relatée comme une privation de sacre et une ultime privation de sens :

Cependant que j'écris ce livre les derniers forçats rentrent en France. Les journaux nous l'annoncent. L'héritier des rois éprouve un vide pareil si la république le prive du sacre. La fin du bagne nous empêche d'accéder avec notre conscience vive dans les régions mythiques souterraines. On nous a coupé le plus dramatique mouvement : notre exode, l'embarquement, la procession sur la mer, qui s'accomplissait tête basse. Le retour, cette même procession à rebours n'ont plus de sens. En moi-même la destruction du bagne correspond à une sorte de châtement du châtement : on me châte, on m'opère de l'infamie.¹

Ce choix entraîne le récit non seulement dans la voie de l'explication du vol, mais dans celle de la reconquête du sens, reconquête que matérialisera dans le récit la recherche de divers sacres compensatoires.

Par ces éléments, le *Journal du voleur* s'insère encore dans ce que l'on peut appeler à la suite de Pierre-Marie Héron une « trilogie hagiographique² ». *Notre-Dame-des-Fleurs*, rédigé en 1942, et *Miracle de la rose*, rédigé en 1943-1944, font l'objet, avec le *Journal du voleur* du contrat général d'édition signé avec Paul Morihien. Le *Journal* sera retardée et prendra place après la rencontre avec Sartre et Camus en mai 1944, rencontre suscitée par la publication conjointe, au printemps 1944, dans le huitième numéro de la revue *L'Arbalète*, de *Huis clos* (alors intitulée « Les Autres ») et d'extraits de *Notre-Dame-des-Fleurs*. Une première version du *Journal* est achevée début 1946, et des extraits seront publiés dans le numéro des *Temps modernes* de juillet 1946. Néanmoins, Genet opérera des remaniements et des coupes dans ses différents manuscrits jusqu'à la publication intégrale du texte, chez Gallimard, en juin 1949 (après une première édition clandestine en Suisse en 1948). C'est ce qui explique que Sartre, qui publie dès 1950, dans les numéros de juillet à décembre des *Temps modernes*, de longs passages préfigurant l'ouvrage de 1952, *Saint Genet, comédien et martyr*, commente des textes absents de l'édition finale du *Journal*, notamment lorsqu'il décrit la chute originelle de Genet³. L'intérêt de Sartre pour Genet aura été régulier depuis la

¹ *Ibid.*, p. 11.

² Pierre-Marie HÉRON, *Journal du voleur de Jean Genet*, Paris, Gallimard, 2004, p. 20.

³ L'extrait de 1946 correspondant au commentaire de Sartre fait partie des textes rassemblés par Pierre-Marie Héron dans son commentaire : « A dix, je volais sans remords des gens que j'aimais et dont je connaissais la pauvreté. On s'en aperçut. Je crois que le mot de voleur me blessa profondément. Profondément, c'est-à-dire

rencontre de 1944 : encart rédigé par Sartre lors de la publication du *Miracle de la rose* en 1946, dédicace du *Baudelaire* à Genet en 1947, présentation du *Journal du voleur* dans la NRF en 1949, en plus de la demande de grâce cosignée par Jean Cocteau en 1948. Ce n'est donc pas seulement en raison de la dédicace à Sartre et « au Castor » qui ouvre le *Journal du voleur* que l'on peut voir en Sartre un « interlocuteur [...] privilégié ¹ », c'est aussi parce que l'intervention de Sartre entraîne un double infléchissement, dans l'ensemble du projet initié en 1942 et au sein même de la rédaction du *Journal* entre 1945 et 1949.

Pour autant, la défense de l'œuvre de Genet n'avait rien d'évident pour Sartre, surtout compte-tenu des positions défendues dès « Écrire pour son époque » en faveur d'une littérature engagée. Œuvre paradoxale, le *Journal* semble en effet tomber dans les trois écueils que devrait éviter, selon Sartre, l'écrivain en situation. L'explication du vol, d'abord, donne lieu à de multiples justifications rétroactives, qui à la fois sauvent les souffrances, les font passer à l'absolu et s'en servent de prétexte à l'écriture. Le désir d'une gloire verbale, ensuite, met en abîme la quête de l'immortalité. La conception de la liberté comme sainteté, enfin, privilégie une liberté comme transcendance abstraite et comme insatisfaction baudelairienne, à l'opposé d'une liberté en situation qui voudrait changer certains aspects déterminés du monde. Au final, quand bien même le récit déploie des métamorphoses et des transfigurations, on n'y trouve pas des conversions tranchées comme celles de la morale sartrienne, mais bien plutôt un sujet en quête de l'achèvement, voire du couronnement, de son destin. Cette quête se déploie au travers d'une œuvre paradoxale à trois niveaux. Elle met en jeu une écriture paradoxale, oscillant entre l'accumulation et l'intrication chaotique des épisodes, reproduisant le cours lui-même chaotique d'une existence périlleuse, et l'affirmation d'un ordre strict et rigoureux, prétexte à l'écriture d'une genèse linéaire et univoque. L'écriture à son tour délivre une morale paradoxale, faisant l'éloge du mal et des vices, mais sous la forme d'un mode d'emploi des vertus. Et de cette morale se détachent des figures du mal elles aussi paradoxales, héroïsées par le récit dans la mesure où elles sont initialement tout sauf des héros, et qui sont toujours décrites à l'aune de modèles et de contre-modèles fictifs ou réels dont elles ne peuvent ni s'approcher ni se délivrer. Ce qui est en jeu, c'est trois manières de consentir à l'insensé : la vie mystique, la vie héroïque, la vie souveraine.

assez pour que je désire être volontaire, malgré les autres, orgueilleusement, ce de quoi les autres m'obligeaient à rougir. » (*Ibid.*, p. 197).

¹ *Ibid.*, p. 30.

§1 – La vie mystique, ou la nécessité de vivre ailleurs

Le *Journal du voleur* prend d'abord la forme d'une chronique de la pauvreté qui se laisse appréhender à travers une mystique, une ascèse et des exercices spirituels. C'est la chronique d'une vie matériellement, mais aussi psychiquement réduite, contrainte de basculer systématiquement dans l'imaginaire, faute d'être simplement supportable. Le premier ailleurs de cette vie, c'est la rêverie, la fantaisie et l'imagination poussées jusqu'à la représentation poétique et, parce que poétique, compensatrice. Mais cette vie ailleurs est aussi l'équivalent de l'histoire aliénée, la vie réellement volée non seulement par le regard et le jugement des autres, mais aussi par les institutions. C'est en même temps une « vie négative ¹ », une vie où les situations successives se sont figées et sédimentées pour devenir un seul présent fixe et irrémédiable, une vie que l'imagination poétique va cristalliser, comme une pierre rendue précieuse, mais aussi une vie anonyme et soumise à un double oubli, l'oubli involontaire qui fait obstacle au récit, et qui fait de la poésie la compensation, aussi, de ce qui manque au récit, et l'oubli volontaire, celui qui par lequel on pourrait se défaire du passé, du casier judiciaire ou de la honte, mais qui bute sur l'impossible nullité : l'incapacité à effacer ce qui a été.

I. Face à l'aliénation, le choix de l'imaginaire, refus du récit plutôt que récit du refus

Le programme du *Journal du voleur*, annoncé d'emblée et plusieurs fois rappelé, est lui-même déroutant, puisqu'à la chronique attendue (et qui sera tout de même réalisée) Genet affirme préférer la pure représentation intérieure d'un être mythique et pour lui sacré : le forçat, idéal du voleur, ou le criminel, optimum et forme achevée du délinquant.

Le vêtement des forçats est rayé rose et blanc. Si, commandé par mon cœur l'univers où je me complais, je l'élu, ai-je le pouvoir au moins d'y découvrir les nombreux sens que je veux : *il existe donc un étroit rapport entre les fleurs et les bagnards*. La fragilité, la délicatesse des premières sont de même nature que la brutale insensibilité des autres. Que j'aie à représenter un forçat – ou un criminel – je le parerai de tant de fleurs que lui-même disparaissant sous elles en deviendra une autre, géante, nouvelle. ²

Le *Journal* s'ouvre donc sur l'annonce d'une œuvre rhétorique et poétique (« je parerai... ») qui annonce l'éloge paradoxal du criminel, sous la forme d'un exercice de style en apparence inoffensif. L'exercice lui-même repose sur un calembour poétique : l'équivoque entre la parure, ainsi offerte au criminel, et la parjade, mise en scène de leur accouplement, amants ou complices : « mon aventure, par la révolte ni la revendication jamais commandée, jusqu'à ce

¹ J. GENET, *Journal du voleur...*, op. cit., p. 86.

² *Ibid.*, p. 9.

jour ne sera qu'une longue parade, chargée, compliquée d'un lourd cérémonial érotique (cérémonies figuratives menant au bain et l'annonçant)¹ ». On aura donc un récit, celui des amours et des complicités entre Genet et ses compagnons de vol, mais un récit qui n'est ni celui d'une révolte ni celui d'une revendication. Au contraire, les amours racontées obéiront à un cérémonial, auront leurs règles et leurs rituels : le récit n'aura qu'à suivre leur cours immuable :

Chacun de mes amants suscite un roman noir. C'est donc l'élaboration d'un cérémonial érotique, d'une parade parfois très longue, ces aventures nocturnes et dangereuses où par des sombres héros je me laisse entraîner.²

Dès lors, si les rencontres amoureuses de Genet sont autant d'aventures, c'est à condition que les personnages qui les suscitent soient d'emblée porteurs du « signe » et du « germe »³, véritable prémisses logiques de l'aventure. On aura donc un récit pris entre deux polarités temporelles.

D'un côté, l'histoire racontée sera réduite à un passé doublement irréalisé, que ce soit par le biais de la poésie qui fait à tout moment basculer la narration dans la description d'un objet type, signe dont on explore les multiples sens (tel le vêtement des forçats, signe de la condamnation et parure florale), soit par le biais de la mythologie voire de la théologie, qui permettent à un narrateur divinisé de raconter comment il a élu un peuple, auquel il offre à titre de terre promise une région de lui-même, le bain.

D'un autre côté, le présent se détache de l'action à double titre. C'est, d'abord, le présent des vérités éternelles, avec le double aspect de la prédication substantielle (« le vêtement des forçats est rayé rose et blanc ») et de la démonstration mathématique (« il existe donc un rapport étroit entre les fleurs et les bagnards). On a donc à la fois une essentialisation des personnages qui sont autant d'incarnations d'un type idéal, le récit servant seulement à illustrer leur participation à un paradigme du mal ou de la beauté, ainsi que la mise à jour d'une nécessité doublement intérieure : intérieure car située dans la représentation qu'en dresse le narrateur et intérieure même au signe, les rapports entre les signifiés se nouant dans les signifiants communs ou proches. Ce présent des vérités éternelles permet une triple mise en équation : entre les forçats et les fleurs, entre le mal et l'amour (par analogie des effets, l'un et l'autre provoquant chute et déchéance : « d'eux-mêmes, ou par le choix fait pour eux d'un accident, ils s'enfoncent avec lucidité et sans plaintes dans un élément réprobateur,

¹ *Ibid.*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 226.

³ *Ibid.*, p. 226.

ignominieux, pareil à celui où, s'il est profond, l'amour précipite les êtres ¹ », entre le crime, l'art et la vie (par analogie de la cause, à la fois éclosion et élan créateur : « il a bien fallu, me dis-je, que le crime hésite longtemps avant que d'obtenir la parfaite réussite qu'est Pilorge ou Ange Soleil ² »). À ce présent spinoziste, qui tantôt déduit, tantôt intuitionne les vérités éternelles des forçats et des voleurs, s'ajoute le présent de l'écriture, omniprésent sous la forme du commentaire, de la digression et de la parenthèse. C'est le présent lui aussi détaché, distrait de l'action, qui correspond au moment où l'écriture suscite non pas tant le retour du souvenir que la permanence de l'amour : « maintenant que j'écris je songe à mes amants ». Cet amour qui traduit l'un des aspects de l'emprise du passé sur le présent livre en même temps une première clé de l'énonciation choisie par Genet : le livre, rêverie cathartique que l'auteur s'adresse à lui-même, place le lecteur dans la position peu confortable de spectateur indiscret, témoin d'un fantasme érotique.

II. L'ailleurs du bagne : intériorisation du vécu et de l'aliénation

L'imagination intervient de manière cruciale dans l'un des aspects que prend la poursuite de « l'Impossible Nullité », la composition d'un bagne : « son abolition me prive à ce point qu'en moi-même et pour moi seul, secrètement, je recompose un bagne, plus méchant que celui de la Guyane ³ ». Cette surenchère dans la solitude éloigne encore plus de ce que pourrait être l'histoire d'une libération. Avec le récit de Genet, il s'agit de redoubler l'exclusion et l'enfermement par une solitude et un enfermement intérieur, comme si, dans l'intériorisation de l'aliénation, la conscience ne pouvait être lucide, transparente à elle-même, qu'au prix de sa propre mise en captivité :

J'aspire à la Guyane. Non plus à ce lieu géographique aujourd'hui dépeuplé, émasculé – mais au voisinage, à la promiscuité enfin, non dans l'espace mais dans la conscience, des modèles sublimes, des grands archétypes du malheur. ⁴

Les personnages rencontrés par Genet interviennent ainsi pour peupler sa conscience d'essences archétypales. Véritable prison intérieure, le bagne est tout à la fois l'élément de la réprobation, ignominieux et pareil à celui où l'amour peut précipiter les êtres, l'univers interdit organisé par les criminels et souillé par leur présence, et un monde fantasmagorique où tantôt Genet entraîne ses bagnards, tantôt c'est lui qui est entraîné et aspiré dans leur procession vers le châtiment. Lieu imaginaire, région intérieure, le bagne est ainsi l'ultime

¹ *Ibid.*, p. 9.

² *Ibid.*, p. 12-13.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 289.

tentative pour trouver en soi un dernier refuge, un espace sacré, dédié aux parias et à eux seuls, comme un espace qu'on ne peut toucher, et rendant de ce fait ceux qui s'y trouvent du double caractère d'être intouchable, en sécurité au sein même de leur exil.

Cette aspiration au baignage n'est pas que le désir d'un sacre compensatoire, venant se substituer à la sanction effective (punition et achèvement) que représentait le baignage réel. C'est aussi la reconnaissance, aux dépens du personnage et au gré de ses aventures, que de ce côté-ci de l'aliénation il n'y a pas de groupe, de collectif possibles. L'exil, hors de la société et hors de l'humanité, doit être vécu, intériorisé, mais justement parce qu'il est vécu et intériorisé, il devient incommunicable. Avant même d'aboutir à la trahison, les relations entre les mendiants, les voleurs et les prostitués que rencontrent le personnage sont déterminées par un rapport premier et fondamental : le mépris, la moquerie. Les Carolines ont beau recevoir la sympathie du personnage narrateur (« Je savais que ma place était milieu d'elles, [...]. Les Carolines étaient grandes. Elles étaient les Filles de la Honte ¹ »), il ne peut les rejoindre (« Je n'étais pas du cortège. J'appartenais à la foule ironique et indulgente qui s'en amuse ² ») et finit moqué à son tour par elles à l'issue de sa tentative de travestissement (« furieux et humilié je sortis sous les rires des hommes et des Carolines ³ »).

La vie mystique en passe donc par l'édification d'un baignage intérieure, expression de l'esseulement que produit non pas la condition humaine dans ce qu'elle a d'universel, mais le fait d'être visé par telle ou telle aliénation. Cet isolement est d'autant plus marqué qu'il a pour contrepoint la perception de l'ordre social comme d'un tout homogène et sans nuance.

Exclu par ma naissance et par mes goûts d'un ordre social je n'en distinguais pas la diversité. J'en admirais la parfaite cohérence qui me refusait. J'étais stupéfait devant un édifice si rigoureux dont les détails se comprenaient contre moi. Rien au monde n'était insolite : les étoiles sur la manche d'un général, les cours de Bourse, la cueillette des olives, le style judiciaire, le marché du grain, les parterres de fleurs... Rien. Cet ordre, redoutable, redouté, dont tous les détails étaient en connexion exacte avait un sens : mon exil. ⁴

L'exil devient ainsi le sens unique et englobant imposé de l'extérieur et sans raison. Édifier le baignage c'est alors pour Genet signifier l'exclusion, utiliser le récit et les figures poétiques pour désigner et figurer une distance absolue, mais aussi absolument vécue dans l'intériorité et la

¹ *Ibid.*, p. 73.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 206.

lucidité. Néanmoins, cette distance ne se manifeste entièrement que dans l'opposition entre le baigneur, d'un côté, et de l'autre, « votre monde ¹ ».

III. L'adresse au lecteur, ré-extériorisation de l'aliénation vécue

Autre singularité par rapport aux ouvrages antérieurs, l'usage récurrent de la deuxième personne du pluriel imprègne l'ensemble du récit. Le « vous » renvoie au narrataire, destinataire du récit (« Cependant que je l'écrivais pour vous,... ² ») et au lecteur mis en situation et dépeint en présence du livre (« j'apparaîtrai là, un soir, sur la paume de votre main, tranquille et pur comme une statuette de verre. Vous me verrez ³ »). Néanmoins, s'il exprime lui aussi la distance entre le personnage et la société, entre le narrateur et son narrataire, entre l'auteur et son lecteur, l'usage de la deuxième fait perdre à cette distance de son univocité. Le narrateur hésite d'abord sur l'origine de cette distance : trouve-t-elle son origine dans une force tellurique, qui éloigne continuellement le voleur de la société ou bien dans une décision volontaire, choix de s'éloigner du monde du lecteur pour rejoindre davantage celui des modèles archétypaux qui peuplent son baigneur ? On retrouve en fait l'ambiguïté propre à l'ici-bas séculaire et terrestre du christianisme : l'incarnation dans le monde est un « séjour », à la fois exil et occasion d'accéder à un au-delà, destination réelle de l'âme ⁴. Dès lors, le rapport à « votre monde » hésite entre l'attraction ⁵ et la répulsion ⁶. Surtout, il permet d'opposer un savoir à une ignorance, de se placer en situation de délivrer un enseignement (« j'utiliserai les mots non afin qu'ils dépeignent mieux un événement ou son héros mais qu'ils vous instruisent sur moi-même ⁷ »), dans la mesure où l'exil est aussi l'expérience d'une face cachée des significations (« [ma vie] se devant signifier hors de votre monde ⁸ »).

Dépositaire d'un savoir, le narrateur est alors en mesure de déployer les pans de sa construction morale et ainsi d'opposer à « votre morale » une contre-morale qui subvertit une à une les valeurs conventionnelles. Cette subversion néanmoins n'est pas tant caractérisée par

¹ « Niant les vertus de votre monde, les criminels désespérément acceptent d'organiser un univers interdit. » (*Ibid.*, p. 10).

² *Ibid.*, p. 162.

³ *Ibid.*, p. 234.

⁴ « Qu'au moins mon séjour dans votre monde me permettez de faire un livre pour les Carolines. » (*Ibid.*, p. 113).

⁵ « Par ces bouquets je ne cherchais pas à me rendre propice un saint ni la Sainte Vierge, à mon corps, à mes bras, je voulais donner l'occasion d'attitudes d'une conventionnelle beauté, capables de m'intégrer dans votre monde. » (*Ibid.*, p. 114).

⁶ « Si je devais vivre – peut-être y vivrai-je mais cette idée est insoutenable – parmi votre monde qui cependant m'accueille, j'en mourrais. » (*Ibid.*, p. 292).

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ *Ibid.*, p. 100. Principe réaffirmé p. 194 : « la fatigue, la honte, la misère m'obligeaient à n'avoir de recours que dans un monde où chaque événement avait un sens que je ne puis définir mais qui n'est pas celui qu'il vous propose ».

la transgression, la violation franche et frontale des normes en vigueur, que par le renoncement à l'univocité des valeurs. Elle se déploie plutôt dans le sens d'une équivocité généralisée des valeurs et dans la pluralité des normes, dans l'extension, aussi, de la morale à la conception de la beauté : « La multiplicité de leurs lignes morales, leurs sinuosités forment des entrelacs que je nomme l'aventure. Ils s'écartent de vos règles ¹ ». A la vie négative répond donc une morale négative, mais qui, au lieu d'être réduite à l'essentiel – l'inoubliable – est pour ainsi dire complétée par l'accès à un envers de l'ordre social : « je décidai de vivre tête baissée, et de poursuivre mon destin dans le sens de la nuit, à l'inverse de vous-même, et d'exploiter l'envers de votre beauté ² ». Tout se passe comme si dans l'ordre esthétique, l'impossibilité de prétendre à quelque droiture ou noblesse que ce soit était plus que compensée par l'éclosion de nouvelles normes inaperçues et d'une beauté réservée.

La vie mystique s'achève ainsi en perception poétique du monde, découverte de la perfection dans l'abjection et tentative de « réhabilitation de l'ignoble ³ », « réhabilitation des êtres, des objets, des sentiments réputés vils ⁴ ». Selon un effort, qui n'est pas d'abord un artifice littéraire, mais l'œuvre du regard et des gestes, il s'agit de « donner un sens sublime à une apparence aussi pauvre ⁵ » et de faire en sorte que « les choses deviennent signe de chance ⁶ ». Cela vaut d'abord pour le bagne lui-même, qui de lieu d'enfermement et de mort en exil devient l'espace d'une vie intérieure et « signe de la lucidité ⁷ ». Mais c'est surtout face aux objets quotidiens de la misère où de la honte que le travail de perception poétique trouve le mieux à s'exprimer. Les poux, symboles de la misère, au sujet desquels Genet précise que « nous en avons à la fois honte et gloire ⁸ », et tout en restant « le signe que Stilitano appartenait à un monde décidément pouilleux ⁹ », deviennent « le seul signe de notre prospérité ¹⁰ » : signes distinctifs et aussi significatifs de la pauvreté que les bijoux le sont de la richesse. Le tube de vaseline, symbole de la honte sexuelle, est à la fois ce qui expose au mépris, « signe de l'abjection même », et ce qui sauve du mépris, « signe encore d'une grâce secrète » ¹¹, à la fois « condition de mon bonheur ¹² » et point de départ, par son

¹ *Ibid.*, p. 94.

² *Ibid.*, p. 110.

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

¹² *Ibid.*, p. 23.

rapprochement avec une veilleuse funéraire, au souvenir de la mère. Au gré de ses objets, des images, des souvenirs et des rêveries qu'ils provoquent, se déploie un effort d'appropriation poétique de l'injure et de l'opprobre ; et cet effort est poétique en ce qu'il façonne un nouveau monde apte à receler un autre sens, un surcroît de sens, dont le poète et le dépositaire et pour ainsi dire le seul propriétaire légitime.

Cet effort poétique, néanmoins, s'inscrit dans la tentative mystique pour vivre ailleurs et rendre vivable une situation invivable. C'est pourquoi il est porteur de deux tentations qui font de l'imaginaire un refuge. Il implique en premier lieu la tentation d'un essentialisme absolu, qui va de pair avec un délaissement lui aussi porté à l'absolu : « tout était déjà pris, jusqu'à ma mort, dans une banquise de *étant*¹ », essentialisme et délaissement qui à leur tour se voient soupçonnés par le narrateur de dissimuler une angoisse, peur « de devenir la proie de la liberté² » et « de posséder le monde et de me savoir le posséder³ ». C'est aussi la tentation inhérente à la poésie, non plus comme travail sur le regard et sur les gestes, mais comme refuge, comme absence radicale aux choses et aux êtres : « je n'étais plus à côté de Robert ni même de Stilitano, je me dispersais à tous les points du monde et j'enregistrais cent détails qui éclataient en étoiles légères [...] quand j'accompagnai Lucien pour la première fois je connus la même absence⁴ ».

Au final, la relation de la vie mystique, tentative de vivre ailleurs, est prise dans une constante oscillation entre une composition esthétique, qui décompose les récits au profit d'une succession chaotique d'anecdotes poétisées, et une composition morale, qui tend à supplanter la première notamment lorsqu'il s'agit de proposer non pas une conversion morale mais une subversion morale. C'est elle aussi qui va donner lieu au déploiement d'une deuxième trame : à l'opposé du mystique de la pauvreté, une autre figure du voleur se façonne peu à peu, celle du héros vertueux et viril.

§2 – La vie héroïque, acquisition méthodique des vertus viriles

Le *Journal du voleur* prend en effet la forme d'un traité des vertus, où la composition esthétique se place plus nettement encore sous l'impulsion de la composition morale, et où l'émotion esthétique privilégiée est celle de l'admiration suscitée par le spectacle de héros

¹ *Ibid.*, p. 132. Sur l'essentialisation de la misère, voir aussi p. 100 : « ma misère était si grande qu'il me parut que j'étais composé d'une pâte pétrie d'elle. Elle était mon essence même, parcourant et nourrissant mon corps autant que mon âme ».

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 154.

⁴ *Ibid.*, p. 156.

porteurs de vertus spécifiques et en même temps synonymes de virilité. Confortée par l'étymologie, l'association entre vertu et virilité est affirmée dès la première page du récit (« s'ils ne sont pas toujours beaux, les hommes voués au mal possèdent les vertus viriles ¹ ») et demeure un fil conducteur tout au long de l'ouvrage. Genet entend par là « la vigueur morale d'accepter un tel destin ² » (le crime et le châtement), qui est en même temps décrite comme virilité des mâles, et la « vigueur du plus grand désespoir », ce dernier étant lui-même considéré comme étant « la force même » ³. Dans ce pan de l'œuvre de Genet, on peut distinguer trois vertus « théologiques ⁴ » (le vol, la trahison, l'homosexualité), qui constituent l'horizon, l'idéal à atteindre, deux vertus adjuvantes (le courage, l'orgueil), et une vertu totale, ou totalisatrice, la sainteté.

I. Les vertus théologiques

Le vol, la trahison et l'homosexualité constituent les thèmes privilégiés de l'œuvre de Genet dans les années 1940, mais il théorise lui-même dans *Journal du voleur* la nature et les liens de ce qui lui apparaît comme autant de vertus – ce que la vie mystique et négative conduisait à concevoir comme autant de destins et de malédictions. Il y a ainsi pour Genet un ensemble composé et cohérent, l'effort de composition morale aboutissant ici à une systématisme, ou, comme le dit Genet, à « une sorte d'échange vasculaire ⁵ ». Il y a donc plus, entre ces trois vertus, qu'une simple conjonction au sein d'une même intrigue ⁶, voire au sein d'un même personnage successivement décrit sous ces trois aspects ⁷. Il y a une affinité qui n'est pas seulement poétique, mais organique, entre ces trois vertus de prédilection.

Le vol n'est pas introduit comme une réponse ou une riposte à la vie aliénée, mais comme le décalque rigoureux d'une vie ordonnée et harmonieuse dans l'élément de la misère. Cela implique de voir dans le vol quelque chose de magique : à la fois révélation d'un destin et une invocation d'un dieu tutélaire :

Ainsi ai-je l'air de reconnaître au vol présider un dieu à qui sont agréables les actions morales. Ces tentatives pour lancer un filet hasardeux où se laissera capturer le dieu dont je ne sais rien

¹ *Ibid.*, p. 9.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 235.

⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁶ Voir, par exemple, la séquence où ces trois vertus définissent et répartissent les rôles respectifs de Robert, Stilitano, Armand et Genet : *Ibid.*, p. 158.

⁷ Comme c'est le cas de Lucien : *Ibid.*, p. 162-180.

m'épuisent, m'énervent, favorisent encore cet état religieux. À l'acte de voler elles communiquent la gravité d'un acte rituel.¹

Au cœur de cette magie du vol se trouve en même temps ce qu'il a de plus rationnel, à savoir qu'il représente l'équivalent d'une profession, et la maîtrise d'un certain nombre de techniques et d'outils. S'il y a encore, comme dans le *Miracle de la rose*, une « révélation ² » du vol, c'est au prix de l'acquisition méthodique d'un outillage (à l'image de la pince pour le cambriolage) et d'une spécialisation (le vol de livres précieux grâce à une serviette à double fond). Dans le même temps, le vol est vertueux dans un double sens : c'est l'occasion d'une maîtrise optimale de soi, et c'est la réalisation d'un acte essentiel. Le vol est l'occasion d'un déferlement émotif qui anticipe d'ailleurs celui suscité par l'amour. Le voleur en action est envahi par la peur : « je ne suis qu'une immense tempe, la tempe bourdonnante de cette chambre pillée ³ », ce qui appelle en retour une maîtrise ³ de soi et en particulier une maîtrise de l'âme sur le corps. Sous l'effet de cette maîtrise, le bouleversement émotif aboutit au caractère inoubliable du vol (son souvenir se concentrant sur quelques aspects figés dans la mémoire), mais désormais décrit sous l'angle de sa solidité minérale et de sa valeur esthétique :

Sur la route d'Alicante, grâce à la résistance que je dus combattre, grâce à ce que je dus mettre en œuvre pour abolir ce qu'on nomme le remords, le vol que je commis devient à mes yeux un acte très dur, très pur, presque lumineux, et que le diamant seul peut représenter. [...] Ce vol étant indestructible je décidai d'en faire l'origine d'une perfection morale.⁴

Le vol ne pourrait prétendre à cette perfection, s'il ne se rapprochait quelque peu des deux autres vertus avec lesquelles il fait système : la trahison et l'homosexualité.

Avec la première, il partage la solitude issue d'une rupture radicale de toute confiance (« en l'accomplissant j'avais détruit une fois de plus – et, me le disais-je, une fois pour toutes – les chers liens de la fraternité ⁵ »). Le vol, comme la trahison, achève le retrait hors du monde et hors de l'humanité : tout se passe comme si, après avoir dépeint l'exil d'une vie aliénée, l'exclusion imposée par un ordre social, Genet insérait dans son propre dispositif les traits saillants de la description du meurtre qui ouvre *La Condition humaine* de Malraux.

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Ibid.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 175.

⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁵ *Ibid.*

Avec la seconde, il partage un « magnétisme » et une capacité à « captiver »¹ non les personnes mais les objets, comme si le voleur exerçait le même charme que l'aimé sur l'amant. L'image du voleur, séducteur de choses, appliquée à Stilitano volant la pince nécessaire à ses futurs cambriolages, donne lieu à la description de cette pince « docile, amoureuse, accrochée à sa chemise où il avait su avec précision l'accrocher, mordant, afin de ne pas tomber, désespérément l'étoffe de ses maigres mâchoires² ». Ainsi rapproché de l'amour, le vol commis par Stilitano peut remplir la fonction que lui attribue Genet : fournir un gage de virilité (« la qualité de mon amour exigeait de lui qu'il prouvât sa virilité³ »).

La trahison est le deuxième thème érigé en vertu dans le *Journal du voleur*. La trahison apparaît d'abord comme un « goût » à cultiver, à éduquer et à parfaire :

- Pour de l'argent, me demandais-je, et sous la menace des coups, devrais-je dénoncer Stilitano ? Je l'aime encore et je réponds non, mais devrais-je dénoncer Pépé qui assassina le joueur de rondo sur le Parallelo ?
J'eusse accepté peut-être, mais au prix de quelle honte, de me savoir l'intérieur de l'âme pourri puisqu'elle exhalerait cette odeur qui fait les gens se boucher le nez. Or, le lecteur se souviendra peut-être que mes séjours dans la mendicité et dans la prostitution me furent une discipline où j'appris à utiliser les éléments ignobles, à me servir d'eux, à me complaire enfin dans mon choix pour eux. J'eusse fait de même (fort de mon adresse à tirer parti de la honte) avec mon âme décomposée par la trahison.⁴

La trahison trouve ainsi une origine et une prédisposition dans la vie mystique qui a associé à la misère une ascèse et une « discipline » désormais mises à profit. La trahison est le résultat escompté d'une perfection paradoxale, décrite comme un processus de fermentation intérieure, mais qui a pour horizon l'extériorisation de la tare sous une forme emblématique : « sur mon front je portais, visible de tous, inscrit le mot traître⁵ ». Pour autant, les épisodes de trahison intégrés au *Journal* se situent toujours en retrait par rapport à l'idéal de la trahison que représente la figure héroïque de l'espion. Le *Journal* relate des délations, des infidélités, des manipulations, des abandons... qui sont tous perçus à l'aune de l'espionnage militaire, présenté comme la « trahison des temps modernes⁶ ». Néanmoins, l'acquisition du goût de la trahison appelle aussi le dépassement de cet idéal, qui est encore celui de pouvoir choisir le mal, mais en s'inscrivant encore dans des institutions, des règles, des réseaux, et à ce titre encore porteur d'un ordre social. Le véritable traître, une fois surmonté l'archétype de l'espion, connaît alors une solitude spécifique qui est comme l'affirmation d'une irréductible

¹ *Ibid.*, p. 61.

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 61.

⁴ *Ibid.*, p. 80-81.

⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁶ *Ibid.*, p. 81.

subjectivité. Parce que l'homme n'est pas une chose, il peut toujours se désengager des relations de confiance qu'il tisse avec ses proches, rompre les liens de la fraternité, et affirmer dans la duplicité qu'il est encore un être libre. Genet choisit néanmoins de mettre l'accent sur deux autres aspects qui font de la trahison une perfection en son genre : elle est à la fois un geste esthétique et un jeu érotique. Geste esthétique, dans la mesure où « trahir peut être un beau geste, élégant, composé de force nerveuse et de grâce ¹ ». L'élégance de la trahison se trouverait dans « une forme harmonieuse, une beauté plus cachée, presque invisible, qu'il faudrait déceler ailleurs que dans les actes et les objets réprouvés ² ». Elle recouvre donc aussi bien la beauté formelle du sort tragique (pour le trahi) et du moment opportun (pour le traître), que l'intelligence rusée apte à faire de la subjectivité un véritable dieu caché (par la dissimulation des intentions). Elle s'inscrit enfin dans la construction de ces parades annoncées par Genet dès l'incipit : à la parade du voleur et du volé, de l'amant et de l'aimé, s'ajoute celle du trahi et de son traître, parade d'autant plus précieuse qu'elle renforce « le bonheur de l'équivoque » qu'il y a à « nier les oppositions fondamentales » ³. Du même coup, la trahison est également jeu érotique : le couple du traître et du trahi donnant lieu à la tentation d'avoir sous les yeux la conscience de l'autre, d'en faire une chose manipulable ou du moins observable, bref de mettre à nu son intériorité pour la démasquer et pour l'exhiber.

Comme la trahison, l'homosexualité est ancrée dans la vie mystique et dans l'aliénation, tant elle semble émerger du même délaissement : « je serai pris dans l'amour, comme on l'est dans la glace, ou la boue, ou la peur ⁴ ». La survenue de l'amour répond aux mêmes mécanismes que le vol : un magnétisme attire l'amant à l'aimé, ce dernier prenant possession du premier (« fait de boue et de buée Stilitano était bien une divinité à qui je pouvais me sacrifier encore. Dans les deux sens de ce mot, j'étais possédé ⁵ »). Simplement l'homosexualité prend avec ce vol séducteur l'aspect d'une aliénation volontaire, ou du moins consentie, jouée et même surjouée, en tout cas théâtralisée : « déjà je me sentais chavirer dans un élément profond et triste ⁶ ». Reprenant les poncifs de la littérature amoureuse (« Stilitano m'allait réduire en esclavage ⁷ »), Genet les détourne en les appliquant à des relations homosexuelles où le mépris s'immisce à tous les niveaux : non seulement la relation est en tant que telle exposée au regard méprisant de la société, mais ce mépris social est à son tour

¹ *Ibid.*, p. 275.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁷ *Ibid.*

intériorisé dans la relation, ou en tout cas, projeté par le personnage sur l'aimé dont chacun des gestes, des regards et des paroles est suspecté de porter ce mépris. Le règne des regards et des mépris ne s'interrompt que pour laisser place à un autre règne, celui de l'émotion. Celle-ci témoigne d'une possession exercée non plus sur l'âme mais sur le corps, elle se manifeste comme un « calvaire ¹ » et comme un « cataclysme ² », conjonction de l'émotion amoureuse et du ravissement, conjonction d'autant plus forte que l'amant ne lit dans le visage de l'aimé plus rien, ni mépris ni sentiment, sauf l'indifférence. C'est en tant que « statue de l'Indifférence ³ » qu'Armand demeure dans la mémoire de Genet, au moment où son corps ne livre plus aucun signe d'intériorité et qu'il incarne totalement la virilité. Réalisant sa statue, l'aimé indifférent réalise pour un instant l'impossible nullité, l'effacement de la subjectivité que ni la misère ou la culpabilité ne sont parvenues à opérer : les bras croisés d'Armand, blasons de sa virilité, font totalement disparaître « comme les portes d'un temple ⁴ » sa subjectivité, n'étant plus regard, mais « œil vague ⁵ » - et, pourtant, cette indifférence échoue encore, laissant toujours un espace consacré à l'âme : « derrière [ses bras croisés] Armand disparaissait, détruit, davantage présent cependant et plus efficace que le pouvait être sa personne, car il était l'animateur du blason ⁶ ». Mais dans ce nouvel effort pour incarner l'impossible nullité est présent aussi une autre perfection, une autre maîtrise. En concentrant en eux l'indifférence qui n'est pas seulement celle d'un visage, mais de l'être, les bras d'Armand procurent à Genet une force nouvelle, celle d'affronter son délaissement : « devant l'Univers je suis perdu mais le simple attribut d'une virilité puissante me rassure ⁷ ». C'est que la distance avec l'autre, jusqu'à présent vécue sur le mode de l'exil et de l'exclusion, se trouve dans l'amour modifiée en prise de recul et point de vue sur l'absence d'autrui, sur sa conscience plus inatteignable encore que celle du traître. Or, ce recul pris sur autrui est en même temps l'occasion de la prise de recul par excellence que constitue la contemplation, qui est en même temps connaissance :

Quand plus tard, sans refuser d'être bouleversé par un beau garçon, j'appliquerai le même détachement, quand j'accepterai d'être ému et que, refusant à l'émotion le droit de me commander, je l'examinerai avec la même lucidité, de mon amour j'aurai connaissance ; à partir de lui j'établirai des rapports avec le monde : alors naîtra l'intelligence. ⁸

¹ *Ibid.*, p. 45.

² *Ibid.*, p. 153.

³ *Ibid.*, p. 230.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁸ *Ibid.*, p. 147.

En tant que vertu, l'amour conduit à une maîtrise de soi, que ce soit face à la séduction de l'aimé ou à l'indifférence du monde. Mais ces vertus restent à elles seules marquées par une profonde instabilité, par un glissement permanent de l'acte réel dans la scène imaginaire, comme si le vol, la trahison et l'homosexualité avaient moins vocation dans les pages du *Journal* à désigner des faits et des intrigues qu'à faire baigner les scènes dans l'irréel, dans la pure virtualité.

II. Les vertus adjuvantes

Ce qui vient rééquilibrer la part de réalisme (à la fois au sens de l'ancrage dans le réel et au sens du pragmatisme) et la part d'imaginaire des trois vertus théologiques choisies par Genet, c'est l'intervention de deux vertus adjuvantes : le courage et l'orgueil. Ce sont les vertus machiavéliennes, grâce auxquelles il est donné aux personnages de s'affranchir à la fois de la passivité primordiale dans laquelle les situent le narrateur, et des qualités ignobles (la lâcheté, la honte) que l'ordre social ne cesse de projeter sur eux. Elles rendent compte d'un mécanisme par lequel, cette fois, l'héroïsme des anti-héros se forge : « si on les bat, quelque chose en eux pourtant doit s'ériger : le lâche, le fourbe, la lâcheté, la fourberie, sont – maintenus à l'état de plus dure, plus pure lâcheté et fourberie – durcis par une “trempe” comme le fer doux est durci par la trempe ¹ ».

Le courage de ces héros, gagné sur leur lâcheté et leur fourberie, est tout d'abord extrêmement prosaïque. C'est l'intérêt bien compris, qui ne s'attarde pas trop sur les moyens, et n'hésite pas à s'attaquer au faible, du moment que le voleur se rend capable de passer à l'acte : « le beau boulot c'est de réussir ² » rappelle ainsi Armand. Pourtant, ce courage tout prosaïque, qui contient en lui-même ce qu'il faut de lâcheté et de fourberie, a tout de même un envers héroïque qui en fait une véritable vertu. Non seulement il rend possible la vie dans la « solitude increvable ³ » qui caractérise le voleur, le traître et l'homosexuel, mais elle leur permet aussi d'affronter l'homme : « pour la première fois je m'attaquais à l'homme. Je le combattais à visage découvert. J'avais le sentiment de devenir vibrant, méchant, glacé, raide, luisant, tranchant comme une lame d'épée ⁴ ». Entre les deux extrêmes du courage quotidien et du courage héroïque, le point d'équilibre se trouve dans une définition camusienne qui délimite moins les actions endossées par le « je » que la manière dont le narrateur les

¹ *Ibid.*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 211.

³ *Ibid.*, p. 167.

⁴ *Ibid.*, p. 203204.

rapporte : « mon courage consista à détruire toutes les habituelles raisons de vivre et à m'en découvrir d'autres ¹ ».

Cette forme de courage renvoie alors à l'orgueil. Découvrir d'autres raisons de vivre, c'est faire de la misère de l'homme, et non de sa misère, la justification de son existence et la motivation à en expérimenter toutes les facettes, bref, c'est capitaliser le malheur et « les fastes de l'abjection ² », et c'est savoir en tirer profit : « comme un roc un fleuve, l'orgueil perce et divise le mépris, le crève. Entrant davantage dans l'abjection, l'orgueil sera plus fort (si ce mendiant c'est moi-même) quand j'aurai la science – force ou faiblesse – de profiter d'un tel destin ³ ». L'orgueil apparaît dès lors comme une réaction consciente, voire comme la réaction de la conscience : « sans doute suis-je cela, me disais-je, mais au moins j'ai conscience de l'être et tant de conscience détruit la honte et m'accorde un sentiment que l'on connaît peu : l'orgueil ⁴ ». L'orgueil, « vertu virile ⁵ », est alors la quintessence de la liberté qui a fait l'épreuve de la misère et de la culpabilité : « il s'enferme dans sa honte par l'orgueil, mot qui désigne la manifestation la plus audacieuse liberté ⁶ ». Plus que l'assentiment au destin, l'orgueil implique pour le personnage narrateur la décision de s'enfermer lui-même dans ce qu'il est, et d'idéaliser, spiritualiser une destinée matérielle et sordide par la construction de personnages idéaux. Liberté captive et fascinée, l'orgueil renvoie encore à une forme d'amour elle aussi spiritualisée, qui en passe par le rêve ou par l'écriture : « il fallait beaucoup d'orgueil (c'est-à-dire d'amour) pour embellir ces personnages crasseux et méprisés ⁷ ».

Ces deux vertus adjuvantes rapprochent la morale de Genet d'une révolte (malgré la récusation initiale, et l'affirmation de son caractère exceptionnel ⁸). Le courage est, à tout le moins, une réaction face au délaissement et à la solitude, l'orgueil, une riposte à la nécessité inhérente à l'ordre social. Courage et orgueil concourent ainsi moins à récuser la révolte qu'à la redéfinir. Au lieu d'être cantonnée au geste ponctuel de l'individuel, au petit désordre local décrit par Sartre au sujet de la révolte de l'esclave, la révolte devient un long processus

¹ *Ibid.*, p. 197.

² *Ibid.*, p. 20.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 276.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ « J'eus l'idée de me révolter un matin et de renverser la tinette sur les pieds des flics, mais l'imagination me représentant ce que serait la vengeance de ces brutes [...] je décidai que cette situation était exceptionnelle » (*Ibid.*, p. 108).

d'appropriation et d'intériorisation. Elle consiste alors à reprendre à son compte les catégories infâmantes par ceux qu'elles visent, elle consiste, pour ainsi dire, à réaliser les irréalisables, les catégories découlant de l'être-pour-autrui et qui ont vocation à enfermer l'homme dans ce qu'il est.

III. La liberté comme sainteté

La systématisme des trois vertus théologiques et des deux vertus adjuvantes est toutefois contrecarrée par un au-delà des vertus, inatteignable par la seule méthode ou par la seule discipline. Des vertus viriles, elle reprend l'idée de « perfection morale ¹ » à même de dépasser la gratuité et l'absurdité de la condamnation dont le voleur fait l'objet (« sans elle ma vie serait vaine ² »). Étape supplémentaire dans la subversion de la morale chrétienne, ou reprise du dépassement kierkegaardien du stade éthique par le stade religieux, l'usage de cette notion de sainteté se démarque chez Genet, dans la mesure où on n'y retrouve pas la pure et simple juxtaposition des contraires (lâcheté / courage, honte / orgueil). La sainteté, simplement caractérisée (« la plus haute attitude humaine ³ »), reste indéfinissable (« ne pouvant réussir une définition de la sainteté ⁴ »), alors même qu'elle constitue pour le personnage narrateur une préoccupation permanente (« à chaque instant je la veux créer ⁵ »). En d'autres occurrences, elle réintègre la morale, mais sans se situer sur le même plan que les autres vertus car elle demeure indicible et inconnaissable.

Je nomme sainteté, non un état, mais la démarche morale qui m'y conduit. C'est le point idéal d'une morale dont je ne puis parler car je ne l'aperçois pas. Il s'éloigne quand je m'approche de lui. Je le désire et le redoute. Cette démarche peut paraître imbécile. ⁶

Réintégrée dans l'ensemble des vertus viriles, elle en constitue toutefois « la plus haute » et représente « la vertu créatrice par excellence » ⁷. Elle entraîne une bifurcation sur le sens et la portée que le narrateur donne de son récit : celui-ci devient moins l'occasion d'une consécration que d'une sanctification. Les épisodes de la vie misérable et la progression dans l'abject ont dès lors vocation à délivrer – telles les vies de saints – un enseignement sensible : « la sainteté c'est de faire servir la douleur. C'est forcer le diable à être Dieu. C'est obtenir la reconnaissance du mal ⁸ ». La sainteté oscille ainsi entre deux conceptions concurrentes : d'un

¹ *Ibid.*, p. 237.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 238.

⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 232.

côté, elle conserve un sens parfaitement classique : le saint est aussi une figure du paria qui se démarque par le sacrifice et qui concentre sur sa personne l'injustice et le mal pour mieux les exhiber et les rendre manifestes, forçant parfois la conversion – non la sienne, mais celle des autres, voire celle de ses bourreaux. En même temps, la sainteté correspond à deux notions de la philosophie sartrienne. En tant que point idéal et préoccupation sous-jacente à chacun des actes, c'est d'abord la totalité, le manqué, ce qui est visé par la conscience comme manquant sans jamais parvenir à l'atteindre. Et en tant que démarche et vertu créatrice, c'est la liberté comme valeur, la liberté non pas comme donnée première et irréductible, mais la liberté comme horizon incertain et à quoi il s'agit de rester fidèle au milieu de tout ce qui la nie ¹. Totalité, liberté, mais aussi eschatologie : la sainteté est porteuse de l'indication d'un autre monde, d'un monde qui ne serait plus « votre monde », qui ne serait plus divisé en juge et en accusé (« elle sera quand va cesser ce tribunal, c'est-à-dire que le juge et le jugé seront confondus ² »), qui résorberait la distance entre le « je » et le « vous » (« cessant d'être "je", cessant d'être "vous", le sourire subsistant c'est un sourire égal porté sur les choses ³ »).

La subversion des valeurs théologiques, la redéfinition des valeurs machiavéliennes et la revendication d'une sainteté conçue comme l'audace d'assumer le crime, de s'en accuser et de s'en charger, participent toutes trois à l'entreprise de justification annoncée, entreprise visant à expliquer (dévoiler la nécessité) et à rendre justice (accuser, réhabiliter). Cette démarche apologétique rejaillit à la fois sur la narration et sur la figure du sujet qu'elle implique : la sanctification entreprise dévoile la prétention à une vie souveraine, comme si le récit du *Journal* venait restaurer la subjectivité dans une souveraineté perdue.

§3 – La vie souveraine, entre consécration de soi et consécration du sens

Découverte sur le visage de l'aimé indifférent ou acquise méthodiquement par la maîtrise de soi inhérente aux vertus viriles, la souveraineté est le caractère d'une vie qui a retrouvé un sens, un sens qu'elle maîtrise et dont elle dispose désormais à sa guise. Gagnée sur la solitude (« j'avais atteinte une solitude me conférant la souveraineté ⁴ »), elle fait de l'exil et de l'exclusion le prétexte à une indépendance radicale :

¹ « Comme la beauté – et la poésie – avec laquelle je la confonds, la sainteté est singulière. Son expression est originale. Toutefois, il me semble qu'elle ait pour base unique le renoncement. Je la confondrai donc encore avec la liberté. » *Ibid.*, p. 222.

² *Ibid.*, p. 279.

³ *Ibid.*, p. 245.

⁴ *Ibid.*, p. 197.

Peu à peu, cette idée d'humiliation se détacha de ce qui la conditionnait, les câbles furent cassés qui la retenaient à ces dorures idéales – la justifiant aux yeux du monde, à mes yeux de chair – l'excusant presque, et elle demeura seule, de soi-même seule raison d'être, seule nécessité d'elle-même et seul but de soi.¹

Il y aura dès lors, pour la vie misérable, deux manières d'être mise en récit et convertie en souveraineté : celle de la légende, et celle de la fable.

I. La vie légendaire, ou la genèse des saints

Le dispositif narratif exploité dans le *Journal du voleur* prend d'abord la forme d'une légende, au sens de récit de la vie des saints. C'est en premier lieu ce qui permet de nouer consécration de soi et consécration du sens : la mise en récit permet de délivrer un sens à une expérience qui en était radicalement privé.

Je refuse de vivre pour une autre fin que celle même que je trouvais contenir le premier malheur : que ma vie doit être légende c'est-à-dire lisible et sa lecture donner naissance à quelque émotion nouvelle que je nomme poésie. Je ne suis plus rien, qu'un prétexte.²

Le livre devient ainsi l'aboutissement et la justification rétrospective de la vie contrainte à être absence de sens et exigence de sens. Il prend dès lors le sens d'une genèse (« mon livre, devenu ma Genèse³ ») au double sens de création de soi (l'aventure d'une écriture) et de généalogie du voleur (l'écriture d'une aventure).

Mais cette écriture et cette lecture téléologiques rejaillissent en retour sur le contenu même du livre, sur l'aventure du narrateur personnage écrivant sa propre genèse :

Envisageant le monde hors de moi, son indéfini, sa confusion plus parfaite encore la nuit, je l'érigeais en divinité dont j'étais non seulement le prétexte chéri, objet de tant de soin et de précaution, choisi et conduit supérieurement encore qu'au travers d'épreuves douloureuses, épuisantes, au bord du désespoir, mais l'unique but de tant d'ouvrages.⁴

Le monde devient lui-même lisible et intelligible dès lors que ce qui y incarne la nécessité et le destin (prisons, tribunaux, polices...) devient lui aussi l'ouvrage et le messenger d'une élection singulière.

¹ *Ibid.*, p. 100.

² *Ibid.*, p. 133.

³ *Ibid.*, p. 306.

⁴ *Ibid.*, p. 96.

Néanmoins, à lui seul, le récit ne suffirait pas à rendre compte de cette élection¹ s'il ne mettait en scène une réciprocité des témoins, une attestation de l'élection et de l'ascension vers la sainteté. D'un côté, c'est le personnage narrateur qui endosse la position du témoin :

J'aurais une voiture silencieuse et noire, vernie, au fond de laquelle je regarderais nonchalamment la misère. Devant elle je traînerais des cortèges de moi-même dans de somptueux atours afin que la misère me regardât passer, afin que les pauvres que je n'aurai cessé d'être me vissent ralentir avec noblesse au milieu du silence d'un moteur de luxe et dans toute la gloire terrestre figuratrice, si je le veux, de l'autre.²

D'un autre côté, ce sont les compagnons de Genet qui sont autant de témoins, choisis par le narrateur pour faire ressortir la progression du voleur dans son art et vers la sainteté. Cet usage des personnages comme témoins du narrateur marque la plupart des dialogues, réduits à quelques répliques entre Genet et ses complices : ce qui vient interrompre la spirale du mépris entre les amants infidèles et jaloux, toujours craignant que leur virilité ne soit remise en cause, c'est une sollicitude issue de la reconnaissance pour la qualité du travail fourni, à l'image de la remarque d'Armand disant de Genet : « lui (ne m'appelant jamais par mon prénom ou son diminutif, Armand me désignait de la main), lui est il en avance sur vous et il a raison³ ».

Néanmoins, deux dispositifs viennent restreindre la portée de cette attestation. D'une part, le récit fait apparaître ses propres procédés, comme le fait de répartir les expériences autobiographiques dans différents personnages :

Dans un livre intitulé *Miracle de la Rose*, d'un jeune bagnard à qui ses camarades crachent sur les joues et sur les yeux, je prends l'ignominie de la posture à mon compte, et parlant de lui je dis : « Je... » Ici c'est l'inverse.⁴

Ce qui est en cause dans cette artificialité des témoins, c'est moins un simple truquage (bien que Genet revendique lui-même le terme) qu'un singulier travail du personnage :

Afin, non d'installer Lucien dans le bonheur, mais pour qu'il émette du bonheur, je veux le travailler selon une image de lui que j'aurai préparée, amenée, esquissée d'abord par mes propres aventures. Ainsi peu à peu l'habituerai-je à les entendre, à me savoir pétri d'elles, à lui-même en parler sans rougir, sans qu'il m'en plaigne ou s'en attendrisse, car il doit savoir que je décide qu'il bénéficiera d'elles.⁵

L'auteur est ainsi amené à brouiller les frontières, non seulement entre les personnages, entre les personnages et le narrateur, mais aussi entre le lecteur et les personnages du récit, puisque

¹ Sur l'insuffisance des procédés rhétoriques : « par l'énumération, ni l'entrecroisement ou leur chevauchement, des faits [...] ni par leur interprétation qui sans les détruire en crée de nouveaux, je ne puis découvrir la clé » (*Ibid.*, p. 131-132).

² *Ibid.*, p. 100-101.

³ *Ibid.*, p. 212.

⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁵ *Ibid.*, p. 188.

la narration oscille constamment entre deux destinataires, entre deux adresses : au lecteur, d'un côté, au personnage de l'autre.

Un second dispositif atténue l'efficace du témoignage, ou du moins, ce qu'on est en droit d'en attendre : c'est la caricature des témoins philanthropes. Il s'agit des touristes français qui, visitant l'Espagne, s'avisent de photographier les mendiants qu'ils trouvent amassés à Barcelone, à la descente de leur paquebot. Demandant aux mendiants de prendre la pose, ils les photographient au même titre que n'importe quel monument ou n'importe quel paysage. « L'objectif cruel des appareils photographiques ¹ » joue alors le rôle dévolu au regard dans l'ontologie sartrienne et provoque la chute du personnage : « d'un coup, vertigineusement, il fut précipité au fond de l'innommable et cette chute, lui coupant le souffle, fit son cœur bondir ² ». La cible de cette caricature, c'est une version du témoignage que récuse Genet, et qui est pourtant celle que défend Sartre : c'est celle du témoignage journalistique, qui entend, à l'image d'Albert Londres dans les années 1920, exposer les conditions de vie des bagnards. Genet revendique lui un sens religieux du témoignage : celui qui ne laisse pas la vie misérable se réduire à une somme documentaire, et celui surtout qui revendique de parler pour lui-même, d'être souverain encore sur le récit qui est fait de sa vie.

II. La fable, ou le jeu du récit

Mais pas plus que la référence au christianisme (y compris sous une forme subvertie) ne résume l'intégralité de la morale revendiquée par Genet, l'adoption d'un dispositif narratif calé sur la légende des saints ne résume le mode de narration. À la caricature des témoins ne saurait répondre une genèse trop prise au sérieux, dé faite à la fois de tout soupçon quant au contenu du récit et de toute interférence avec l'imaginaire. Celui-ci, comme toujours chez Genet, est une ressource, poétique, mais aussi morale et éthique, qui fait partie intégrante du témoignage. Cette ressource de l'imaginaire débouche aussi sur un autre élément compensateur que le sacré : la féerie et le jeu. Au bout du compte, le journal qui se veut moins que fiction, car porteur justement d'un dévoilement et d'un témoignage, aspire aussi à être plus que fiction, à rentrer de plain pied dans le registre de la fable.

Le narrateur peut convoquer des photographies, un carnet ou un acte de naissance, rien ne débarrasse le passé de l'aura poétique que lui confère le souvenir. Pris en lui, le personnage, saint ou témoin, ne peut être atteint et mis en récit que par le biais de « l'idée d'un être

¹ *Ibid.*, p. 186.

² *Ibid.*, p. 185-186.

fabuleux, origine et prétexte de tous les désirs ¹ ». C'est la nécessité d'intégrer au souvenir la part d'imaginaire qu'il réclame qui empêche Genet de se contenter du registre de la genèse et qui lui fait adopter celui de « *la Fable où toute création est possible* ² ». Un partage s'instaure alors entre un registre, la légende, qui garantit la souveraineté du personnage (par sa sanctification reconnue à l'intérieur du récit), et un autre registre, la fable, qui garantit la souveraineté du narrateur, toujours maître du récit mais disposant des significations à sa guise. Surtout, Genet revendique l'aptitude du fabuliste à choisir arbitrairement la conclusion morale de ses anecdotes : « *selon la forme que d'abord je donnai à ce récit, je l'eusse fait servir à j'ignore quelle conclusion morale* ³ ». Le personnage narrateur se comporte alors comme un fabuliste à la recherche d'histoires (« dans sa conversation, quand il est assis sur mon lit, mon oreille saisit des lambeaux d'aventures ⁴ »), ce qui n'occasionne, à l'inverse de la légende, qu'un modeste travail de transmission : « je veux bien essayer de conter quelques anecdotes, rapporter quelques mots ⁵ ». Composé de saynètes, le *Journal du voleur* s'interrompt alors pour laisser place à des dialogues brefs, qui sont autant de condensés de fables, dont la chute tire de son contexte ou de son indécision une moralité implicite et équivoque :

Au tribunal. Le juge : - Pourquoi avez-vous volé ce cuivre ?

Le détenu : - C'est la misère, monsieur le président.

Le juge : - Ce n'est pas une excuse. ⁶

« Le juge », « le détenu » : la fable est le registre où, à l'inverse de la singularisation des saints (toutefois jamais autant singularisés que par le biais des descriptions érotiques), les personnages se retranchent derrière leur nom et derrière leur rôle. Le jeu du moraliste qui associe librement anecdote et moralité trouve ainsi son écho dans le jeu des personnages, qu'il s'agisse de l'amusement par lequel le personnage joue avec sa fonction, comme Bernardini ⁷, ou du jeu sérieux par lequel le personnage s'efforce de coller à elle, comme Stilitano ⁸ ou Armand ⁹.

Se déployant dans deux directions opposées, les deux registres demeurent pourtant complémentaires, comme l'envers et l'endroit d'une même activité créatrice, compensant dans le texte l'incapacité dans la vie à se créer soi-même : « créer n'est pas un jeu quelque peu

¹ *Ibid.*, p. 189.

² *Ibid.*, p. 190.

³ *Ibid.*, p. 173.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 221.

⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁹ *Ibid.*, p. 151.

frivole. Le créateur s'est engagé dans une aventure effrayante qui est d'assumer soi-même jusqu'au bout les périls risqués par ses créatures ¹ ». Entre les prétentions du récit légendaire et la modestie du fabuliste, un équilibre se dessine pour faire de la vie souveraine le pendant d'une écriture parvenue à la responsabilité. Le sujet écrivain se fait ainsi lui-même sujet souverain, capable de répondre à l'aliénation et de consentir au tragique.

Le *Journal du voleur* s'appuie ainsi sur un dispositif en chiasme. D'un côté, la prétention à fournir une légende et une genèse font du récit un témoignage, une attestation au sens religieux du terme, mais un témoignage qui est toujours susceptible de se dégrader en simple reportage, en simple accumulation de pièces à conviction. D'un autre côté, la Fable elle-même représente un archétype de récit, mis à l'épreuve de l'ironie et de la distanciation du narrateur vis-à-vis d'une entreprise qu'il ne cesse de commenter, d'expliquer ou de critiquer. Surtout, le recours à la fable est une ultime satire de l'humanisme réduit à une forme de philanthropie, Genet parodiant les leçons de morale et leurs manuels, se mettant lui-même dans la position de l'instructeur vis-à-vis de son lecteur.

Cette oscillation entre deux dispositifs narratifs maintient jusqu'au bout les ambiguïtés fondamentales du récit de Genet : ambiguïté entre un récit qui déploie un destin ou expose des choix, ambiguïté entre des héros plus qu'humains et des personnages parias, ambiguïté entre des voyous sans excuse et des délinquants par nécessité, ambiguïté enfin, entre la démarche auto-accusatrice (« je sentais le besoin de devenir ce qu'on m'avait accusé d'être [...]. Je me reconnaissais le lâche, le traître, le voleur, le pédé qu'on voyait en moi ² ») et le renvoi de l'accusation (« sur la pauvreté et le crime puni j'ai posé le doigt ³ »).

Reste une ultime ambiguïté, relative au statut de la subjectivité, que ne lève pas la préférence explicite de Genet pour l'une des deux options. Genet ne cesse d'affirmer la singularité et la non universalité de la subjectivité des parias, subjectivité anonyme et réduite au mal et à la culpabilité. Pour une conscience privée de tout, et seulement pour elle, chaque acte, chaque dévoilement est déjà une intrusion et un vol, vol des objets, des sentiments, des mots et de leurs significations. Cette conscience que Genet prolonge dans l'écriture se veut radicalement différente de celle qui se trouve du bon côté de la division humaine, avec les

¹ *Ibid.*, p. 235.

² *Ibid.*, p. 198.

³ *Ibid.*, p. 305.

juges et les honnêtes gens : c'est une conscience qui ne peut signifier que par un coûteux et persistant détournement de sens. Et pourtant, imprégnée des notions et des intuitions de l'ontologie sartrienne, cette conception d'une subjectivité singulière, non universalisable, paraît tributaire de caractères universels et en particulier de ceux liés au regard et à la constitution de l'être-pour-autrui par rapport auquel toute conscience, quelle qu'elle soit, est effectivement un vol : vol de la liberté et de l'être d'autrui, vol de sa situation et de ses qualités. Mais ce que Genet conteste, c'est sans doute que cette universalité de la subjectivité puisse apparaître, d'abord, à la lumière des seules structures ontologiques de la conscience, et dont la description se donne comme acquis et comme postulat l'évidence humaine, l'évidence que le monde est humain, pétri de significations humaines, et que chaque conscience est porteuse d'une condition pareillement humaine. Contre quoi le *Journal du voleur* oppose un refus radical : cette universalité du sujet, si tant est qu'elle existe, ne pourrait apparaître que par l'intermédiaire des consciences qui, comme celle du voleur, sont des consciences transfuges, capables de faire se communiquer les épreuves des damnés et les discours des justifiés.

CHAPITRE 2 – LES ANNÉES CINQUANTE : LES MÉTAMORPHOSES DU SUJET

L'homme est menacé chez Camus et Sartre par l'absurde et par l'être, mais se maintient malgré tout un sens de l'humain orienté par le concept de création. Ce sens est remis en cause par la mort de l'Homme chez Malraux et par la production de l'Autre que l'homme chez Genet. Une nouvelle démarche est inaugurée, celle des métamorphoses du sujet où le voit celui-ci courir le risque de perdre son humanité dans ses actes. Ce sont les métamorphoses du corps propre sous l'effet de l'involontaire chez Ricœur, les métamorphoses de Prométhée, figure de la révolte, sous l'effet du nihilisme, chez Camus, et les métamorphoses de la liberté dans l'histoire sous l'effet de la rareté chez Sartre.

Section 1 – Autour de *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950) : les figures du *cogito* brisé

Ricœur fait porter la phénoménologie du volontaire et de l'involontaire sur une action déjà réduite, c'est-à-dire une action qui n'est ni faute ni action en face de la Transcendance. Cette double *epochè* préalable est l'indication qu'il y a un insensé indépendant même du problème du mal, indépendamment même de « l'absurde ¹ » propre à la faute.

Le champ du volontaire et de l'involontaire est délimité par la notion de corps propre, de corps-sujet en première personne. « Le corps propre est le corps de quelqu'un, le corps d'un sujet, *mon* corps et *ton* corps. ² » Son statut le démarque de l'idéalisme transcendantal dans la mesure où il n'est « ni constitué au sens de l'objectivité, ni constituant au sens du sujet transcendantal ³ ». C'est un moi existant et incarné, mais qui pour être corporel, n'en est pas pour autant inerte. La spécificité de l'approche phénoménologique va consister à y voir la scène d'un « drame », c'est-à-dire d'une tension interne, d'une « liaison *polémique* » ⁴ entre le corps et le moi.

Cette délimitation du premier moment de la philosophie ricœurienne de la liberté conduit à un paradoxe méthodologique : le corps propre est le champ d'investigation de la

¹ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire et l'Involontaire...*, op. cit., p. 27.

² *Ibid.*, p. 28.

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ *Ibid.*, p. 36.

phénoménologie, mais il n'est pas intégralement accessible à la démarche phénoménologique. Ce qui en lui se prête en lui à la phénoménologie, ce sont les « structures intentionnelles du Cogito pratique et affectif ¹ ». Pour une autre part, le corps relève d'une philosophie de l'existence. Il s'agit de la part à laquelle on peut seulement participer, sans pouvoir l'objectiver : c'est le mystère, le sens latent de l'existence incarnée. Ce paradoxe méthodologique découle de la position particulièrement cruciale de la volonté. Celle-ci prend place à l'intersection de deux ordres, celui de la liberté et celui de la nature, qui s'interpénètrent mais ne font pas système. Cette co-appartenance à deux ordres irréductibles l'un à l'autre, c'est ce qui fait la brisure du *cogito*, et la nécessité de recourir à une pluralité de démarches, à ce que Ricœur appelle plusieurs univers du discours.

La phénoménologie doit donc être approfondie en levant ponctuellement la parenthèse de la description pure. Passer de la confrontation à un *cogito* brisé à la restitution d'un *cogito* intégral nécessite d'accorder une place à des « liaisons plus fragiles mais essentielles ² ». C'est en particulier le cas lorsque la description en arrive à porter sur le corps et sur l'histoire, « les deux racines de l'involontaire ³ ». La prise en compte du corps a beau résulter d'une redéfinition du *cogito*, elle n'en conduit pas moins à interroger le même corps qui fait l'objet de disciplines scientifiques. Une méthode de diagnostic est ainsi mise en œuvre par Ricœur pour utiliser les discours et les schémas objectivants comme autant d'indices de l'involontaire et de sa relation à une subjectivité voulante. La prise en compte du choix impose une redéfinition plus profonde du *cogito*. En termes sartriens, elle implique de sortir le *cogito* de son instantanéité. Il y a en lui un déroulement temporel, une histoire, or l'eidétique, description de structures invariantes, ne connaît pas le temps : l'essence qu'elle décrit est hors-temps. Pourtant certaines essences du vouloir vont impliquer en elles-mêmes un cours temporel, ce sera le cas de la décision et de la possibilité essentielle de l'hésitation. C'est ce qui appelle un éclairage réciproque entre la description eidétique et la philosophie existentielle. À l'intersection de ces deux démarches pourront émerger des concepts tels que celui de la durée, résorbant la coupure entre des essences atemporelles et le drame de l'incarnation.

Que ce soit dans la perspective de la description phénoménologique ou de la philosophie de l'existence, l'involontaire est d'abord ce qui résiste au sens et ce qui menace

¹ *Ibid.*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 165.

l'idée même qu'il puisse y avoir des actions sensées, des actions auxquelles un sujet voulant est à même de donner un sens puisé en lui. Cette notion d'involontaire doit donc être précisée pour elle-même, en tant que constitutive d'un insensé logé au cœur de l'action humaine (§1). Il faut ensuite revenir sur la démarche de Ricœur qui conduit à faire de cet involontaire qui se donne comme insensé un moment dans la structure de signification de toute action (§2).

§1 – L'involontaire, l'insensé au cœur de l'action humaine

L'involontaire est une notion elle-même brisée, du moins partagée entre deux sens, entre deux niveaux hétérogènes.

Ainsi j'éprouve sans cesse en moi le mélange de deux involontaires : l'involontaire absolu d'une vie qui me donne d'exister comme conscience – et ainsi préface mon humanité, - et l'involontaire relatif d'une vie qui sollicite ma décision et mon effort, - et ainsi attend mon humanité. ¹

Cette dichotomie au sein de l'involontaire détermine le sens et la démarche de la phénoménologie de la volonté, c'est pourquoi il convient de l'analyser ici en premier, quoi que cela contrevienne à la règle méthodologique que Ricœur s'impose lui-même : partir du volontaire à partir duquel seulement de l'involontaire peut se manifester et faire sens. Cette règle de méthode fixée par Ricœur tend à dissimuler un autre choix méthodologique, celui de tirer par réplique ou réduplication un involontaire dérivé d'un involontaire originaire.

Cette dichotomie renvoie à un double but que Ricœur n'explique entièrement qu'au terme de sa démarche. D'une part, il s'agit de remonter à un involontaire originaire, c'est-à-dire en fait co-originaire de la donation de sens. Il y a deux manières d'être originaire, mais qui sont strictement corrélatives l'une de l'autre.

Tout commencement par la liberté est paradoxalement lié à une non-conscience du commencement de mon existence même ; le mot commencer comme le mot exister est à double sens ; il y a un commencement toujours imminent qui est celui de la liberté : c'est mon commencement comme acte ; il y a un commencement toujours antérieur qui est celui de la vie : c'est mon commencement comme état ; je suis toujours en train de commencer d'être libre, j'ai toujours commencé de vivre quand je dis « Je suis ». ²

Cette dichotomie peut sembler curieuse : qu'est-ce qu'un commencement précédé par un autre ? Il semble qu'on retrouve ici quelque chose d'analogue à l'articulation chez Sartre entre le primat ontologique de l'en-soi et le primat éthique du pour-soi : le commencement de la liberté n'est pas un commencement absolu, mais original par rapport à tout ce qui le précède.

¹ *Ibid.*, p. 525.

² *Ibid.*, p. 552.

Cela révèle dans le même l'autre aspect du but poursuivi par Ricœur : faire voir que l'involontaire originaire peut être absolu, et, en un sens, *a priori*, mais sans être pour autant fatal. L'involontaire absolu peut bien être tissé de nécessité et fait d'opacité, il n'hypothèque pas la liberté et la donation de sens, il ne fait que les précéder. C'est pourquoi, l'involontaire est en même temps la condition du déploiement d'une action sensée : ce qui investit la liberté dès son commencement, mais se laisse en retour investir par elle dans sa réalisation.

Cela conduit Ricœur à assumer deux positions d'ensemble sur les rapports du volontaire et de l'involontaire. D'une part, le choix premier de la philosophie ricœurienne est d'être une méditation du oui et non une systématique du refus. Composer avec la nécessité, cela signifie pour la volonté consentir à cet ordre de nécessité d'où elle émerge et qui la constitue. Ce choix du consentement est une position philosophique qui n'est pas déduite à proprement parler, il n'y a pas, comme dirait Camus, de logique jusqu'au consentement : le consentement ne réfute pas le refus. Mais dans le même temps, Ricœur pratique – certes, modestement – une phénoménologie hégélienne : une description des figures de la liberté négatrice, c'est-à-dire de la liberté conçue comme refus et pouvoir de dire non. C'est cette description qui a charge de montrer comme le refus absolutisé, le refus sans l'étape du consentement, conduit à défigurer et à escamoter cette épreuve du négatif qu'est l'involontaire absolu.

Au final, Ricœur semble rejoindre la démarche amorcée par Camus dans *Le Mythe de Sisyphe*, notamment lorsqu'il en vient à faire du suicide un aspect du refus.

Le suicide n'est pas la seule expression du refus. Il est peut-être un courage d'exister dans l'absurde et de lui faire face, en comparaison duquel le suicide lui-même ne serait qu'une évasion égale à celle des mythes et de l'espérance. Ce courage de la désillusion refuse le suicide dans le dessein d'affirmer – et de persévérer dans l'acte d'affirmer – le Non de la liberté face au Non-Être de la nécessité.¹

Reste que le consentement de Ricœur est un acheminement, non vers le bonheur de Sisyphe, mais vers l'espérance. C'est un « oui » résolument tourné vers la transcendance et la possibilité mystérieuse d'une réconciliation de la condition humaine par-delà la brisure du cogito.

Pourtant, ce qui est premier c'est l'inquiétude que fait peser sur la condition humaine la présence des deux types d'involontaire. D'un côté, un involontaire absolu englobe les composantes essentielles de la condition humaine, et y insère un insensé originaire (I). D'un

¹ *Ibid.*, p. 582.

autre côté, un involontaire relatif regroupe les différentes modalités de l'incarnation, logeant ainsi un insensé dérivé et résiduel au cœur des actions humaines (II).

I. L'involontaire absolu et l'insensé originaire

La condition humaine se définit par une incarnation que ni les dieux ni les animaux ne connaissent. Le corps propre est d'abord ce qui délimite la place de l'homme dans la nature, et lui octroie un « arrière-fond de nécessité ¹ ». Celui-ci est une menace pour la subjectivité qui risque de s'y perdre : « c'est principalement comme invincible nature, comme caractère fini, comme inconscient indéfini, comme vie contingente que l'involontaire m'apparaît comme puissance hostile ² ». Le caractère, l'inconscient et la vie délimitent ainsi pour Ricœur l'épreuve intérieure et subjective de la nécessité, épreuve potentiellement destructrice du sujet, exposé à la folie, à la maladie, à la mort. C'est cette épreuve de l'involontaire qui définit l'incarnation comme « condition humaine », c'est-à-dire comme « la nécessité que je subis du seul fait d'exister » ³. Cela délimite du même un insensé *a priori*, non pas indépendant de l'expérience, mais en-deçà duquel l'expérience ne serait plus humaine.

A. Le caractère, « matière finie » et l'inconscient, « matière indéfinie » ⁴

Le caractère a un caractère essentiellement blessant que Ricœur désigne par l'idée de tristesse du négatif. La signification existentielle du caractère est en quelque sorte analogue à celle du délaissement : « par mon caractère je suis situé, jeté dans l'individualité ⁵ ». C'est un résidu de non-choix qui se loge au creux de tous nos choix, « j'ai une façon à moi de choisir et de me choisir que je ne choisis pas ⁶ ». Cette signification existentielle peut ainsi être rapportée, *in fine*, à une signification phénoménologique. Le caractère est une fermeture dans notre ouverture sur le monde, un cadre qui vient limiter, définir, notre perspective sur le monde et sur les objets. En effet, Ricœur ne conçoit pas le caractère comme ce qui fait la typicité de la personnalité ou comme le moment de la particularité dans la subjectivité. C'est le moment de l'individualité, mais d'une individualité triste parce que non choisie, et, de ce fait dépourvue de sens. Le caractère fait de l'individualité un exil hors de l'universel humain et une solitude entre les hommes : par lui, « je suis condamné à être "l'exception" ⁷ ». De ces deux significations, existentielle et phénoménologique, émerge le tragique du caractère. Il

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 440.

⁴ *Ibid.*, p. 518.

⁵ *Ibid.*, p. 461.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 559.

renvoie le sujet à une impuissance intime : « une métamorphose impossible ¹ ». L'impossibilité de se défaire de soi va de pair avec le deuil des possibilités perdues : « d'amputation en amputation » le sujet perd son « humanité latente » à mesure que son caractère lui fait « être quelqu'un »². Ce deuil des possibilités conduit à une « tristesse de l'absurde ³ », par quoi se ressent l'absence de réponse possible au pourquoi implicite, « pourquoi suis-je tel ? ⁴ ».

Ricœur associe à cette finitude du caractère l'indéfini de l'inconscient : « nous ne sommes pas seulement bornés par notre nature mais d'une autre façon débordés ⁵ ». L'inconscient reçoit lui aussi un sens existentiel : le débordement de la pensée par des forces étrangères ; et un sens phénoménologique : une part de ténèbres grève tout regard sur soi-même. Pourtant, l'inconscient est redéfini par Ricœur dans un sens qui semble paradoxalement renforcer le pouvoir de signification et de maîtrise du sujet. L'inconscient est pour Ricœur « *une certaine matière, principalement affective, qui [offre à la conscience] une possibilité indéfinie de se questionner soi-même et de se donner à soi-même sens et forme* ⁶ ». Est-ce à dire que Ricœur vide l'inconscient de toute substance ? S'il en fait dans le même temps un involontaire absolu, c'est dans la mesure où cette matière indéfinie recèle un dynamisme propre et susceptible de porter le conflit intérieur jusqu'à la pathologie, jusqu'à la défaillance du sujet. « Il y a un *terrible* psychologique parce que la volonté n'a pas de prise sur cette fonction de vigilance à laquelle elle est suspendue ⁷ » : cela implique bien la possibilité d'un soi dissocié de son corps et de ses puissances involontaires.

L'effort de Ricœur est donc, par-delà les discours éthologiques et psychanalytiques qui lui servent de guide, de rattacher caractère et inconscient à la subjectivité. Ce faisant, il en fait deux couches d'insignifiance radicale, qui vont, en tant que telles, résister aux pouvoirs du sujet. Le caractère empêche la conscience d'accéder à son vœu de totalité : son expérience ne sera jamais totale mais bornée par les traits du caractère. L'inconscient détourne la conscience de ses prétentions à la transparence : le « qui » est sans pourquoi, mais il est en plus sans clarté. L'incarnation se dévoile d'abord dans cette double finitude imposée à la pensée seulement humaine : finitude de la conscience de quelque chose et finitude de la conscience

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 560.

⁴ *Ibid.*, p. 559.

⁵ *Ibid.*, p. 561.

⁶ *Ibid.*, p. 473.

⁷ *Ibid.*, p. 500.

de soi. Mais elles ne renvoient pas encore à la finitude radicale, finitude de la vie elle-même, qui grève la subjectivité de l'intérieur dans la mesure où le corps propre est un corps vivant.

B. La vie, « fait pur d'exister vivant »¹

Il y a d'abord un sens existentiel de la vie que Ricœur désigne par la tristesse du contingent. Il ne s'agit pas seulement d'une origine et d'une facticité sur lesquelles le sujet n'a pas prise, mais d'une temporalisation autonome et pourtant interne à la subjectivité. La vie, loin d'être synonyme de liberté et d'accomplissement, n'est jamais autant vie que lorsqu'elle est vie sans moi, « ce qui fonctionne en moi sans moi² », comme un rythme et une évolution qui me font mais que je ne fais pas. Grevées par cette contingence extrinsèque qui s'insinue en moi, « mes propres métamorphoses sont énigmatiques et décourageantes³ ». Si la contingence de la vie désarme à ce point le sujet, c'est par son potentiel de chaos, par son hétérogénéité fondamentale. La vie porte ainsi la menace d'un cogito non seulement brisé, mais fragmentaire, exténué par un cours irréversible qui le défait autant qu'il le fait. Elle fragilise ainsi de part en part toute prétention à faire de l'action humaine une action sensée : « ma vie est naturellement décousue ; sans l'unité d'une tâche, d'une vocation suffisamment ample pour la rassembler, elle se disperse dans l'absurdité⁴ ». Défiant les capacités de synthèse et de totalisation du sujet, la vie donne lieu à la première occurrence, chez Ricœur, de l'idée de distension. C'est la vie qui distend la durée humaine, en lui incorporant une discontinuité extrinsèque et non maîtrisée.

La vie pousse ainsi la conscience à renoncer à son vœu d'auto-position : elle vit, elle n'existe pas par soi, elle n'est pas cause de soi. La liberté subit ainsi ses trois désillusions, elle qui voulait « être totale, transparente, autonome⁵ ». La liberté peut en rester au stade de la désillusion, du refus et de la tristesse. Ricœur introduit le consentement avant tout comme une option préférentielle. Il ne s'attache pas à en démontrer la nécessité, mais la possible fidélité à la subjectivité et à l'incarnation. « Consentir n'est point capituler si malgré les apparences, le monde est le théâtre possible de la liberté.⁶ » Si cette position ne se comprend qu'à la lumière des structures intentionnelles qui peuvent se déployer « malgré les apparences », c'est-à-dire malgré la tristesse du fini, elle semble à première vue bien contradictoire. Si l'involontaire

¹ *Ibid.*, p. 518.

² *Ibid.*, p. 523.

³ *Ibid.*, p. 566.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 557.

⁶ *Ibid.*, p. 439.

inhérent à l'incarnation défigure la subjectivité – par l'exorbitance du caractère, par le terrible de l'inconscient, par le décousu de la vie –, quel sens peut bien avoir une fidélité à la subjectivité *et* à l'incarnation ?

L'idée de Ricœur, sans laquelle les descriptions eidétiques resteraient prises dans cette contradiction, c'est que l'insensé originaire est un insensé co-originaire, que l'involontaire n'est insensé que dans la mesure où il est déjà secrètement lié au sens. En plus de la bipolarité entre le volontaire et l'involontaire, il faut concevoir que la trame qui mène de l'un à l'autre a un envers et un endroit : l'insensé double la donation de sens à la manière d'une doublure. C'est bien ce que semble indiquer Ricœur à propos du caractère et de l'inconscient. À travers le caractère, « mon destin colle à ma liberté, sans la ruiner ¹ ». L'inconscient témoigne du fait que « la conscience a un envers, un dessous, impensable hors d'elle et sans elle, qui n'est point pensée mais qui n'est pas corps non plus ² ». Cette doublure du signifiant par l'insensé caractérise ainsi le lien concret qui, dans l'action, relie le volontaire et l'involontaire.

Pourtant, cette action n'est pas systématiquement aux prises avec le caractère, l'inconscient, et la vie. Les structures de l'action ne contraignent pas le sujet à faire face directement à l'involontaire absolu, mais, indirectement, par le biais des répercussions de cet involontaire sur les structures de l'action. Il y a des modes de l'incarnation et ce sont eux qui définissent l'involontaire relatif, faisant basculer l'insensé de l'originaire vers le dérivé.

II. L'involontaire relatif et l'insensé dérivé

Dans cette dérivation, le fil conducteur de Ricœur est que l'insensé propre à l'involontaire absolu, tout en étant originaire, n'est pas suffisamment *a priori* pour faire système, et imposer à son tour des contraintes absolues à l'action humaine. Les dérivations de l'insensé originaire obéissent à « un principe de confusion et d'indétermination ³ » constitutif de l'incarnation.

C'est donc l'incarnation qui commande une réflexion sur la temporalité ; à cause de la confusion des motifs, la motivation coûte du temps, et le choix doit être conquis sur une conscience hésitante. Si l'on dépeignait la liberté comme intégrale, comme pleinement créatrice d'existence, non seulement on manquerait le rapport à des motifs en général, mais encore on ne pourrait justifier le temps comme essai de la liberté, faute d'apercevoir le lien de la temporalité et de l'incarnation ; par là même le sens fondamental de la liberté humaine serait détruit, à savoir que le choix n'est pas une création. [...] La vie, l'involontaire corporel, et en général le champ de motivation ne forment pas système ; ou pour dire la même chose autrement : il n'y a pas, à un moment donné, une totalité présente des tendances qui autorise à faire le bilan des besoins, des désirs, des idéaux suscités par

¹ *Ibid.*, p. 464.

² *Ibid.*, p. 490.

³ *Ibid.*, p. 186.

une situation donnée ; il n'y a pas non plus entre les valeurs appréhendées une hiérarchie évidente qui arrête par épuisement l'enquête sur le bien.¹

Cette absence de systématisme de l'involontaire absolu se manifestait déjà en creux dans sa tripartition : le caractère n'est pas l'inconscient, qui n'est pas la vie. Elle prend ici tout son relief : ce n'est pas la temporalisation qui constitue la marge de manœuvre de la liberté, c'est une incarnation qui borde le sujet d'involontaire et d'insensé, mais sans pour autant l'englober, l'envelopper totalement. Les formes de l'involontaire sont des formes non seulement plurielles, mais divergentes, et c'est ce qui donne toute sa place à la motivation de l'action.

L'absence de systématisme de l'involontaire a ainsi un autre corollaire : l'incomplétude de la motivation. C'est au sein de cette incomplétude que prennent sens à la fois le pouvoir d'arbitrage inhérent à la volonté, et la temporalité de l'action propre à un sujet incarné : avant même toute réalisation, la motivation coûte du temps et le choix est une conquête sur une conscience hésitante.

L'insensé dérivé donne donc lieu à son tour à une épreuve, mais qui n'est plus comparable à la tristesse du fini. C'est une épreuve où le sujet manifeste de nouveau ses pouvoirs, dans la mesure où c'est une épreuve spécifiée, orientée, éclairée, nourrie.

Le désir est l'épreuve spécifiée et orientée d'un manque actif – c'est le besoin ou affect actif -, *éclairée* par la représentation d'une chose absente et des moyens pour l'atteindre, *nourrie* par des sentiments affectifs originaux : par leur matière, qui est l'effigie affective du plaisir, ces affects sensibles figurent le plaisir à venir ; par leur forme, qui est l'appréhension imageante du plaisir, ils tiennent le besoin prêt pour un jugement qui désigne l'objet du besoin comme bon, c'est-à-dire prêt pour un jugement de valeur.²

C'est à ce niveau de dérivation que peut émerger une « intelligibilité partielle des fonctions involontaires ». Elles sont intelligibles dans la mesure où elles peuvent être mises à distances, c'est-à-dire évaluées comme motifs (A) ou mues comme pouvoirs dociles (B).

A. L'incarnation réceptive : le corps propre, « source de motifs »³

L'incarnation se fait incarnation réceptive : elle consiste d'abord pour le sujet à accueillir des motivations à agir qui lui viennent non d'un décret de l'esprit, mais de sa condition incarnée. Cet accueil de motivations – trouvées mais non choisies – représente la répercussion de l'involontaire absolu sur la motivation. Ainsi, la partialité du caractère devient l'« angle sous lequel les valeurs apparaissent à une conscience singulière⁴ ». La

¹ *Ibid.*, p. 186-187.

² *Ibid.*, p. 140.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 428.

décision est grevée d'une « obscurité impénétrable », et marque un point d'arrêt toujours plus ou moins arbitraire et violent dans un cours de pensée qui déploie constamment des « virtualités inconscientes »¹. Enfin, la « dépendance à l'égard de la vie » implique que les valeurs ont leur première assise dans les besoins, qui à leur tour imposent leur « rythme »² au sujet et à la décision.

Les trois involontaires absolus se répercutent ainsi sur la motivation de l'action, par le biais de cet involontaire relatif qu'est la sensibilité organique. Celle-ci est caractérisée par la relation asymétrique du plaisir (source motivation par le biais de l'anticipation affective) et de la douleur (qui ne joue de rôle dans la circularité du volontaire et de l'involontaire que lorsqu'elle est reprise dans la crainte de souffrir). Cette sensibilité organique répercute dans la motivation l'absence de systématisme de l'involontaire absolu. Il y a pluralité des besoins, pluralité des plaisirs, mais aussi discordance au sein des besoins, confusions affectives. Parce qu'ils apparaissent par le biais de cette sensibilité organique, les besoins et les valeurs ne se laissent pas organiser en totalité hiérarchisée. L'intelligibilité du motif est ainsi à conquérir par la motivation et par la compréhension de l'action : elle doit être arrachée à la confusion inhérente aux situations vécues dans l'affectivité.

C'est donc en fait le double rapport avec un involontaire relatif (la sensibilité organique) et un involontaire absolu (la vie), que la motivation trouve toute sa teneur. Alors que la vie se présente comme une sagesse plus ancienne que la mienne, qui résout mieux que moi et sans moi les problèmes qu'elle traverse, la motivation impose au sujet voulant de prendre pour ainsi dire la place de la vie sans pour autant disposer des mêmes moyens : du point de vue de la décision, le sujet se laisse aborder par des problèmes non résolus, dont les termes ne sont ni clairs ni concordants.

B. L'incarnation active : le corps propre, « foyer de pouvoirs »³

L'incarnation, pour autant qu'elle est bien incarnation d'une volonté, ne saurait être purement réceptive et se limiter à faire apparaître problèmes et motivations. Elle est aussi active, c'est-à-dire qu'elle mobilise les pouvoirs dont dispose le sujet du fait même de son condition incarnée. Mais on retrouve à ce niveau aussi la répercussion de l'involontaire absolu. Les trois involontaires absolus sont en effet constitutifs d'une « temporalité du moi⁴ », qui

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 373.

n'est pas temporalisation de soi au sens de la conscience se temporalisant elle-même. Il y a un temps qui n'est pas mon temps et qui me fait, c'est la « durée en première personne », durée « radicalement inaccessible à mon empire ¹ ». Or, cette durée est elle aussi le résultat de la répercussion, au niveau de l'agir et du mouvement corporel, de l'involontaire absolu. Le caractère imprègne l'action en tant qu'« incoercible manière d'être de mes pouvoirs et de mon effort même ² ». L'inconscient affecte la spontanéité corporelle par sa propre « spontanéité obscure et cachée qui anime l'émotion et l'habitude et en explique les bizarreries, les raideurs et certains aspects automatiques ³ ». La vie, en tant que « source de toute force », impose au mouvement corporel sa propre « organisation "silencieuse" ⁴ ».

Ricœur est ainsi amené à soutenir contre Descartes que « la certitude que [la] docilité du corps est toute entière une conquête » sur « une inaptitude foncière et primitive » ⁵, mais aussi sur une fragilité irréductible.

De même que l'homme n'est possible organiquement qu'entre les limites de certaines permissions de l'univers (température, pression atmosphérique, etc.), il n'est possible *psychologiquement* que si les dénivellations et les déséquilibres de sa situation psycho-spirituelle ne dépassent pas certaines limites. L'homme est organiquement et psychologiquement fragile. ⁶

Cette fragilité est due à l'involontaire relatif que représente la durée en première personne, et son potentiel de dissolution, de fragmentation. Face à la durée, le sujet doit sans cesse reproduire son unité, comme un travailleur reproduisant sa force de travail : « je ne suis un que sans cesse reconquis sur une scission renaissante ⁷ ».

Cette durée intime de l'incarnation active se déploie dans trois intrications du volontaire et de l'involontaire. Cette durée intime et vitale témoigne du paradoxe d'une action commencée par le sujet, et comme commencée avant l'intervention du sujet par une autre spontanéité, par la sagesse de la vie.

Les savoir-faire préformés (ce qu'il y a d'instinctif dans l'action, mais Ricœur souligne la dimension de savoir pour marquer la différence avec l'instinct animal) constituent une proto-intentionnalité de l'action, un « usage primitif de notre corps en liaison avec des

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 429.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 285-286.

⁶ *Ibid.*, p. 338.

⁷ *Ibid.*, p. 374.

objets perçu » et « lié aux signaux discriminants du monde perçu »¹. Le corps déjà « ébranlé par l'émotion² » semble lui aussi accomplir un mouvement dont l'impulsion a été donnée indépendamment du sujet. Enfin, le corps déjà « disposé par l'habitude³ » prolonge le savoir-faire préformé en l'éduquant et en le contractant.

Ainsi la spontanéité du sujet n'intervient que dans un contexte où elle est déjà précédée par une organisation du corps qui préfigure l'action. Il s'agit là d'une altération qui conditionne la volonté, mais ne la compromet pas dans la mesure où la volonté prend appui sur elle comme sur une médiation. Le corps est pour la volonté ce par quoi le sujet doit passer pour parvenir à la réalisation de l'action. Ainsi, le désir dans l'émotion fait de la visée du désiré « une intention du sujet, mais armée du dynamisme organique⁴ » et l'habitude est quant à elle « une altération de toutes visées⁵ », altération tributaire de la durée en première personne.

Contre le dualisme d'entendement qui envisage corps et pensée comme deux sphères séparées, Ricœur entend faire droit à un dualisme existentiel qui repose moins sur la dualité pure et simple que sur le drame et le dialogue qui s'instaurent entre l'involontaire et le volontaire. Néanmoins, la toile de fond de ce drame et de ce dialogue demeure la certitude que nous sommes un, qu'il y a un « pacte vital inscrit dans les puissances involontaires du mouvement⁶ ». La phénoménologie descriptive n'est autre que l'indication indirecte de ce pacte.

§2 – Le sens de l'action : les modes du volontaire

C'est l'usage de la notion d'intentionnalité qui va permettre à Ricœur de montrer comment le sujet oppose à l'insensé qui s'insinue jusque dans les actes les plus quotidiens un pouvoir de signification capable de redonner sens à l'action. Le volontaire n'est toutefois pas un phénomène unique. Parce que la volonté reprend les traits de la visée à vide (I), elle laisse place à un remplissement de cette visée, qui permet à son tour une intégration de l'involontaire dans la visée volontaire (II).

¹ *Ibid.*, p. 293.

² *Ibid.*, p. 256.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 332.

⁵ *Ibid.*, p. 353.

⁶ *Ibid.*, p. 287.

I. Les structures à vide du sens de l'action

Reprenant la déclinaison des orientations temporelle, Ricœur fait varier la volonté et le voulu en fonction de l'orientation : vers le futur (projet), vers le présent (mouvement corporel et agir proprement dit), vers le passé (la situation). L'intentionnalité se décline selon les trois sens du « je veux » : « je décide », « je meus mon corps », « je consens ».

A. La corrélation de la décision et du projet

La description phénoménologique du sujet qui décide conduit Ricœur à caractériser ainsi la décision : « *la décision signifie, c'est-à-dire désigne à vide, une action future qui dépend de moi et qui est en mon pouvoir*¹ ». La conscience se laisse alors décrire comme oscillant entre les deux pôles du volontaire et de l'involontaire, comme reprenant ce qui est du ressort du subi pour en faire des motifs, et alimenter ainsi ce qui constituera choix, projets et, au final, l'ensemble de ce qui est voulu.

Ce qui se donne d'abord dans cette structure à vide, c'est le « fiat » de la décision : « Fiat ! que cela soit ! » exprime ce que Ricœur appelle son « caractère catégorique »². Ce qui est ainsi catégorique, c'est la tonalité de l'intention qui se rapporte à un futur qu'elle adopte comme projet. Ce caractère révèle ainsi que « le futur est la condition d'une action »³. Autrement dit, si le sujet doit maîtriser quelque chose dans la temporalité, c'est en direction du futur, c'est-à-dire dans la projection en avant de soi. Ce que requiert l'action ce n'est pas une temporalisation qui est de part en part liberté, c'est seulement une capacité à « organis[er] le temps en avant du présent »⁴.

Dès lors, cette organisation tournée vers le « futur visé »⁵, organisation qui ne fait qu'un avec l'intentionnalité même de la décision, reste compatible avec un involontaire qui organise mon passé et mon présent, sans m'ôter cette marge de manœuvre à l'égard du futur. Bien plus, c'est cette maîtrise dans la visée du futur qui permet, en retour, une maîtrise dans l'ordre confus des organisations involontaires, des organisations héritées du passé, de la vie, et de l'incarnation.

¹ *Ibid.*, p. 66.

² *Ibid.*, p. 70.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁵ *Ibid.*

B. La corrélation du mouvement et du pragma

La description du mouvement corporel conduit Ricœur à mettre en rapport ce qui est du ressort du voulu, le mouvement proprement dit, l'impulsion corporelle, et ce qui est du ressort de l'involontaire, en premier lieu ce qui appartient à la constitution organique du sujet incarné. La notion d'effort vient traduire ce va-et-vient par lequel subjectivité et matérialité ont vocation à négocier l'inscription des actes dans le monde.

À ce niveau, l'intentionnalité est double. C'est d'abord l'intentionnalité « de la *représentation* pratique ¹ ». Il s'agit encore de la même intentionnalité que celle par laquelle la conscience qui décide vise le projet, mais sous l'angle du remplissement : l'action remplit le projet, « l'excursion que je fais remplit mon projet de voyage ² ». Mais c'est surtout l'intentionnalité spécifique de l'agir, celle qui corréle le mouvement au *pragma*, et dont Ricœur entend faire le « symétrique de l'intuition ³ ». Le *pragma* est le « corrélat complet du faire », c'est-à-dire « ce qui est "agi" », « la transformation même de mon environnement » ⁴ . En tant que corrélat, le *pragma* désigne l'action comme « un aspect du monde lui-même ⁵ ». La volonté est donc corrélée à un champ d'action, un champ pratique qu'elle organise en complexe de moyens et de fins, mais en retour elle dévoile la subjectivité elle-même comme complexe de pouvoirs, de pouvoir-faire et de savoir-faire. Cette visée pratique est ce par quoi le sujet résout les problèmes qui naissent de son incarnation : le *pragma* c'est aussi bien la solution esquissée sur fond de monde.

C. La corrélation du consentement et de la situation

Le consentement a un pôle noématique, c'est l'involontaire absolu, qui, en rentrant dans la relation intentionnelle, prend le sens d'une situation (l'un des enjeux pour Ricœur est d'opposer à la situation sartrienne un concept plus concret de situation). Paradoxalement, le premier caractère de cette relation intentionnelle est le même que pour la décision vis-à-vis de son projet, c'est un « *fiat* ».

Je ne dis pas, comme du dehors : « Il faut » -, mais, repassant en quelque sur la nécessité, je dis : oui, qu'elle soit. « Fiat ». Je veux ainsi. ⁶

¹ *Ibid.*, p. 262.

² *Ibid.*, p. 259.

³ *Ibid.*, p. 262.

⁴ *Ibid.*, p. 264.

⁵ *Ibid.*, p. 266.

⁶ *Ibid.*, p. 431.

De la même manière que le projet était adopté dans le « *fiat* » de la décision, le consentement consiste à « faire sienne la nécessité ¹ ». Mais il ne se contente pas de l'adoption, il va plus loin et, tel la délibération dans le projet, il implique une approbation :

Oui à mon caractère, dont je puis changer l'étroitesse en profondeur, acceptant de compenser par l'amitié son invincible partialité. Oui à l'inconscient, qui demeure la possibilité indéfinie de motiver ma liberté. Oui à ma vie, que je n'ai point choisie, mais qui est la condition de tout choix possible. ²

Le sens de ce « oui » inhérent au consentement consiste dans une lucidité qui ne se laisse pas aveugler par l'insensé qu'elle trouve dans la condition humaine pesant sur ses actes, mais qui tente de faire de l'insensé l'occasion du sens.

En quoi s'agit-il encore d'une intentionnalité ? Si ce rapport intentionnel se limitait à un rapport purement langagier ou intellectuel (« dire oui à... »), on voit mal comment une telle intentionnalité désincarnée pourrait se rapporter effectivement aux données fondamentales de l'incarnation, et quelle prise elle pourrait ensuite avoir sur elles. L'intentionnalité concrète du consentement réside bien plutôt dans le fait, pour la volonté qui consent, de s'engager dans l'être, y compris dans ce qu'il comporte de nécessaire ou d'insensé. C'est cet engagement qui distingue le choix de la création : la volonté se jette dans une situation qu'elle n'a pas créée et dont elle ne peut prétendre maîtriser le sens. La volonté, parce qu'elle est intentionnelle, est engagée, mais engagée dans autre chose que dans l'aventure d'une conscience : engagée dans une nature en première personne.

Mais de toutes les relations intentionnelles, c'est la plus fragile, étant donné qu'elle porte sur des involontaires absolus. Elle est entamée et minée par cet involontaire qui vient la transir d'insensé, d'insensé matériel. Du même coup, l'engagement dans la nécessité est toujours un engagement dans l'inconnu.

C'est le cas, d'abord, par le fait que « l'expérience intime du caractère est évanouissante ³ ». On ne voit en effet le caractère que de biais, soit dans le regard d'autrui, soit dans l'impact qu'il a sur nos manières d'agir, à travers les signes et les symptômes qui le trahissent. Le caractère, matière finie, devient ainsi une « *hylè* de l'Ego lui-même ⁴ ».

¹ *Ibid.*, p. 598.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 465.

⁴ *Ibid.*

L'inconscient nous renvoie à une expérience encore plus évanouissante, ne présentant aucun « équivalent subjectif ¹ » dans la mesure où, contrairement au caractère, l'inconscient n'est pas individualisé ². L'inconscient, matière indéfinie, est lui aussi une « matière impressionnelle non encore animée par une visée intentionnelle ³ », et c'est pourquoi Ricœur peut tenir la psychanalyse pour « une hylétique de la conscience ⁴ ».

Enfin, la vie, dans ce qu'elle a de non objectivable, est « sentie » à travers « une certaine affectivité diffuse ⁵ », et sa négativité se révèle à travers la souffrance, « révélateur affectif ⁶ » mais obscur et potentielle déformant.

Ces différentes remarques de Ricœur convergent vers deux résultats. D'une part, on comprend pourquoi l'involontaire absolu reste « plus ou moins rebelle à la lumière ⁷ » : en tant que matière il n'a pas de corrélat adéquat que la conscience pourrait viser. D'autre part, c'est justement en tant que matière qu'il peut être insérer dans les liaisons intentionnelles. L'involontaire absolu se voit appliquer la catégorie husserlienne de *hylè*, « élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel ⁸ » mais qui se prête à l'animation opérée par la visée intentionnelle, par sa couche noétique. De ces deux aspects, limitation et potentialité de la visée intentionnelle, l'intentionnalité tire son caractère spécifiquement dramatique : « comme la nécessité contemplée est toujours sur le point de me dévorer, le consentement est toujours lui-même au bord du vertige ». Il n'en reste pas moins qu'elle indique la capacité qu'ont les structures à vide d'intégrer l'involontaire, de l'animer, et ainsi de donner un sens à l'action humaine.

II. L'intégration de l'involontaire dans les structures intentionnelles

La thèse de Ricœur est double. D'une part, le *cogito* est brisé en ce sens que, s'il y a de l'involontaire absolu, il n'y a pas de volontaire pur : une structure n'est pas une expérience. « Même en première personne, le désir est autre que la décision, le mouvement autre que

¹ *Ibid.*, p. 490.

² Ricœur a découvert précocement la psychanalyse freudienne grâce à son professeur Roland Dalbiez, toujours est-il que sur la question de l'individualité de l'inconscient, il semble donner un primat considérable aux pulsions phylogénétiques (propres à l'histoire de l'espèce) sur les pulsions ontogénétiques (propres à l'histoire de l'individu), incité à cela soit en raison d'une lecture rapide de la seconde topeque qui limiterait l'inconscient au « Ça », soit en raison d'ouvrages comme *Totem et tabou* ou *Malaise dans la civilisation*.

³ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire et l'Involontaire...*, *op. cit.*, p. 485.

⁴ *Ibid.*, p. 506.

⁵ *Ibid.*, p. 514.

⁶ *Ibid.*, p. 563.

⁷ *Ibid.*, p. 508.

⁸ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 289.

l'idée, la nécessité autre que la volonté qui y consent. ¹ » D'autre part, cette brisure ouvre un drame, mais un drame qui laisse place, sinon à une conciliation, du moins à un apaisement. Le *cogito* n'est pas voué à la dissolution et à la fragmentation, mais peut vivre « d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement ² ». C'est pourquoi les involontaires relatifs, liés à la sensibilité organique ou à la durée en première personne, sont autant de contraintes nécessaires à la signification. Ils laissent la voie à une « intégration de ces moments involontaires dans la synthèse volontaire ³ ». Cette se fait par le biais de deux ressources propres aux volontaires, la prise intentionnelle (A) et l'imputation personnelle (B).

A. La prise intentionnelle

L'intentionnalité ne se résume pas à une structure à vide : elle implique aussi une prise sur l'involontaire. Cette prise, c'est le fait que l'involontaire est « pour » le volontaire, qu'il remplit, nourrit, et alimente les visées intentionnelles. Et cela se fait parce que l'incarnation a deux pouvoirs transversaux, à même de garantir cette prise : le pouvoir de l'imagination, qui est un pouvoir de maîtrise du temps et des affects, le pouvoir de l'attention, qui est un pouvoir de maîtrise de la durée et des visées pratiques.

1. Intentionnalité et besoin

Au niveau de la motivation, le besoin vient fournir cette intentionnalité intermédiaire, capable d'intégrer l'involontaire dans les structures intentionnelles de la décision. Le besoin a en effet une forme et une matière : sa forme, c'est celle du motif. Le besoin est motif, et motif intentionnel, en ce qu'il dévoile des valeurs et en ce qu'il appréhende imaginativement le plaisir. Intentionnalité intermédiaire, dans la mesure où par son intermédiaire, la conscience qui se décide est mise en mesure d'évaluer le besoin lui-même, de porter sur lui un jugement qui n'aurait pas été directement dicté par l'involontaire. Mais cette intentionnalité intermédiaire du besoin a elle-même une matière, c'est la matière affective, qui figure le plaisir à venir.

Cette structure d'intentionnalité intermédiaire permet de faire du besoin un troisième terme entre une pure passivité (ou une activité réduite à la réaction au manque) et une pure spontanéité (la conscience ayant dans faisant dans le dévoilement du monde le choix de ce qui

¹ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire et l'Involontaire...*, op. cit., p. 32.

² *Ibid.*, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 22.

est pour elle le manquant). « Le besoin est un affect en ce qu'il est tout entier une indigence qui par son élan tend vers ce qui le comblera. ¹ » Mais le besoin a beau être « un manque spécifié, un élan orienté ² », il ne devient vraiment intentionnel que grâce à la médiation de l'imagination : « c'est elle d'abord qui éveille le besoin lui-même à la conscience de son objet et l'élève à la dignité de motif pour un vouloir possible ³ ». C'est l'imagination, en effet, qui apporte au désir l'anticipation affective du plaisir, et c'est elle aussi qui fait que le besoin ne signifie pas le règne du corps sur l'esprit. Parce qu'il inclut un travail de l'imagination, le besoin est une conscience dévoilant un monde « peuplé de signes affectifs qui se joignent aux qualités proprement sensibles et en deviennent indiscernables ⁴ ».

Enfin, si le besoin ouvre une marge de manœuvre pour la volonté, ce n'est pas seulement parce qu'il implique une médiation de l'imagination. L'attention joue aussi son rôle, et permet de sauvegarder la structure intentionnelle du besoin dans un monde toujours susceptible d'être soit excessivement déterminé, soit excessivement indéterminé. Lorsque le besoin se fait trop pressant, c'est là que l'unification de la vie se fait vraiment par l'imminence catastrophique de la mort : dans un monde excessivement déterminé où le choix se rabat sur la possibilité du sacrifice, « affirmation de valeur et d'être – mais par delà la vie ⁵ ». Lorsqu'à l'inverse les besoins se taisent ou sont divergents, la volonté ne parvient pas à se rassembler et demeure dans l'hésitation due à l'indétermination des motifs : dans un monde excessivement indéterminé, la décision semble coupée de l'action faute de motivation. Dans les deux cas, l'attention a un rôle à jouer, en ce qu'elle est attention dirigée non seulement sur les objets du monde, mais aussi sur les valeurs et les motifs. C'est elle qui permet de maintenir l'attachement à une valeur en dépit du sensible, et c'est elle qui dans la confusion des motifs, opère un travail de clarification, démêlant les valeurs confondues dans l'affectivité ou rassemblant progressivement les esquisses successives d'une valeur initialement peu apparente.

2. *Intentionnalité et motion corporelle*

La corrélation du mouvement et du *pragma* dans la conscience d'agir doit être élargie à une conscience d'effort pour intégrer l'involontaire. Cela se traduit au niveau de l'habitude

¹ *Ibid.*, p. 122.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 129-130.

⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵ *Ibid.*, p. 161.

et de l'émotion qui sont à la fois des résistances et des recours. Cette conscience d'effort repose sur une intention motrice, qui bénéficie d'une prise immédiate sur le corps.

C'est cette intention motrice qui rend compte, d'abord, de la prédisposition intentionnelle des savoir-faire préformés. Ceux-ci, tout en reflétant un caractère de l'objet, alimentent l'intention motrice et lui fournissent la matière d'un effort possible.

Cette intention motrice rend également compte de la motion de l'émotion, dès le niveau de l'émotion surprise qui est « un choc du connaître, dans un tressaillement du corps ¹ ». Si « par la surprise une pensée s'impose en quelque sorte physiquement ² », elle se prête malgré tout à la régulation de l'attention. L'émotion est elle aussi une matière susceptible d'être animée et orientée, même si elle est aussi « une amplification organique qui est plus qu'hylè ³ ».

L'habitude révèle quant à elle le statut d'intentionnalité intermédiaire propre à l'intention motrice, et déjà aperçu au niveau du besoin. L'habitude est en effet « organe d'une autre intention ⁴ », elle est ce dont une intention peut user.

Entre le sujet voulant et le *pragma*, (le changement dans le monde), il y a la médiation de l'intention motrice, à un niveau irréfléchi et qui englobe tout ce à travers quoi l'intentionnalité de l'agir doit passer pour se réaliser. Les structures intentionnelles premières doivent en passer par des intentionnalités médiatrices, gages de l'intégration de l'involontaire dans le volontaire : « tout vouloir suppose un pouvoir qui se donne comme non-savoir et comme non-vouloir ⁵ ».

Cette prise de l'intentionnalité, à travers l'intentionnalité du besoin et de la motion corporelle, laisse malgré tout échapper des résidus de l'involontaire absolu. Il y a en effet tout un ensemble de tiers exclus qui sortent du cycle du volontaire et de l'involontaire, déployant ainsi les « corollaires méthodologiques ⁶ » annoncés en introduction : les phénomènes primitifs de l'automatisme et ce qui ressort au pathologique n'ont pas d'intelligibilité en eux-mêmes. Tous deux ont en commun de défaire le pacte vital qui lie la conscience et son corps,

¹ *Ibid.*, p. 320.

² *Ibid.*, p. 321.

³ *Ibid.*, p. 325.

⁴ *Ibid.*, p. 360.

⁵ *Ibid.*, p. 415.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

de donner lieu à une « défection de la conscience ¹ » ou à une dégradation de l'humain. Cette exclusion s'est étendue, au cours des descriptions, au cas du réflexe et au cas de la pure douleur, pour le premier en raison de son caractère incoercible et parce qu'en tant que « mosaïque de mouvement ² », il empêche toute unité de sens, pour la seconde en raison de l'impossibilité de la mettre à distance et par sa proximité avec le réflexe. Ces différentes exclusions permettent de constater que pour Ricœur, la reprise de l'involontaire n'est pas seulement limitée en extension (l'involontaire absolu déborde le volontaire), mais aussi en intension (la volonté se heurte à des phénomènes radicalement autres, pas même involontaires, pour lesquels la question du sens ou de l'insensé ne se pose même plus).

B. L'imputation personnelle

L'imputation personnelle désigne le fait que le sujet est présent à ses actes, engagés en eux, et impliqués par eux comme actes de ce sujet. La réflexion explicite cette présence du sujet par le jugement « c'est moi qui... ». Cette imputation personnelle n'est pas un caractère accidentel de la volonté, bien au contraire, ce caractère est « impliqué dans l'intentionnalité, dans le jet du projet ³ ». L'imputation se fait ainsi qu'il y ait ou non réflexion. Il suffit d'accomplir les actes pour s'y reconnaître, car l'imputation a déjà eu lieu, au niveau de la décision. Celle-ci vise le projet, non seulement en tant qu'action future à réaliser, mais en tant que mon action propre, action à réaliser par moi. C'est pourquoi on retrouvera par la suite cette même imputation au niveau du mouvoir et de l'agir, même si cette fois la référence personnelle est vouée à l'implicite.

La motion volontaire se dérobe à cette réflexion : la conscience qui s'exprime dans l'énoncé symétrique : « je *me* meus », est « traversée » par la conscience d'agir : je fais telle et telle action, - et celle-ci à son tour, en raison de caractère non-représentatif, est difficilement réfléchie. ⁴

Elle reste néanmoins, en l'absence de réflexion, motion corporelle en première personne, ce qui la distingue d'un mouvement purement spatial, voire, dans l'esprit de Ricœur, d'un mouvement purement animal.

En quoi cette imputation personnelle représente une seconde prise de l'intentionnalité sur l'involontaire ? Une première piste se situe au niveau de la donation même de cette imputation, qui est susceptible de s'esquisser. C'est ainsi que Ricœur rend compte de l'hésitation : hésiter, c'est être face à des projets dans lesquels on ne se reconnaît pas encore

¹ *Ibid.*, p. 386.

² *Ibid.*, p. 308.

³ *Ibid.*, p. 84.

⁴ *Ibid.*, p. 272.

assez. « Le projet dubitatif me paraît étranger à moi-même parce que le moi qu'il implique n'est pas catégoriquement moi ¹ ». Dans l'hésitation, le moi est encore problématique, et c'est la projection d'un moi sur un mode catégorique qui, en faisant apparaître un projet possible comme un projet mien, dépassera cet arrêt temporaire de la volonté.

Mais une autre piste se situe dans le rapprochement entre consentement et décision. Tous deux ont une structure intentionnelle qui comprend le caractère du « *fiat* ». On peut penser qu'en réalité, l'imputation personnelle trahit le fait que la décision se fait sur fond de consentement, et sur fond d'un consentement sous-jacent, le consentement à soi. En effet, Ricœur décline le consentement qui prend pour objet le caractère, premier involontaire absolu, en précisant qu'il contient lui aussi son « *fiat* » : « soit, que je sois tel ² ». Ce rapprochement suggère que c'est au niveau de l'imputation personnelle que se joue l'intrication la plus profonde du volontaire et de l'involontaire. Sans ce fond de consentement, le « *fiat* » de la décision peut très bien s'adosser à une conception où vouloir, c'est créer. Que l'imputation personnelle retienne déjà en elle-même l'involontaire du caractère, qu'elle soit porteuse d'un « *fiat* » non créateur, témoigne de ce qu'en elle se joue l'accueil de ce qui nous enracine dans une nécessité qui vient de plus loin que nous.

Les trois moments de la volonté (je veux, je meus mon corps, je consens) dessinent ainsi trois figures d'une volonté militante, travaillant à intégrer l'involontaire dans le volontaire, à donner un sens fragile et limiter aux données de l'incarnation et au pur fait d'exister. L'incarnation ne fait pas que dessiner les contours de l'individu et la place qu'il occupe dans son monde, elle dessine aussi les contours de la condition humaine et donne à l'homme une place dans la création. Il y a en effet chez Ricœur un soubassement ontologique à l'éthique du consentement : c'est la persistance du non-être dans l'être, mais telle qu'elle n'entame pas le fait éthiquement et phénoménologiquement premier : la capacité de l'être créé à signifier, et, par ses significations, à réunir ce que le non-être distend. L'action, dans le contexte de l'incarnation, témoigne ainsi d'une double opposition de la liberté seulement humaine à, d'une part une liberté titanesque pour qui vouloir serait créer, et, d'autre part, une nécessité animale ne connaissant que des actes insignifiants. Entre le triomphe du sens et le maintien dans l'absence de sens, l'incarnation est l'épreuve charnelle de l'insensé, du temps qui me fait mais qui, me faisant, m'autorise à me faire.

¹ *Ibid.*, p. 183.

² *Ibid.*, p. 559.

Section 2 – Autour de *L'Homme révolté* (1951) : les métamorphoses de Prométhée

Les années 1950 voient le basculement de Camus d'une pensée par fusions à une pensée par métamorphoses. Les fusions, c'est ce qu'on a vu avec la superposition des figures du conquérant et du créateur : politique, esthétique, philosophie, ne sont pas des ordres indépendants, ni même autonomes. Ils sont à l'inverse traversés par des tensions (ici : fidélité ou trahison envers l'absurde) qui se retrouvent en chacun d'eux. Mais ces tensions ne remettent pas en cause « l'évidence humaine » : elles l'expriment. Il n'en va plus de même dès lors que l'on adopte l'inquiétude de Malraux face aux métamorphoses de l'homme, métamorphoses qui retirent à la condition humaine l'évidence qu'elle réclame. Dès lors, le cycle de la révolte chez Camus peut se comprendre comme la mise en œuvre de cette pensée par métamorphoses. Il fait évoluer Camus de la question « que pouvons-nous ? » à « que suis-je devenu ? ».

§1 – De l'insensé *a priori* à l'insensé *a posteriori*

Si *Le Mythe de Sisyphe* abordait essentiellement la question de l'insensé *a priori* de l'absurde, à travers des figures accusées, condamnées et tentées par le saut, il n'envisageait pas que celles-ci puissent perdre leur humanité. La démarche de Camus pour les innocenter supposait au contraire qu'une innocence foncière était restée intacte en eux. Dans *L'Homme révolté*, l'histoire vient introduire un insensé *a posteriori*, mais plus dramatique, plus lourd de conséquences, non seulement parce qu'il est collectivement vécu et qu'il conduit au partage entre victimes et bourreaux, mais aussi parce qu'il semble réellement produire un homme nouveau, foncièrement coupable, et capable de consentir au meurtre. Cet insensé *a posteriori* est présenté à travers la métamorphose de Prométhée en César, et en César séduit par l'écueil du nihilisme.

I. L'homme révolté : les métamorphoses de Prométhée

Le problème de Prométhée est, comme pour Sisyphe, celui d'une déduction : de l'absence de valeur transcendante à l'homme, doit-on conclure à l'absence de valeur transcendant l'histoire ? Comment dépasser l'histoire sans dépasser l'homme ? Histoire renvoie ici aux deux niveaux de sens présents chez Malraux : l'histoire comme sentiment de la fatalité propre à notre temps, et l'histoire comme historicité gouvernant chacun des aspects

qu'a pu prendre pour l'homme la fatalité. Au premier niveau, Camus distingue, au sein de « l'orgueil européen ¹ », entre la révolte comme acte de foi et la révolte comme sens de la justice, c'est-à-dire la révolte comme dogmatique, et la révolte comme imagination. Au second niveau, Camus assume de prendre le contre-pied de Sartre et défend l'idée d'une nature humaine, mais sur le mode rousseauiste de la nature perdue, avec cette nuance que la perte même nous est devenue difficilement envisageable et compréhensible.

II. Philosophie de l'histoire ou philosophie d'une histoire ?

Ce qu'on trouve alors chez Camus, c'est ce qui s'apparente à première vue à une philosophie de l'histoire en trois temps, dont le dernier est celui des deux siècles de révolte.

Le premier temps est celui des Grecs : le monde conçu comme nature, et comme nature équilibrée au devenir, parce qu'elle porte en elle-même une mesure. Si l'homme est mesure de toutes choses, ce n'est pas parce qu'il s'oppose à tout ce qui est, c'est parce qu'en plus de contenir en lui sa mesure, il peut s'en servir pour mesurer ce qui est.

Le deuxième temps est celui du christianisme : le monde de l'Esprit dans l'histoire, qui rachète les tourments et les imperfections en promettant à l'homme la grâce et le royaume des cieux. La mesure de ce monde n'est plus dans ce monde-ci mais dans un autre monde, dès lors, l'espoir n'est plus limité par rien.

Le troisième temps est celui de la mort de Dieu : comment vivre sans grâce et sans justice divine, comment vivre quand tout ce qui reste, ce sont les tourments de l'histoire ? C'est le problème de la révolte et de l'insuffisance de l'histoire (d'où le retour aux Grecs et la dimension antimoderne de Camus).

Cette tripartition ne saurait, malgré tout son schématisme, occulter le fond de la démarche camusienne, qui revendique bien plutôt, comme le note Ricœur, « *le refus de toute philosophie de l'histoire* ² ». En effet, l'histoire toute seule est inapte à produire des valeurs, elle ne peut que créer la négation de toutes les valeurs, le nihilisme. Et c'est le nihilisme qui fait passer de la révolte au meurtre.

Le nihilisme comme attitude de pensée est celui qui va de Sade à la poésie surréaliste, composé par la volonté de désespérer et de nier ainsi que par le refus du salut. Il donne son

¹ *L'Homme révolté*, A. CAMUS, *Œuvres complètes, III, 1949-1956...*, op. cit., p. 70.

² « L'Homme Révolté », P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes...*, op. cit., p. 127.

sens à la révolte métaphysique : celle de l'homme qui, après s'être dressé contre sa condition et la création tout entière, veut prendre la place de Dieu.

Le nihilisme comme règle d'action est celui qui va de Saint-Just, la Terreur dans la Révolution française aux totalitarismes du XX^{ème} siècle. Son propos est de faire d'une révolution dont l'homme détermine le sens, la fin de toute l'histoire, mais en même temps une fin qui n'en finit jamais. Il donne son sens à la révolte historique comme révolution.

III. Formes et structure du nihilisme

C'est pour traiter ce problème que Camus adopte le schème d'une métamorphose de chaque figure de la révolte de Prométhée en César : les dandys de la révolte métaphysique, les valets de la révolte historique, et enfin, les artistes. Les chapitres 2 et 3 explorent les deux premières possibilités : on se révolte contre Dieu ou contre l'histoire. Le parallélisme du découpage à l'intérieur des deux chapitres (1. Idée de création, socle du christianisme mais aussi des révolutionnaires français qui veulent recréer l'homme, l'État et la société, 2. Romantisme européen entre posture d'écrivains et hégélianisme, 3. Nihilisme russe entre roman et terrorisme, 4. Nihilisme allemand entre génie nietzschéen et folie meurtrière des nazis, 5. Révolutions du XX^{ème} siècle, entre surréalisme et marxisme) suggère déjà que la révolte historique ne sera pas moins métaphysique ou religieuse que la première, ou plus exactement, que les révoltes qui ont eu lieu dans l'histoire doivent être comprises comme l'écho plus ou moins déformé d'aspirations métaphysiques formulées avant elles dans la littérature, la poésie et la philosophie.

Ces révoltes sont nihilistes parce qu'elles ont oublié leur origine grecque, selon laquelle elles sont d'abord des révoltes pour ainsi dire naturelles. Prométhée est ainsi « le plus grand mythe de l'intelligence révoltée ¹ ». Cette révolte est métaphysique parce que révolte contre tout ce qui est. Mais il ne s'agit pas encore de la démesure des modernes : « la révolte métaphysique suppose une vue simplifiée de la création ² ». Avec elle, on rentre dans la logique du tout ou rien : moins qu'humain ou surhumain, tout à fait innocent ou tout à fait coupable. A l'inverse, le monde grec était ce monde de la mesure où il y a des demi-dieux, et des culpabilités raisonnables :

Il n'y avait pas pour [les Grecs] les dieux, d'un côté et, de l'autre, les hommes, mais des degrés qui menaient des derniers aux premiers. L'idée de l'innocence opposée à la culpabilité, la vision d'une histoire tout entière résumée à la lutte du bien et du mal leur était étrangère. Dans leur univers, il y

¹ *L'Homme révolté*, A. CAMUS, *Œuvres complètes*, III, 1949-1956..., op. cit., p. 83.

² *Ibid.*, p. 84.

a plus de fautes que de crimes, le seul crime définitif étant la démesure. Dans le monde totalement historique qui menace d'être le nôtre, il n'y a plus de fautes, au contraire, il n'y a que des crimes dont le premier est la mesure.¹

Le résultat de cet oubli de l'origine c'est donc un travestissement de la révolte, qu'exprime la métamorphose en César. C'est une critique de tous les guides spirituels qui prennent appui sur des révoltés trop confiants dans leur révolte, qui s'y complaisent : « le héros leur dit alors qu'il connaît la cité, et qu'il est seul à la connaître. Ceux qui en doutent seront jetés au désert, cloués à un rocher, offerts en pâture aux oiseaux cruels² ». De victime des dieux jaloux et d'un destin aveugle, Prométhée a été transformé lui-même en dieu jaloux et en bourreau.

IV. Les fils légitimes de Prométhée

On a, en guise d'exception, une séquence de vrais révoltés, qui se trouvent être les terroristes russes de 1878 à 1905. Le choix peut paraître arbitraire, et la dénomination choisie par Camus, fantaisiste (il s'agit des « meurtriers délicats³ »). Mais c'est l'occasion pour Camus d'exposer le soubassement théorique de sa pièce de théâtre, *Les Justes*, consacrée à Kaliayev, l'assassin du grand-duc Serge. Ce qui compte en eux et dans leur propre sacrifice (les terroristes choisis par Camus se font généralement arrêter ou éliminer), ce n'est pas la certitude d'être suivis après leur mort par des masses dont ils auraient été l'avant-garde éclairée. C'est plutôt d'avoir su rester fidèles à leur déchirement initial, entre le souci des autres qu'implique le respect de la vie humaine, et l'oubli de soi qu'atteste le mépris de leur vie, et seulement de la leur. Par là, leur violence reste injustifiée, et surtout, sans lendemain. Contrairement aux révoltés métaphysiques et aux autres révoltés historiques, ils ont su comprendre la révolte plutôt que d'en faire une nouvelle religion, ils ont su que ce n'est pas le monde qui est à refaire ou l'homme qui est à régénérer, mais que c'est la fraternité qu'il faut recréer, cette fraternité que le monde par son silence a rendue inaudible, et que les hommes par l'oppression et la haine ont rendue méconnaissable.

V. Les fils illégitimes de Prométhée

Le caractère exceptionnel, ou du moins restreint dans l'espace et le temps, d'une telle révolte, ses maigres effets à long terme, permettent de mettre au jour, par contraste, le mécanisme qui influe sur toutes les autres révoltes historiques et dont elles tirent leur force, celui du persécuteur persécuté. Si le révolté remplace Dieu par l'histoire, c'est en effet pour

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 272.

³ *Ibid.*, p. 202.

mieux pouvoir juger lui-même toute l'humanité, et la confondre dans une culpabilité totale. Le monde du révolté devient ainsi celui du procès où tous sont jugés à l'aune d'une vérité que seul détient le révolté victorieux. C'est ainsi que Prométhée se transforme en César : ne pouvant racheter l'homme, il se contentera de prononcer lui-même sa condamnation. Le nihilisme de cette révolte n'est donc plus réductible au seul désespoir, il s'y ajoute désormais le dogmatisme, le césarisme intellectuel consistant à enseigner d'abord pour commander ensuite. La réussite d'un tel projet ne s'attestera donc pas dans la réalisation de ses promesses de fraternité, de vérité et de liberté, puisqu'il ne peut produire que la guerre, l'obscurantisme et la servitude, ni par l'extension spatiale et temporelle d'un empire qui n'en est jamais pas moins total, car régnant sur des hommes réduits à du matériel humain, sur des paroles réduites à des monologues de propagande, sur des amis réduits à des délateurs. Son succès ne sera pas seulement de transformer la victime en bourreau, pour rejeter sur elle sa propre culpabilité, mais bien de produire l'aveu sincère en réponse à une accusation incompréhensible. Dans le huis-clos du procès, valets de la révolution et victimes involontaires témoignent de ce que signifie vivre sans grâce et sans justice : tuer et être tué.

Ce qui se manifeste ainsi, c'est une ambiguïté, inaperçue dans *Le Mythe de Sisyphe*, au sein de la passion de l'unité. Appliquée non plus au rapport polémique entre l'homme et le monde, mais à un monde lui-même fracturé en maîtres et esclaves, en nations, en classes. Désormais l'unité peut signifier solidarité ou totalité. Celle-ci se jette dans le monde du procès, à la suite de Saint-Just renversant l'innocence rousseauiste de l'homme en culpabilité de tous. La passion de la totalité donne lieu à une surenchère dans la révolte : l'humanisme lui-même y est détourné pour ne plus être que poursuite indéfinie d'une humanité totalement réconciliée. La passion de la totalité se fait ainsi hyperbolique : tant qu'un seul homme n'est pas libre, c'est donc que personne ne l'est, et que tous sont coupables. Elle porte le vœu d'une liberté totale qui se réalise dans l'engrenage implacable et impersonnel de l'histoire. Au terme de cet engrenage, l'Empire total déforme ultimement la passion de l'unité pour en faire le moteur de son expansion sur les hommes et sur les consciences.

§2 – L'épure de la révolte

La métamorphose de Prométhée en César a un soubassement inscrit dans la nature passionnelle de l'homme, nature pathologique quand se produit la mutation de la passion de l'unité en passion de la totalité. Elle appelle un travail sur la révolte, pour ainsi dire une phénoménologie de la révolte, à même de dévoiler son noyau essentiel de ses variations

délétères. C'est la création qui est amenée à servir de guide exploratoire dans cette épure, dont le résultat est une pensée des limites, « la pensée de midi » (titre du dernier chapitre).

I. La création artistique ou comment rompre la solitude des révoltés historiques

L'idée authentique de création n'est pas de faire apparaître quelque chose à partir de rien, ou de faire table rase du passé (et de ceux qui l'incarneraient), mais de choisir un aspect du réel contre un autre, au nom d'une plus grande cohérence. L'œuvre créée vaut par son style, c'est-à-dire par ce qui lui donne unité et cohésion, et qui ne se trouve jamais, tel quel, dans le réel non transformé par l'homme. Tout le problème, pour Camus, est d'éviter de réduire la morale à l'art (reproche qu'il adresse d'ailleurs aux dandys de la révolte en général, à Baudelaire en particulier) et l'action à l'esthétisme ou à un pur changement de regard. Pour montrer que la révolte a bien un effet de transformation réel sur les choses, Camus insiste sur la portée contestataire de l'art : l'art corrige le réel, et le travail de l'artiste n'a de sens que si cette correction est communiquée, partagée. Bref, l'artiste est le seul être qui ne peut être libre qu'à plusieurs, qui ne peut être libre que si les autres le sont aussi. C'est l'artiste qui incarne et réalise l'essence même de la révolte, que Camus annonçait déjà, à la fin du premier chapitre, dans la formule « je me révolte, donc nous sommes ¹ ». Le révolté métaphysique ajoutait « et nous sommes seuls ² », et en déduisait que « tout est permis ³ », mais toute son action consistait surtout à dire que ce que nous sommes vraiment, nous le serons plus tard, révélant par là même la réplique du modèle religieux de la grâce. C'est que l'artiste, contrairement à son image romantique, est moins le modèle du créateur que celui qui prend le parti des créatures. Le pur créateur, c'est celui qui s'accorde tous les moyens au profit d'une œuvre toujours future, tandis que le créateur au service de ses propres créatures n'est libre qu'à l'égard de lui-même, et non libre de ce qu'il en est, ici et maintenant des autres. L'artiste en question n'a donc plus rien à voir avec les créateurs solitaires du romantisme ou avec l'écrivain emprisonné qu'est Sade : créateur parmi les travailleurs, il doit être pour Camus le journaliste de la condition humaine.

II. Épurer la passion de l'unité : le privilège du romanesque

Le refus de la solitude et le refus des lendemains doivent-ils conduire à renoncer à la passion de l'unité, à la faire taire par peur de sa propension à muter en passion de la totalité ? Un cas particulier de création témoigne que la création consiste bien plutôt à satisfaire cette

¹ *Ibid.*, p. 79.

² *Ibid.*, p. 149.

³ *Ibid.*, p. 109.

pulsion, avec qu'elle ne prenne ses contours pathologiques. Camus conçoit le roman comme une traduction directe de la révolte sur le plan esthétique. Tout projet romanesque a un sens latent : faire concurrence à Dieu en créant des univers clos ou des types achevés. Il semble en cela bien proche de la révolte métaphysique, comme animé par elle. Mais Camus y voit un exercice d'évasion, un refus qui n'est pas une fuite.

C'est que cette concurrence à Dieu est l'envers d'une générosité envers les hommes. Romancer, c'est pour Camus prêter aux existences une unité et une cohérence qu'elles ne sauraient avoir. Le roman, en proposant un univers où l'action trouve sa forme, est un refus de l'inachevé. Il retrouve ainsi l'authenticité première des figures de l'homme absurde : le mépris pour la mort.

Le soubassement de l'expérience romanesque consiste donc dans un exutoire donné à la passion de l'unité, un exutoire à même de lui procurer une satisfaction réelle. Vivre un roman, c'est finir ce que nous n'achevons jamais, et c'est trouver, dans un monde – le monde romanesque – une réponse à l'exigence de sens que tout homme porte en lui.

§3 – La pensée de midi

Création artistique et expérience romanesque prennent place dans une éthique plus vaste : la pensée de midi. De celle-ci a été surtout retenu un refus de la violence (dont il convient de rappeler la conjonction avec l'authenticité des « meurtriers délicats »). La pensée de midi a pour noyau philosophique un refus sensiblement différent : le refus de justifier la liberté absolue, le refus de laisser cours à une logique qui justifie le meurtre. Liberté absolue et meurtre ne peuvent être défendus qu'au prix d'une double occultation, et le refus qui définit la pensée de midi s'avère être fondamentalement le refus de ces deux occultations.

La révolte est d'abord emportée dans sa mutation pathogène par une occultation du oui, une occultation du consentement sans lequel la révolte n'aurait pu s'initier. La révolte contient en effet l'affirmation d'une valeur, l'affirmation d'une part intime et précieuse de l'humain que l'on entend défendre ou revendiquer, contre le réel, contre l'histoire. Cela ne doit pas conduire à une substantialisation des valeurs, en particulier de la justice. Ce consentement camusien suppose un exercice plus difficile et plus précaire, le soin de préserver « le peu d'être qui peut venir au monde par la complicité des hommes entre eux ¹ ».

¹ *Ibid.*, p. 304.

Cette première occultation est donc corrélative d'une seconde : l'occultation du nous. La révolte métaphysique est le drame de l'homme seul et qui s'est enfermé dans sa solitude. La révolte doit être ramenée à son orientation première, au stade où elle était une exhibition du drame des hommes solidaires, y compris malgré eux quand ils n'ont plus pour s'unir que la solidarité des victimes.

Ces deux occultations convergent dans une substitution, dont on a vu qu'elle était au fondement de la révolte historique et de ses développements : la substitution du « nous serons » au « nous sommes ». Cette substitution est la conséquence des deux occultations du oui et du nous, et c'est pourquoi Camus peut conclure que le « nous sommes » ne peut « sans scandale ou sans subterfuge, se concilier avec le meurtre ¹ ».

Par rapport au *Mythe de Sisyphe*, le parcours s'est complexifié sous l'effet de la métamorphose de Prométhée et de la fragilité des passions humaines qu'elle révèle. L'absurde initial s'est dédoublé en un absurde historique, le nihilisme, engendrant à son tour les différentes manifestations intellectuelles et pratiques par le biais d'une passion dégradée, la passion de la totalité. Un double mouvement – épure de la passion, retour à la révolte originaire – doit être entrepris pour reconquérir le sens authentique de la révolte, où le « je » renvoie immédiatement à un « nous ». Cette solidarité n'a rien d'une communauté essentielle, d'une appartenance ou d'une parenté ontologique, elle est seulement l'indication que dans un monde absurde, les hommes peuvent œuvrer de concert pour affirmer un sens lui aussi commun : « quelque chose a du sens, enfin, que nous devons reconquérir sur le non-sens ² ».

Section 3 – *Un Balcon en forêt* (1958) : le sujet piégé par le magnétisme des lieux

Un Balcon en forêt fait le récit de la drôle de guerre de l'aspirant Grange. Affecté à Moriarmé, ville fictive correspondant à Monthermé, située dans une boucle de la Meuse à quelques kilomètres de la frontière belge, il est en poste, avec seulement trois autres soldats, dans une maison forte située en surplomb, sur la rive orientale du fleuve, à l'écart de la ville et donnant directement sur la frontière, et sur la forêt des Ardennes. L'action se concentre sur le choix de Grange de rester dans ce qui s'avère être un piège sans issue, ainsi que sur sa

¹ *Ibid.*, p. 301.

² *Ibid.*, p. 315.

rencontre avec Mona, un personnage invraisemblable qui vit seule avec sa mère dans un hameau à proximité. Le récit court jusqu'à l'invasion allemande, la semaine du 10 mai 1940. Le blockhaus est détruit, deux de ses soldats tués ; blessé, Grange parvient à se traîner jusqu'à la maison de Mona sans qu'on sache s'il y attend des secours ou – plus probablement – la mort.

§1 – Rivage ou navire, les deux figures du sujet

Subdivisé en sections non numérotées, le récit propose en chacune d'elles un aller-retour cyclique entre deux pôles. Un premier pôle se structure autour de la féerie d'un monde naturel, préservé et secret, monde de la nature sans les hommes mais rayonnant dans sa gloire. Un second pôle se déploie autour de la laideur du monde humain, laideur à la fois des activités qui incommode le personnage spectateur, mais aussi de la nature elle-même perçue et retranscrite comme subissant une souillure, une faute. La perception de cette laideur entraîne une double réaction.

D'une part, on assiste à une réaction de fuite, d'abord prise en charge par le narrateur lui-même dans la mesure où la relation de cette laideur entraîne de sa part une digression qui interrompt le récit. Cette digression prend la forme d'une rêverie évocatrice d'un monde qui retournerait intégralement dans le silence d'un monde sans les hommes, d'un monde lavé et racheté par la pure présence des éléments naturels – l'innocence, mais sans les hommes.

On assiste ensuite, au niveau du personnage principal, à une réaction d'angoisse et de désespoir, suscitée par l'interprétation de cette laideur et de cette souillure comme signe prémonitoire d'un cataclysme inéluctable. « Sur le monde tapi épaissement à cette heure dans la peur des premiers âges, on eût dit qu'une épée de feu inscrivait de grands signaux purs et lisibles. ¹ » Tout se passe comme si la guerre faisait basculer le personnage dans un monde mythique et brisé, mythique parce que brisé :

De temps en temps une feuille sèche se détachait d'une branche et glissait sans bruit jusqu'à la chaussée, insignifiante dans l'air clair et froid, mais ce qui venait n'était pas le sommeil de l'hiver ; on pensait plutôt à ce monde qui avait dételé aux approches de l'an mil, la mort dans l'âme, lâchant partout la herse et la charrue, attendant les signes. ²

Pris entre les deux pôles de l'innocence d'un monde sans hommes et de la laideur du monde humain, le sujet, sous le regard du narrateur, est conduit à incarner une double image contradictoire.

¹ Julien GRACQ, *Un Balcon en forêt*, Paris, José Corti, 1989, p. 40.

² *Ibid.*, p. 93.

Premièrement, il devient lui-même un rivage auquel accostent les êtres du monde :

« Je l'ai trouvée dans les bois » songeait-il, et une pointe merveilleuse lui entra dans le cœur ; il y avait un signe sur elle : la mer l'avait flottée jusqu'à lui sur une auge de pierre ; il sentait combien précairement elle était prêtée ; la vague qui l'avait apportée la reprendrait.¹

Au-delà du cas de la rencontre avec Mona, c'est bien l'équivalent d'un délaissement à l'envers, qui caractérise le rapport du personnage au monde : chaque parcelle du monde vient s'échouer sous les yeux du personnage principal, venant et repartant par hasard. Loin de dépeindre un sujet jeté dans le monde et délaissé dans une situation, c'est le monde qui est jeté aux pieds d'un sujet qui figure l'attente vide et détachée.

Mais dans le même temps, le sujet reste conçu comme une embarcation qui souhaite sa propre dérive, qui désire « faire sauter une à une les amarres² », comme séduite par le magnétisme du lieu (« où qu'il fût, comme les enfants qui grimpent aux portières, tout point de vue le magnétisait jusqu'à l'impolitesse³ »).

Entre la nature féérique et la laideur du monde souillé par l'action humaine, entre la conscience désengagée et la conscience fascinée et captive, le récit ne tranchera pas. Au contraire, l'hésitation récurrente entre le registre du conte et le genre tragique renforce ce balancement que l'on pourrait assimiler, en philosophe, à un scepticisme du sujet, à l'impossibilité de trancher entre la figure du sujet-rivage et celle du sujet-navire. Ainsi, le balcon sur la forêt, lieu dans le lieu, s'incarne en plusieurs emplacements mais en particulier dans « la place du pointeur⁴ » du blockhaus, qui fait de celui-ci un mat donnant sur un océan de verdure aussi bien qu'un phare dressé dans la nuit de la guerre.

§2 – Une volonté défaite

Le personnage du récit de Gracq tient en échec ces trois figures ricœurniennes du sujet qui décide, qui se meut et qui consent. À chaque fois, on trouve dans le récit de Gracq une manière de défaire l'intentionnalité de l'action.

Le récit tient en échec, d'abord, la figure du sujet qui décide. Le temps sans horizon et sans signification de l'attente vide, de la pure et simple vacance, fait constamment obstacle à l'émergence de quelque projet que ce soit. La logique de la motivation est elle aussi mise en échec sous l'effet d'une double séduction : celle de Mona, et celle du lieu. Cette double

¹ *Ibid.*, p. 117.

² *Ibid.*, p. 211-212.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 35.

séduction est à chaque fois un piège, le cadre d'un guet-apens auquel le personnage consent, mais sans lui donner un sens ou une valeur particulière. Cette captation de la conscience par ce qui la fascine n'est ni cause ni choix, mais pure gratuité et pure réaction émotionnelle. Le personnage est donc tout sauf un sujet qui décide, il est le vecteur neutre et impersonnel d'une suite d'actes sans assomption par une première personne, sans imputation, radicalement désengagé.

Il fait échec, ensuite, à la figure du sujet qui meut son corps. Il y avait chez Ricœur un optimisme de l'émotion qui conduisait à y voir une incitation pour l'action volontaire. Cet optimisme est battu en brèche par le magnétisme du lieu qui se sert de l'affectivité comme d'un instrument de domination du sujet cerné par le monde. Dès lors, le sujet désemparé sera soumis aux émotions que lui dictent les lieux : sentiment d'abandon (« on se sentait dans ce désert d'arbres haut juché au-dessus de la Meuse comme sur un toit dont on eût retiré l'échelle¹ »), ou de vulnérabilité (« la clairière était comme une île au milieu de la menace vague qui semblait monter de ses bois noirs² »).

Il interrompt, enfin, l'assomption de l'involontaire par la patience. Tout se passe comme si Gracq défendait un retour au stoïcisme, non pour lui-même, mais justement en tant qu'il fait échec à la notion de consentement que Ricœur opposait au « consentement imparfait³ » du stoïcisme. Dans le récit, cette défense et illustration de la liberté et de la révolte stoïciennes se traduisent par l'opposition entre la grandeur du monde naturel et la laideur du destin que le monde humain et historique ne cesse d'annoncer. On voit alors le personnage consentir à l'un et à l'autre, mais avec de l'admiration dans le premier cas, du mépris dans le second – deux versants d'une même protestation sourde que le narrateur insère sans doute dans une poétique, mais une poétique de la fatalité et non plus de la volonté.

§3 – Le sujet, décentré jusqu'à se perdre

Au-delà de la volonté, c'est la subjectivité elle-même qui est vouée à s'anéantir dans cet involontaire qui englobe tout. Le récit commence par décentrer le personnage, comme si le personnage était de trop par rapport à sa propre histoire. Il prend ainsi la forme d'une gigantomachie, où la guerre affronte la forêt et la forêt affronte la guerre. La guerre entre en scène comme un nouvel arrivant prend possession des lieux :

¹ *Ibid.*, p. 29.

² *Ibid.*, p. 31.

³ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté, I. Le Volontaire et l'Involontaire...*, op. cit., p. 585.

La guerre ne s'installait pas vite, mais par petites touches, insensiblement, elle prenait possession de la terre à la manière d'une saison grise : quand ils se taisaient, on n'entendait plus que le grondement des moteurs et, du côté de la vallée, le ronron lointain d'un avion de l'école de pilotage qui se balançait mollement au-dessus des fumées de la Meuse.¹

Et lorsque les hostilités commencent pour de bon, la forêt riposte à la guerre :

Grange demeura un moment stupide : la forêt vibrait comme une rue secouée par le vacarme d'une perforatrice ; il se sentait gîlé, bousculé, par la trépidation véhémement, incompréhensible, qui entrainait en lui à la fois par la plante des pieds et par les oreilles.²

Il ne s'agit pas là de simples personnifications, mais plutôt d'une radicale dépersonnalisation du récit. L'histoire se produit comme un processus sans sujet, et le personnage de Grange est placé au cœur d'une action qui n'est pas son action, mais celle de deux grandes idées sans mesure commune avec la subjectivité.

Surtout, cette personnalisation de la guerre et de la forêt ne conduit à aucune proposition de sens. Elle donne bien plutôt lieu à l'expérience de l'absurde, et d'abord à celle de l'enfermement dans le monde :

Cette gesticulation restait muette, comme si on l'eût observée au travers d'un hublot épais : on eût dit que sur le cœur de l'Europe, sur le cœur du monde, était descendue une énorme cloche à plongeur, et on se sentait pris sous cette cloche.³

Cette immanence extrême ne laisse place à aucune prise, en particulier, à aucune prise narrative pour le sujet qui essaie de donner forme et sens au drame auquel il assiste. L'imagination est vouée à la stérilité, ajoutant à l'enfermement dans le monde un enfermement dans le présent : « il essayait un moment de s'imaginer la guerre qui venait, c'est-à-dire qu'il s'efforçait de bâtir un canevas d'événements à peu près plausible qui comportât la continuation indéfinie du *camping* en forêt⁴ ». Cette imagination ne mène pas plus lui que le rêve (« il rêvait de ce qui serait⁵ »), et peut bien être prémonitoire, mais sans aucune prise sur le réel.

La quête d'une anticipation (elle-même résultant moins de l'initiative du sujet que de la profusion des signes et des signaux lisibles sur la forêt et audibles dans la nuit) tourne court, et a vite fait de retourner au stade de l'attente vide. Que se défasse alors le magnétisme des lieux, le sujet n'est pour autant délivré de rien, mais bien livré à l'abandon.

¹ J. GRACQ, *Un Balcon en forêt...*, *op. cit.*, p. 76.

² *Ibid.*, p. 200.

³ *Ibid.*, p. 92.

⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁵ *Ibid.*, p. 101.

Qu'est-ce qu'on attend ici ? se disait-il, et ce même goût d'eau fade, tiédie, écœurante, qu'il connaissait bien lui remontait à la bouche. Le monde lui paraissait soudain inexprimablement étranger, indifférent, séparé de lui par des lieues. Il lui semblait que tout ce qu'il avait sous les yeux se liquéfiait, s'absentait, évacuait cauteusement son apparence encore intacte au fil de la rivière louche et huileuse, et désespérément, intarissablement, s'en allait – s'en allait.¹

Le monde abandonne l'homme après l'avoir enfermé en lui : tout se passe comme si le magnétisme des lieux n'avait été qu'une distraction au sens pascalien, une tromperie dont use le monde pour masquer au sujet son propre néant, et le fait qu'il emporte le sujet avec lui dans cet anéantissement. Une fois que la séduction des lieux n'exerce plus aucun charme sur le sujet, celui-ci n'a plus qu'à rester « étonné de ce monde autour de lui qui laissait fuir l'homme comme un tas de sable laisse fuir l'eau² ». La boucle est bouclée : le monde meurt à l'homme, et l'homme meurt au monde. Le stoïcisme noir auquel tend le récit peut renvoyer la forêt et la guerre, la Nature et l'Histoire, au Néant dont elles auraient tout aussi bien pu ne pas sortir ; reste un personnage, à peine sujet, perdu dans son attente et attendu nulle part.

Section 4 – Autour de *Finitude et culpabilité* (1960) : composantes, symboles et mythes de la fragilité humaine

Le second tome de la *Philosophie de la volonté* entend dégager un insensé plus radical que l'involontaire : celui des passions et de la culpabilité. Ricœur amorce ainsi un détour, par l'anthropologie et par l'herméneutique, pour opérer une généalogie de l'idée même d'un enfermement d'un homme coupable dans un monde absurde. Cette généalogie conduit à un diagnostic : l'idée de monde absurde est dérivée, schématique et dépassable. Pour autant, l'idée de monde absurde renvoie à un concept plus profond de la subjectivité, au-delà des cycles du volontaire et de l'involontaire : le concept de serf-arbitre. Dans le même temps, elle révèle également l'usage et la portée des mythes et de leurs ressources, lorsqu'il s'agit de rendre intelligibles et de surmonter les situations qui suscitent l'idée de monde absurde.

Cette enquête était annoncée dès l'introduction du premier tome à travers la levée de l'abstraction des passions et de la faute. Les passions y étaient présentées comme une « défiguration de l'involontaire et du volontaire³ », relevant d'un véritable « esclavage⁴ », et

¹ *Ibid.*, p. 151.

² *Ibid.*, p. 246.

³ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté, I. Le Volontaire et l'Involontaire...*, op. cit., p. 40.

⁴ *Ibid.*, p. 43.

représentant « la péripétie la plus importante de la volonté humaine ¹ ». Ricœur en faisaient les vecteurs d'une triple négativité : négativité du non-être en tant que « vanité » et « esclavage par le Rien » ², négativité du mauvais infini par la démesure qu'elles introduisent dans l'action humaine, et négativité de l'« absurde », en tant que « corps étranger dans l'eidétique de l'homme » ³. La faute constitue l'autre versant de cet insensé : elle est « une aventure dont les possibilités sont immenses ; à ses dernières limites elle est une découverte de l'infini, une épreuve du sacré, du sacré en négatif, du sacré dans le diabolique ; elle est le péché au sens le plus fort du mot ⁴ ».

Mais entre 1950 et 1960, Ricœur va faire évoluer sa méthode : l'approfondissement de l'incarnation, qui reste la notion structurante pour penser les passions et la faute, conduit à un élargissement de la phénoménologie à l'herméneutique (§1), désormais tributaire d'un passage par une anthropologie à même d'élucider le statut de la finitude (§2). C'est seulement ensuite que peut être entreprise la véritable démarche généalogique, sous la forme d'une phénoménologie de l'aveu (§3), elle témoigne, à ce stade, du primat herméneutique du symbole sur le mythe (§4).

§1 – Approfondissement de l'incarnation

Finitude et Culpabilité relègue au second plan la négativité ontologique à travers laquelle étaient pensées les passions dans l'introduction de 1950. L'approfondissement de la question de la finitude (débouchant sur une pensée de l'infini) et de celle de l'incarnation (débouchant sur une anthropologie du sentiment) conduit Ricœur à élaborer un concept de faillibilité, irréductible à un non-être de la volonté ou à une déficience ontologique.

I. Impact sur la méthode : le tournant herméneutique

Cette évolution conduit à une modification de méthode. Initialement, la phénoménologie trouvait une limite dans le caractère jugé irréductiblement mythique de la notion de culpabilité. Seul le mythe était jugé capable d'unir le sens et l'image inhérents à cette notion, et ce mythe, c'est, pour Ricœur le mythe de la chute. Ricœur conserve l'idée que passer par « une mythique » de la chute est nécessaire pour préserver la description phénoménologique d'un usage non clarifié du concept de chute, que ce soit dans l'ontologie

¹ *Ibid.*, p. 51.

² *Ibid.*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

sartrienne (qui étudie les différentes chutes du pour-soi, jusqu'à la chute originelle qu'est l'être-pour-autrui), ou dans l'ontologie heideggerienne (et la description de la déchéance du *Dasein* dans le monde quotidien). Il annonçait alors, par la mise en dialogue des descriptions empiriques et de la mythique de la faute, une « topographie de l'absurde ¹ ».

La modification essentielle opérée en 1960 tient à l'élargissement de la mythique annoncée à une symbolique du mal, que commande la spécificité du langage de l'aveu. Le mal, dans l'aveu, se donne en effet à travers des « termes indirects et figurés ² », qu'il convient de déchiffrer méthodiquement. Mais, dans le même temps, cette herméneutique est encore du ressort de la phénoménologie pour trois raisons.

La première raison est que le symbole comporte lui-même une intentionnalité à plusieurs modes, selon la fonction qu'il remplit. Par sa fonction cosmique, le symbole vise un surcroît de sens à même le monde ; la symbolisation fait alors « recueillir dans un nœud de présence une masse d'intentions significatives ³ », à travers elle, la manifestation de la chose se mue en condensation d'un discours infini. Par sa fonction onirique, le symbole exprime le monde en même temps que la psyché, au moyen d'une exhibition de ce qui, en eux, relève de l'archaïque. Par sa fonction poétique enfin, le symbole porte l'index de son propre surgissement.

La deuxième raison tient à l'essence du symbole, en tant que porteur d'un double sens. Son intentionnalité se dédouble, pour effectuer la donation d'un sens second, visé « *en transparence* ⁴ ». A une intentionnalité première ou littérale, porteuse de la référence à un objet, s'ajoute ainsi une intentionnalité seconde. Celle-ci vise une situation de l'homme dans le sacré comme quelque chose : « le sens premier littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui ⁵ ».

La troisième raison est plus paradoxale. Elle repose sur une conception de l'écoute du symbole qui l'apparente à l'*epochè* :

Une phénoménologie purement descriptive qui laisse parler l'âme croyante dont le philosophe adopte, par provision, les motivations et les intentions ; le philosophe ne les « sent » pas dans leur naïveté première, il les « ressent » sur un mode neutralisé, sur le mode du « comme si ». ⁶

¹ *Ibid.*, p. 45.

² Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et Culpabilité*, Paris, Seuil, 2009, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 213.

⁴ *Ibid.*, p. 219.

⁵ *Ibid.*, p. 218.

⁶ *Ibid.*, p. 222.

Du même coup, la phénoménologie opère un premier excursus au-delà de l'eidétique, au-delà de la description des essences. Le sens a une histoire, il est irréductible à l'essence, et une phénoménologie herméneutique a les moyens d'en rendre compte.

II. Impact sur l'objet : la faillibilité

La faillibilité permet de penser l'insensé en tant que disproportion entre la finitude et l'infinitude de l'homme. Ricœur reprend au concept kantien de limitation l'idée que la limitation n'est pas limitation d'autre chose que de l'homme, qu'elle n'est pas une limitation de l'être, conformément à l'attendu que Kant faisait peser sur son concept : « il n'y a rien de plus dans l'idée de limitation que la synthèse de la position et de la négation de quelque chose ¹ ». La disproportion se situe ainsi dans le rapport entre l'infinitude (manifestée par l'affirmation originaire) et la finitude (manifestée par la négation, ou plutôt la « *différence existentielle* ² »).

L'étude de cette faillibilité donne lieu à une phénoménologie du mal, dont le postulat est que « seule la manière dont [le mal] *affecte* l'existence humaine le rend manifeste ³ ». Même si le mal devait se révéler ancré dans l'être (puisque la fonction du concept de faillibilité est d'établir qu'en tout état de cause, il n'est pas ancré dans l'homme, ni même dans la finitude en tant que telle), serait toujours légitime « l'effort pour comprendre toujours plus étroitement liberté et mal l'un par l'autre ⁴ ». Il s'agit bien d'un postulat, c'est-à-dire d'un requisit imposé par la nécessité propre à l'objet de l'analyse et à son champ, « l'espace de manifestation du mal ⁵ », la liberté qui avoue le mal.

§2 – La racine humaine du mal : la finitude, insensé *a posteriori*

Le concept de faillibilité renvoie donc à un conflit intérieur entre l'homme et lui-même. La faillibilité désigne d'abord le fait que l'homme ne coïncide pas avec lui-même, qu'il trouve en lui une discordance intime. On n'a donc pas un rapport polémique entre l'homme et le monde comme chez Camus, conflit entre l'exigence de sens et l'absence de sens, mais entre l'infinité humaine du sens et la finitude – également humaine – à travers laquelle seulement un sens peut être donné. C'est ce qui entraîne un conflit entre l'homme comme affirmation originaire et ce sur quoi vient buter cette positivité de l'humain : la différence existentielle,

¹ *Ibid.*, p. 185.

² *Ibid.*, p. 187.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

épreuve de la finitude. Le concept de faillibilité est porteur de trois thèses qui visent à dénier que l'insensé de la finitude relève d'un *a priori* ontologique. Ricœur établit d'abord que la finitude n'est ni première (I), ni incurable (II), ni cause du mal (III).

I. La finitude n'est pas première

La thèse centrale de Ricœur est que « la finitude est résultat et non origine ¹ » : elle résulte de l'incarnation. Cette thèse s'appuie sur un argument sous-jacent, décliné pour chacune des trois entrées de l'anthropologie (connaître, agir, sentir) : ce qui est premier, c'est ce qui s'incarne, or, ce qui s'incarne est infini.

Au niveau du connaître, contre Descartes, et au-delà de Husserl (en restaurant l'entendement aux côtés de l'intuition), Ricœur affirme que l'entendement doit être conçu comme infini, c'est-à-dire comme dicibilité et transgression, comme capacité à dépasser le donné pour viser le sens. C'est l'entendement, réinterprété comme transcendance, qui est premier, et à partir duquel l'incarnation va imposer une finitude, c'est-à-dire une différenciation vis-à-vis de l'autre. Parce qu'il y a aussi un entendement d'autrui, qui fonctionne là-bas, à partir de telle point de vue, et dans telle perspective, l'entendement se voit attribuer une perspective finie.

Au niveau de l'agir, Ricœur applique la même démarche à propos de la notion de caractère, finitude issue de l'incarnation, qui apparaît ici non en tant que matière finie ou involontaire absolu, mais en tant que donné fini apparaissant à l'aune d'une exigence infinie, elle aussi première. Ce qui est premier, c'est la visée englobante du sens de l'homme, le fait de dépasser les œuvres singulières des hommes pour viser, au-delà d'elles le projet et l'horizon de l'humanité. C'est à partir de cette visée englobante, et en raison de son incarnation, que se détache le caractère, étroitesse de l'ouverture qui dévoile l'humain. Mon caractère, « c'est [l']humanité aperçue de quelque part ² ».

Au niveau du sentir, l'attachement au vivre dans un plaisir fini, partiel et vulnérable ne se manifeste qu'en tant que fermeture dans une ouverture sur le bonheur comme plénitude et son anticipation dans une conscience de direction (vers autrui) et d'appartenance (à l'humanité).

¹ *Ibid.*, p. 187.

² *Ibid.*, p. 103.

II. La finitude n'est pas incurable

Cette finitude n'est pas elle-même sans résultats. Elle conduit à concevoir l'homme comme pris entre deux pôles, un pôle d'infinité et un pôle de finitude. C'est cette polarité, cette disproportion, qui fait de l'incarnation une incarnation spécifiquement humaine. L'homme qui connaît est ainsi pris « entre la certitude du présent vivant et l'exigence d'achever le savoir ¹ ». L'homme qui agit et qui sent est pris entre le pôle de l'*epithumia*, désir vital, visant le plaisir et appartenant au règne du vivre, et de l'*eros*, amour intellectuel visant la plénitude du bonheur et appartenant au règne de la pensée.

Le pôle de finitude constitue donc une véritable épreuve, où le sujet éprouve tout à la fois sa différence à autrui, sa contingence et l'impossibilité d'être par soi (« je suis la vivante non-nécessité d'exister ² »), et l'informe des sentiments « atmosphériques ³ », qui peut envelopper le sujet dans un « fond de tristesse ⁴ » (la tristesse du fini déjà décelée dans *Le Volontaire et l'Involontaire*), ou dans la souffrance, conscience qui « se sépare, se concentre et se sent niée ⁵ ». La distension que la finitude introduit vire au conflit intérieur sous l'effet de l'incarnation de l'homme dans un corps sentant, doué d'affectivité. « Seul en effet le sentiment peut révéler la fragilité comme conflit. ⁶ » En effet, le sentiment accroît et intériorise une distension, qui devient distension vécue, distension interne au sujet, et non plus seulement polarité à même l'objet.

Néanmoins, cette épreuve et ce conflit ne sont pas insurmontables dans la mesure où l'incarnation procure à l'homme les moyens d'y faire face. C'est d'abord le pouvoir du langage qui permet à l'homme de transmettre le sens et ainsi de transgresser la perspective. L'objectivité, parce qu'elle est dicible, est du même coup communicable. Et son sens reste transmissible quand bien même il est visé par des intuitions ou des certitudes différentes. L'agir témoigne d'un autre pouvoir, d'un pouvoir proprement éthique, qui consiste à viser non pas la totalité finie du caractère ou la totalité infinie du bonheur, mais à viser la fin en soi qu'est la personne. Enfin, l'homme dispose d'une joie capable de surmonter l'angoisse, c'est-à-dire que son affectivité lui procure un sentiment capable de maintenir l'affirmation de son appartenance à l'être malgré la négativité du fini.

¹ *Ibid.*, p. 137.

² *Ibid.*, p. 191.

³ *Ibid.*, p. 152.

⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵ *Ibid.*, p. 192.

⁶ *Ibid.*, p. 153.

III. La finitude n'est pas cause du mal

Ces différents pouvoirs reposent sur le fait qu'aux trois niveaux du connaître, de l'agir et du sentir, la distension est contrecarrée par une médiation : médiation de l'imagination transcendante qui permet la synthèse de la conscience, médiation du respect qui permet la synthèse de la personne, médiation du *thumos*, du cœur, qui permet la synthèse du soi. Or, ces médiations sont imparfaites et fragiles : elles peuvent toujours être remises en cause par l'un ou l'autre des deux pôles.

La thèse de Ricœur consiste à prendre appui sur cette fragilité des médiations constitutives de l'humain pour en tirer la conclusion que la finitude n'est pas l'origine directe du mal. C'est la fragilité de la médiation entre finitude et infinitude, au niveau du sentir, qui constitue un aspect de la faillibilité comme structure anthropologique, et c'est au niveau de cette structure (et non dans le pôle de finitude) que joue la possibilité du mal.

Ainsi, le *thumos* opère une médiation imparfaite par laquelle « le Soi n'est jamais assuré » : « entre la finitude du plaisir, qui clôt un acte bien délimité et le scelle de son repos, et l'infini du bonheur, le *thumos* glisse un indéfini, et, avec lui, la menace qui s'attache à une poursuite sans fin »¹. C'est dans cet indéfini, et non dans la seule finitude, que se loge l'origine des passions humaines, et, par leur biais, la possibilité du mal. Cette dérivation des passions tient à la conception du *thumos* comme intentionnalité spécifiques aux « dimensions économique, politique et culturelle »², intentionnalité constitutive de l'objectivité d'un monde humain. La démarche de Ricœur consiste alors à dissocier trois aspects de cette intentionnalité (qui a elle-même trois orientations) : un aspect neutre, ce en direction de quoi se porte l'intentionnalité, un aspect originaire, cette intentionnalité comme affirmation de soi inhérente au *thumos*, et un aspect dégradé, la déformation du *thumos* en préférence de soi et en « soif de... » passionnelle.

L'intentionnalité affective et sociale se décline selon les trois requêtes de l'avoir, du pouvoir et du valoir : elle institue alors le rapport au mien (dans l'économie), le pouvoir de l'homme commandant sur l'homme obéissant (dans la politique), et le désir de désir qui marque le passage à la conscience de soi par l'intermédiaire d'autrui (dans toute strate de vie culturelle).

¹ *Ibid.*, p. 176.

² *Ibid.*, p. 160.

Ces requêtes ont un sens originaire, innocent, en ce qu'il ne présuppose rien de plus que la constitution d'une objectivité dans une affectivité qui se donne un soi humain dans le mouvement même par lequel elle pose des objets humains et intériorise des rapports sociaux. La requête de l'avoir est en ce sens une « intériorisation de la relation à la chose économique », une « résonance de l'avoir dans le moi, sous la forme du "mien" ¹ ». La requête du pouvoir est la « "différenciation" nécessaire entre les hommes, impliquée dans l'essence du politique ² », c'est-à-dire l'intériorisation des rôles sociaux en sentiments intersubjectifs qui modulent le couple commander – obéir. La requête de valoir se dédouble en requête d'estime, « requête de valoir dans l'opinion d'autrui ³ » et en requête de réciprocité, par laquelle le soi tend à exister non du seul fait de l'affirmation de soi mais par « la grâce de la reconnaissance d'autrui ⁴ », faisant jouer à autrui le rôle de médiateur valorisant entre moi et moi-même.

Ces requêtes sont susceptibles d'être dégradées. Elles prennent alors la forme de trois ensembles passionnels, susceptibles d'englober les différentes passions humaines. L'avoir suscite l'ensemble passionnel de la possession, où les passions se nourrissent de la dépendance du soi aux choses et de l'irréductible altérité du mien pour éveiller le souci du maintien et de la garantie d'une possession exclusive. Le pouvoir suscite l'ensemble passionnel de la domination, qui culmine dans la tyrannie, et où les passions se nourrissent de la proximité inévitable du pouvoir avec la violence. Le valoir suscite l'ensemble passionnel de l'honneur, où les passions (vanité, prétention...) se nourrissent de la fragilité d'une existence « à la merci d'une croyance ⁵ ». L'ensemble de ces dérivations ne découlent pas de la finitude mais de l'incarnation, c'est-à-dire de l'instabilité du soi, de l'imperfection des médiations affectives, et de « l'indéfinitude du *thumos* ⁶ ». Elles résultent bien plutôt d'un mauvais infini, c'est-à-dire du fait que les trois requêtes ont « un terme indéterminé », et se déploient « sur un fond de désirabilité non saturée » ⁷.

Ricœur procède ainsi à une anthropologie de l'innocence qui assigne la possibilité du mal à la structure de faillibilité et à la déformation passionnelle des intentionnalités affectives et sociales. On peut se demander si cette anthropologie n'est pas du même coup une utopie de

¹ *Ibid.*, p. 162.

² *Ibid.*, p. 166-167.

³ *Ibid.*, p. 169.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁵ *Ibid.*, p. 175.

⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁷ *Ibid.*, p. 177.

l'innocence, où la propriété, travail, et culture seraient épurés de toute conflictualité. Surtout, on ne voit pas encore comment passer d'un monde social, potentiellement passionnel, à l'idée de monde absurde ou à la topographie de l'absurde initialement annoncée. C'est que la dérivation doit s'arrêter pour Ricœur à l'indication de la possibilité du mal. Le fait du mal exige d'effectuer un trajet en quelque sorte inverse, un trajet généalogique qui remonte du fait du mal à ses formes originaires. On peut ainsi opposer deux imaginations à l'œuvre dans cette élucidation de l'absurde, deux imaginations de l'innocence : une imagination eidétique a pour charge de montrer la variation passionnelle de requêtes dont le noyau structurel est lui-même non passionnel, et une imagination mythique, ancrée dans l'expérience du mal et parvenant à lui donner forme et sens par les ressources des symboles est des mythes.

§3 – La phénoménologie de l'aveu : généalogie de l'idée d'un monde absurde

L'expérience du mal est une expérience vive et aveugle qui ne se donne pas directement. L'approche de Ricœur reste donc indirecte, et aborde le mal à travers le langage qui le restitue et qui le manifeste : le langage de l'aveu. Celui-ci est d'emblée un langage symbolique dans la mesure où il vise le mal à travers les choses du monde dont il se sert comme autant de contenus analogiques. Or, ce langage symbolique révèle une contradiction interne dans cette visée du mal : d'un côté le mal est accompli par la liberté, c'est un insensé *a posteriori*, d'un autre côté, le mal se pose de lui-même et précède (voire empêche) toute liberté, c'est un insensé *a priori*. À travers l'étude des symboles, Ricœur montre que le pouvoir symbolique de l'homme conduit dans le même temps à dé-fataliser l'un et l'autre, et ç indiquer en creux la résistance de l'homme aux mauvais infinis qui illimitent le mal.

L'ensemble symbolique de la souillure vise le mal à travers les contenus analogiques de la tache et de la maladie. Les symboles qui lui sont associés déploient le schème de la positivité du mal, en le dévoilant comme « puissance des ténèbres ¹ ». Dans ce schématisme s'exprime une épreuve de l'insensé sous la forme de la terreur éthique. À travers les relations analogiques du contact par l'impur et de la contagion par la maladie, c'est l'automatisme de la sanction du mal qui est visé, le mal appelant une vengeance impersonnelle et diffuse. Du même coup, le mal insensé *a priori*, fait signe vers autre chose que le mal, vers un insensé *a priori* qui définit le sacré. Dans le symbolisme de la souillure, l'expérience du sacré est celle

¹ *Ibid.*, p. 365.

d'une « destruction surhumaine de l'homme ¹ », c'est la négativité du transcendant. Ce symbolisme culmine ainsi dans la conception d'une mort de l'homme inscrite dans l'être.

L'ensemble symbolique du péché s'appuie quant à lui sur les contenus analogiques du néant, du regard et du cataclysme pour viser le mal. Il déploie ainsi le schématisme de l'extériorité du mal, comme « dehors de la liberté », c'est le mal « déjà là qui attire » ². Ce symbolisme de la négativité vise le mal à travers l'expression de la « perte d'un lien, d'une racine, d'un sol ontologique » ³. Cette négativité s'insinue en l'homme, qualifié de vain, non seulement en raison de son éloignement ou de son oubli de Dieu, mais aussi en raison de sa passion pour tout ce qui n'est pas Dieu : adorateur de la vanité, l'homme vain « devient ce qu'il adore ⁴ », devient le néant qu'il est. Mais il le devient sous un regard cataclysmique, le regard d'un Dieu qui est « comme le “Non” qui interdit et détruit, comme l'Adversaire dont le vouloir se résume à poursuivre la mort du pécheur ⁵ ». Le symbolisme du mal fait donc de l'homme un néant pris entre deux insensés, l'insensé de sa propre vanité et l'insensé de l'adversité divine. Se dessine ainsi une anthropologie tragique où Dieu et l'homme « conspirent à engendrer le mal ⁶ ». L'exigence illimitée du prophète vient couronner ces deux insensés. « Union de la colère et de l'indignation ⁷ », elle révèle « la profondeur d'enracinement du mal humain ⁸ » : son iniquité sans limite, son *apeiron*, auquel elle n'oppose que l'annonciation d'une destruction totale.

L'ensemble symbolique de la culpabilité prend appui sur les contenus analogiques du procès, de la condamnation, de la peine et de la captivité pour viser le mal jusque dans son expérience subjective, pour viser la conscience dans le mal. Malgré ce contenu thématique dans le vocabulaire de la justice, le schème déployé est celui de l'infection : la culpabilité s'est insinuée dans la conscience avant toute punition, voire avant la faute. C'est ce qui fait le pessimisme existentiel de ce symbolisme qui suppose une dévalorisation de l'existence. La culpabilité renvoie à un insensé *a priori* qui culmine dans une malédiction impersonnelle et sans raison : « être maudit sans l'être par personne, c'est le dernier degré de la malédiction ⁹ ». Cette malédiction est l'origine d'une double captivité. D'une part, elle déploie tout « l'enfer

¹ *Ibid.*, p. 236.

² *Ibid.*, p. 385.

³ *Ibid.*, p. 277.

⁴ *Ibid.*, p. 282.

⁵ *Ibid.*, p. 283.

⁶ *Ibid.*, p. 296.

⁷ *Ibid.*, p. 259.

⁸ *Ibid.*, p. 261.

⁹ *Ibid.*, p. 354.

de la culpabilité¹ » dont rien ne permet de sortir. La loi elle-même y est « source de péché² », ruse du mal pour exhiber le péché et étendre sans limite la culpabilité. D'autre part, elle provoque la clôture sur soi de la conscience coupable. Celle-ci, en plus d'être emprisonnée dans un monde malin et sans issue, est vouée à demeurer seule avec son mal : il n'y a même pas de communauté des pécheurs. La réflexion ne fait qu'accroître cet enfermement en soi-même, en décelant, au cœur de la conscience du mal, une obscure complaisance au mal : le refus d'espérer, qui à la fois « désespoir d'être sauvé » et « désir de mort »³.

C'est ici que Ricœur situe l'idée de monde absurde sous les aspects de « l'impasse de la culpabilité⁴ » : « bien des mythes ont exprimé cette paradoxale coïncidence de la réitération et de l'absence d'issue : le geste vain de Sisyphe et des Danaïdes est bien connu et Platon l'a déjà interprété comme symbole de la condamnation à la fois sempiternelle et sans issue⁵ ». Cela entraîne deux divergences par rapport au *Mythe de Sisyphe*. La première est que l'homme absurde a été insuffisamment innocenté par Camus : si ça figure paradigmatique reste celle d'un Sisyphe enfermé et condamné, c'est malgré tout que l'homme absurde reste pris dans une culpabilité latente. Positivement, cela peut se comprendre comme la nécessité de recourir à une anthropologie de l'innocence, plus fondamentale que l'apologie des figures de l'homme absurde. D'autre part, cela induit que le problème, une fois Sisyphe innocenté, ne saurait être d'établir sa dignité et son honneur jusque dans les Enfers, mais de délivrer la liberté. C'est le programme que Ricœur associe à cette date au concept de serf-arbitre. Le schème de l'infection n'a pas seulement abouti à la genèse de l'idée d'un monde absurde, il révèle en même temps que si le mal est infectant et affectant, il n'y a en réalité pas de causalité infectieuse, mais une « affection de soi *par soi*⁶ ». Les différents schèmes du mal convergent vers un concept cardinal, le concept de serf-arbitre : ils témoignent en effet de la capacité de la liberté à se rendre indisponible à elle-même et à se laisser infecter par ses choix. C'est la culpabilité qui révèle pleinement la dépendance de la réalité du mal avec le serf-arbitre, le mal y étant une relation de soi à soi, par laquelle la liberté s'enferme dans la conscience coupable.

Ce qui se joue dans les symboles du mal, ce n'est plus une liberté seulement faillible, mais effectivement capable du mal, capable de produire son esclavage et de générer un non-

¹ *Ibid.*, p. 349.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 356.

⁴ *Ibid.*, p. 348.

⁵ *Ibid.*, p. 356.

⁶ *Ibid.*, p. 366.

sens englobant dont elle se rend captive. Mais les symboles indiquent par cet équivoque que tout l'insensé du mal n'est ni définitif ni originaire ; en dévoilant par approches successives et complémentaires le concept cardinal de serf-arbitre, de liberté dans l'affectivité, ils permettent à Ricœur de conclure :

Infecter n'est pas détruire, ternir n'est pas ruiner. [...] l'infection ne peut être une défection, au sens où les dispositions et les fonctions qui font l'humanité de l'homme seraient défaites, décréées au point de produire une autre réalité que la réalité humaine.

La symbolique du Mal conduit donc à la certitude herméneutique d'une résistance éthique de l'humain. C'est cette résistance que les mythes animent, faisant sur le fait que toute symbolique du mal est à la fois une indication implicite des pouvoirs de l'homme et une approche indirecte de son innocence.

§4 – Le primat herméneutique du symbole sur le mythe

C'est dans cette perspective que Ricœur aborde la question du mythe, qu'il définit comme

un récit traditionnel, portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière général à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde.¹

Le mythe est ainsi un récit qui donne une orientation et un sens à l'expérience de l'insensé, c'est-à-dire de la « dissolution du lien de l'homme à son sacré² ». Il prolonge ainsi l'effort du symbolisme pour s'approprier l'expérience, d'abord confuse, du mal.

L'expérience du mal est confuse d'abord parce que l'étrangeté de l'expérience avouée ne délivre pas une expérience, mais un scandale. Le symbole va alors utiliser les ressources d'un langage qui étonne, pour orienter l'attention sur ce qui, dans l'expérience aveugle du mal, recèle de l'intelligible. Mais ce travail est complété par le mythe qui propose une universalité concrète : ce qui arrive dans le mythe, ce n'est plus une expérience radicalement étrangère, mais une péripétie de l'humain : le mythe mobilise à cet effet sa capacité de totalisation sémantique et sa fonction englobante.

Par son enracinement émotif, l'expérience du mal est une expérience aveugle, et sur ce point, le symbole apporte les ressources d'un langage qui exprime, y compris au moyen du double sens figuratif. Le mythe intervient sur cet aspect par sa capacité de totalisation

¹ *Ibid.*, p. 207.

² *Ibid.*, p. 208.

ontologique : il permet l'exploration de cette expérience aveugle en l'inscrivant dans « la relation de l'être essentiel de l'homme à son existence historique ¹ ».

Le mal se livre dans une expérience équivoque, en raison de la pluralité des couches propre à cette expérience : pluralité dont rend compte les sphères symboliques de la souillure, du péché et de la culpabilité, irréductibles les unes aux autres). A cela le symbole apporte un langage capable d'explicitier les contradictions internes à l'expérience. Le mythe, à son tour, par sa capacité de totalisation temporelle, apporte une orientation qui concrétise l'universalité de l'homme sous la forme d'un « développement tendu entre une origine et un accomplissement ». L'unification du récit permet alors une maîtrise sur la pluralité des aspects de l'expérience du mal.

Ce qu'il importe de considérer, c'est que les pouvoirs du mythe sont tributaires d'une fragilité similaire à celle que Ricœur a décelé dans les médiations humaines entre les pôles de finitude et d'infinitude du connaître, de l'agir et du sentir. Le mythe est en effet lui-même distendu entre deux pôles, un pôle de vécu et un pôle intentionnel. Le vécu, c'est la situation de l'homme dans le mal, « l'homme de la scission ² », tributaire de la finitude de l'expérience mais s'appuyant sur elle pour en trouver des contenus analogues. Le visé, c'est la situation de l'homme sans le mal, « l'homme primitif ³ », jouissant d'une plénitude purement symbolique, c'est-à-dire désignée « au terme d'une *Histoire* fondamentale », « signifiée à travers un combat ⁴ ». C'est pourquoi le mythe est le langage propre au serf-arbitre, il est l'œuvre d'une liberté à la fois responsable et captive.

Néanmoins, le mythe est en même temps un langage dérivé. Par rapport au langage de l'aveu, « le langage du mythe et celui de la spéculation sont des reprises de second et de troisième degré ⁵ ». C'est pourquoi le mythe, tout en informant l'expérience du mal, la déforme, et dans une mesure supérieure à celle du symbole. Ce dernier « est plus radical que le mythe » car le mythe est « un symbole développé en forme de récit, et articulé dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l'histoire et de la géographie selon la méthode critique » ⁶.

¹ *Ibid.*, p. 373.

² *Ibid.*, p. 377.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 380.

⁵ *Ibid.*, p. 209.

⁶ *Ibid.*, p. 221.

Cette déformation tient à la présence, aux côtés de la fonction symbolique du mythe, fonction exploratoire et compréhensive dont on a vu la complémentarité avec le symbole, d'une fonction étiologique, explicative. Dans le mythe, l'expérience du mal est toujours susceptible de faire purement et simplement basculer l'insensé dans un sens arbitraire. Cette manipulation étiologique de l'insensé est à l'origine du soupçon à l'encontre du mythe, et Ricoeur développe plusieurs exemples de cette manipulation de l'expérience du mal dans les quatre ensembles mythologiques qu'il étudie. Dans le mythe démiurgique de la création du monde, qui fait émerger la figure du roi, le mythe conduit à faire de l'ennemi l'incarnation du mal originaire, qu'il faut combattre, ce qui se traduit par une théologie de la guerre, et par une entreprise de légitimation de l'institution monarchique, dans la mesure le roi est à la fois grand pénitente et personnification du dieu lié et délivré. Dans le tragique, la culpabilité est exacerbée dans l'*hybris* provoquée par un dieu méchant figurant lui-même la culpabilité de l'être et livrant l'homme à une démesure devenue fatale et insurmontable, extérieure à toute morale. Dans le mythe adamique, l'universalisation du péché conduit à une théologie de l'histoire, c'est-à-dire d'une histoire maîtrisée de part en part par un Dieu assuré de la culpabilité humaine. Dans le mythe orphique s'opère la permutation de sens entre la vie et la mort, qui conduit à faire de l'enfer le doublet de la vie, et à inventer un dualisme métaphysique et radical, attribuant à l'âme et au corps deux existences séparées, opposées et irréconciliables.

Le mythe tire ainsi l'essentiel de ses ressources d'un symbolisme qu'il présuppose. Il se révèle donc doublement dépendant : dépendant d'une anthropologie de la faillibilité qui joue à son égard le rôle d'un contrepoint critique, en relativisant les mythes de la culpabilité inscrite dans l'être ou dans la condition humaine, dépendant d'une symbolique du mal, médiation préalable à partir de laquelle seulement le mythe peut opérer. C'est dire que rendre Sisyphe innocent en passe aussi par la délivrance de sa condition infernale, par le consentement au lendemain, et par une réconciliation avec le monde. L'écart avec Camus auquel parvient Ricoeur au terme de sa démarche généalogique appelle deux remarques. Il faut rappeler d'abord que le mythe est abordé d'emblée par Ricoeur dans sa dimension institutionnelle, il est ainsi régulièrement couplé avec les rites auxquels il donne lieu. Ricoeur ne situe pas sa recherche au niveau des récits individuels ou littéraires car sa démarche prend place à cette époque dans une investigation plus large sur les institutions et les significations culturelles. La narrativité n'y est donc pas interrogée pour elle-même, elle est principalement vue comme une ressource pour transformer des schèmes symboliques en schèmes explicatifs.

Mais surtout, la référence au concept de serf-arbitre, dont Ricœur précise qu'il structure l'ensemble de *Finitude et Culpabilité* et qu'il fera l'objet d'un troisième tome, ne va pas sans poser de difficultés. Car s'il vise à mettre au jour une liberté responsable et capable de faire face à l'insensé du mal, la délivrance de la liberté qu'il invite à anticiper est d'une nature et d'un registre tout à fait équivoque. Alors même que Ricœur tend à suggérer que la liberté, bien que créée et donnée, peut se ressaisir puisqu'elle ne se perd que de son propre fait, une compréhension littérale de ce concept luthérien conduirait plutôt à faire de cette délivrance l'acte d'un Dieu qui grâcie. Plus que l'innocence intégrale de Sisyphe, c'est peut-être l'espérance dans les lendemains que Ricœur entend restaurer au terme de sa généalogie de l'idée de monde absurde.

Section 5 – Autour de la *Critique de la raison dialectique* (1960) : les métamorphoses de la liberté

Genet a pointé une division humaine qui remet radicalement en cause l'évidence humaine qui sous-tendait le premier moment philosophique de Sartre. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre imagine les différentes formes de Nous qui tout à la fois expriment, affrontent, et parfois résorbent la division humaine en faisant émerger le Même.

§1 – Enjeux et démarche de la *Critique de la raison dialectique*

I. Situation du texte

Le premier moment de Sartre était celui de l'ontologie phénoménologique, tendue vers ce résultat : il y a l'homme, donc la morale est nécessaire. *L'Être et le Néant* aboutissant en effet à une définition de l'individu humain par sa conscience, sa subjectivité, son pouvoir de dire non, son projet. Cette humanité de l'homme est triplement menacée par ce qui la conditionne : par le temps, par les choses, par les autres. Ce qui rend l'homme possible est en même temps ce qui le menace dans son être, parce que c'est son être. L'homme, conscience temporalisante, ne peut jamais faire parfaitement retour sur soi, se définir, trouver une identité stable... pas même une identité seulement humaine. L'homme est une subjectivité dans les choses, définies par ces choses qu'elle utilise, consomme ou produit. L'homme est un projet, mais appréhendé de l'extérieur, appréhendé et donc toujours déformé, déjoué, contrecarré par les autres. Seule issue disponible : prendre appui sur ce qui fait non pas la consistance de son être, mais la valeur des valeurs, non pas sur le résultat de l'action, mais sur le sens de l'action :

donc sur la liberté. C'est une conversion, de la liberté comme condamnation à la liberté comme vocation, qui sauve l'homme. Parce qu'il y a l'homme et que l'homme est en danger, la morale est nécessaire.

La rencontre avec Genet aboutit à un résultat strictement inverse : il y a les hommes, donc la morale est impossible. 1949 marque une rupture, littéraire et philosophique, mais décisive pour l'évolution de Sartre à partir de cette date. Après la publication du *Journal du voleur* en 1949. Sartre écrit sa préface, de 500 pages, *Saint-Genêt, comédien et martyr*, publiée en 1951. Il y fait deux choses : il pousse à bout les conséquences de sa première philosophie et il ouvre quelque chose de complètement nouveau. Qu'est-ce qu'il trouve chez Genet ? Il y a l'enfant, et en face de lui, non pas les autres, tout aussi humains que lui, mais, justement, les hommes, c'est-à-dire ceux qui sont humains, et pas lui, ceux qui sont humains contre lui, ceux qui l'expulsent de l'humanité. C'est une situation nouvelle pour Sartre : elle ne met pas seulement en jeu une simple catégorisation de l'individu, « le voleur », « le mendiant », « le pédé », qui trahit ma condition humaine dans un être figé et aliéné, ce qui est encore un problème humain. Elle va jusqu'à provoquer l'expulsion hors de toute problématique humaine, l'excommunication par une sentence quasi-divine, un « mot vertigineux ¹ ». Les hommes sont les honnêtes hommes, les justifiés, ceux qui excluent continuellement de l'humanité des enfants qui ne seront jamais des hommes mais toujours des parias. Et à partir de là il n'y a plus d'humanité. Des hommes qui se font les dieux excommuniant des enfants sont proprement inhumains. Et les exclus ne feront qu'admettre et reproduire leur aliénation s'ils reprennent les valeurs universelles qui unissent contre eux ces autres qui les excluent : leur aspiration à être « des hommes comme les autres » sera la répétition de leur exclusion initiale : parce que, pour eux et seulement pour eux, il s'agit d'être comme les autres, qu'ils ne sont évidemment pas, chacun de leur effort pour se faire comme les autres ne peut que les renvoyer à leur exclusion première. Du coup c'est en assumant radicalement l'inhumanité de leur situation qu'ils affronteront réellement l'inhumanité des hommes. Et dans cette inhumanité, tout est permis : la trahison, le vol, le meurtre, et même la poésie. Tout est permis : cela veut dire tout acte inhumain proteste contre une situation inhumaine et produit contre elle l'humanité qui y était impossible à hauteur d'honnête homme. Parce qu'il y a les hommes, et que les hommes sont inhumains, la morale est impossible.

¹ J.-P. SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr...*, op. cit., p. 26.

Le *Saint Genet* ne se conclut pourtant pas comme une tragédie, il n'a pas vocation à illustrer la déformation dans l'histoire de passions ou de valeurs éternelles, et si Genet lui-même joue un drame métaphysique, c'est seulement dans la mesure où il est, de part en part, historique, comme les hommes qui l'excommunient. Tout l'ouvrage de Sartre est porté par une conviction : aussi universels que soient l'écriture de Genet et le drame qu'elle exprime, ils n'ont de sens que comme des témoins de l'époque, c'est-à-dire d'une singularité historique irréductible à aucune autre. La production de l'inhumanité dans l'histoire : c'est le nouveau visage que prend une contingence étendue au monde social, et c'est elle qui fait l'objet de la *Critique de la raison dialectique*.

II. Précisions sur l'état du texte

Il convient de rappeler au préalable quelques éléments sur l'état du texte et son contexte. La *Critique* proprement dite est précédée de « Questions de méthode », article paru en 1957 pour une revue polonaise sur la situation de l'existentialisme, et remanié et publié à part en 1958 avant d'être inséré comme préface aux deux tomes de la *Critique* en 1960. La question traitée par Sartre y est de savoir comment défendre la subjectivité à l'intérieur même du marxisme, et Sartre va mobiliser Kierkegaard en soulignant qu'il a tenté de défendre la subjectivité à partir du système hégélien, en se plaçant initialement à son niveau. Sartre entend faire un geste analogue à l'encontre du marxisme dogmatique : à la théorie du reflet (l'individu pensant ne faisant que refléter passivement l'état d'avancement des rapports de production) qui dissout l'idée même de subjectivité dans la nécessité du matérialisme dialectique, Sartre oppose une théorie des médiations, à même de préserver le rôle et la place de la subjectivité dans l'histoire.

L'étude de ces médiations constitue l'objet du premier tome de la *Critique*, paru en 1960, et vise à répondre à la question du lieu de l'histoire : où a lieu l'histoire, où se manifeste-t-elle ? A cette question, Sartre répond en deux temps.

Dans un premier livre, « De la *praxis* individuelle au pratico-inerte », Sartre réfute que l'histoire ait lieu au niveau des collectifs, c'est-à-dire au niveau où la détermination de l'homme par la matière le condamne à l'impuissance et à l'atomisation sociale. C'est le niveau de la dialectique constituée, là où l'homme rencontre la société comme une réalité déjà là et contre laquelle il ne peut rien. À ce niveau, l'homme se laisse réduire à n'être que du matériel humain. C'est ce que Sartre appelle la dialectique constituée, niveau où les vivants sacrifient partout et constamment leur humanité.

Dans un deuxième livre, « Du groupe à l'Histoire », Sartre soutient que l'histoire a lieu au niveau des groupes, c'est-à-dire au niveau où pris par l'urgence de la situation, les collectifs se dissolvent et les hommes affirment contre eux leur union et leur humanité. Le groupe, ce sont les hommes condamnés ponctuellement à une liberté absolue. Ce sont les hommes, en tant que, parfois, ils font l'histoire. Cette action du groupe vient en effet briser la répétition du même. C'est le niveau de la dialectique constituante, par laquelle les hommes refusent ou acceptent leur vie telle que la dialectique constituée leur présente. Mais cette dialectique constituante tend à se faire elle-même dialectique constituée : c'est l'effet et la tendance de toute « organisation » : l'institution, qui apparaît comme une réalité elle aussi déjà là et en face de laquelle l'individu se découvrira tout aussi impuissant que contre la société. Entre la nécessité sociale et la nécessité politique, il y a un maigre espace pour une liberté humaine, celle du groupe. L'histoire, c'est l'ensemble des trajectoires par lesquelles les groupes retombent dans les collectifs, la politique retombe dans le social. Mais l'histoire, c'est aussi ce moment où des morts (les vaincus, les martyrs, les sacrifiés) viennent aux vivants, porteurs de leur humanité à venir.

Le second tome de la *Critique*, composé du troisième livre, « L'intelligibilité de l'histoire », repris jusqu'en 1961-1962 est resté inachevé. La question n'y portait plus sur le lieu de l'histoire, mais sur le présent de l'histoire. Ce présent n'est autre que l'incarnation des luttes qui déchirent un ensemble entre groupes et entre groupes et collectifs. Mais chaque lutte est l'incarnation de tout l'ensemble, synchroniquement et diachroniquement. C'est cette double incarnation que doivent dévoiler ceux qui interrogent l'actualité, et c'est elle qui garantit l'intelligibilité de l'histoire jusque dans le présent le plus confus, tel celui de la déstalinisation.

III. Le problème de l'insensé et la critique du marxisme par la phénoménologie

La *Critique* est une réflexion sur l'échec d'un mouvement révolutionnaire, non sur la Révolution en général. Sartre réactive l'une des grilles de lecture dont il dispose pour interpréter cet échec : le Malraux des *Conquérants* et de *La Condition humaine*. Le plan de la *Critique* semble en effet tributaire de cette réplique de Kyo : « Il y a dans le marxisme le sens d'une fatalité et l'exaltation d'une volonté. Chaque fois que la fatalité passe avant la volonté, je me méfie. ¹ » Le « sens d'une fatalité » correspond à l'analyse du pratico-inerte, au niveau de l'histoire humaine hypothéquée par la production de l'inhumain. L'« exaltation d'une volonté », correspond à l'effort pour défaire cette aliénation qui se joue au niveau de l'histoire

¹ A. MALRAUX, *La Condition humaine...*, *op. cit.*, p. 139.

humaine en tant que tentative pour dissoudre l'inhumanité. Enfin, le primat de la volonté sur la fatalité constitue la condition nécessaire à l'intelligibilité de l'histoire. L'histoire n'est pas le simple enregistrement des faits et des facteurs de ces faits. Elle est la compréhension de leur sens, c'est-à-dire des fins humaines en jeu dans les entreprises historiques, même avortées. Ces trois niveaux témoignent ainsi du non-sens de l'histoire, de la possibilité d'une action libre dans une histoire insensée, du sens auquel peut prétendre cette action dans une histoire insensée.

S'il y a correspondance entre cette citation de Malraux et le plan de la *Critique*, c'est le signe d'un problème commun. Ce problème est d'abord celui d'un refus : comment refuser de faire un usage prophétique du marxisme ? Ce refus n'est pas à comprendre au sens où le marxisme constituerait une nouvelle religion, mais au sens où le marxisme se prononcerait sur la nature et la valeur du temps historique. L'option théorique consiste à soutenir que l'histoire se réalise d'elle-même, et que par conséquent les résultats des actions humaines sont prédictibles dans leurs effets globaux. S'il y a un marxisme critique, c'est au sens, d'abord, où l'attention à la nécessité ne devient pas fascination pour la fatalité. Néanmoins, la citation de Malraux reporte le problème de la fatalité sur la volonté. C'est toute l'ambiguïté de Malraux qui rejaillit sur le projet sartrien de la *Critique*. Exalter une volonté, c'est prendre le risque de faire un usage romancé ou romantique de la mort. C'est faire dépendre le marxisme d'une fiction reconstitutive d'un côté, d'un lyrisme de la liberté et de la mort, de l'héroïsme et de l'absurde de l'autre. Le problème commun est donc : comment faire un usage non prophétique en en même temps non romantique du marxisme ? Comment éviter le double écueil de la tranquille certitude d'un sens de l'histoire, et celui de la terrible incertitude d'un combat entre l'Homme et son Destin ? Si Sartre relance ce problème trente ans après Malraux, c'est qu'il pense avoir un opérateur critique suffisamment efficace pour éviter ces deux écueils. C'est une méthode philosophique, la phénoménologie, qui a fait ses preuves en psychologie, en ontologie, en littérature. Il s'agit maintenant de l'appliquer à l'histoire, plus précisément à l'historicité de l'homme.

L'argument de la *Critique* est donc le suivant : si l'historicité de l'homme est phénoménologique, alors le marxisme est la vérité de notre histoire, mais du même coup, les seuls invariants de l'histoire sont des structures de la subjectivité. Cela entraîne trois thèses de la part de Sartre.

L'historicité de l'homme est phénoménologique : la nécessité sur laquelle travaillent les historiens, conditionnement social, traditions transmises, facteurs économiques, est ancrée dans la subjectivité. Cela ne veut pas dire qu'elle est inconsistante, au contraire, pour Sartre, c'est ce qui la rend consistante. C'est en fait admettre, pour Sartre, que les conditions d'existence déterminent d'abord et toujours la conscience. C'est reconnaître l'inscription de la nécessité au cœur de la subjectivité. Et le marxisme est pour Sartre la manière de rendre cohérent cette inscription de la nécessité en l'homme avec la liberté humaine.

Le marxisme est la vérité de notre histoire : notre histoire, c'est pour Sartre celle qui va de la Révolution française à Budapest. C'est que le marxisme a identifié et décrit mieux que toute autre théorie la forme que prenait cette nécessité (l'industrialisation), les formes différenciées que prennent les subjectivités forgées par celle-ci (bourgeois et ouvriers), la forme singulière de la subjectivité qui, à cette époque, n'est plus que nécessité vécue : le prolétariat.

Les invariants sont subjectifs : il n'y a pas de nécessité cachée. Pas plus que le phénomène n'a besoin d'une chose en soi qui le supporte, l'histoire vécue n'a besoin d'une histoire en soi, suivant un cours imperturbable quels que soient les événements apparents. Chaque expérience contient elle-même toute la nécessité qui s'y exerce.

Les invariants de l'historicité humaine sont les résultats de la raison. Au double sens de la raison qui dévoile l'histoire et de la raison qui se réalise dans l'histoire. C'est dire que ces invariants ont un caractère dialectique.

En un mot, si le mode de production, dans l'Histoire humaine, est l'infrastructure de toute société, c'est que le travail – comme libre opération concrète qui vient s'aliéner dans le collectif et qui se produit déjà à titre de dépassement d'une aliénation antérieure à ce même collectif – est l'infrastructure du pratico-inerte (et du mode de production), non pas seulement dans le sens de la totalisation diachronique (et parce que telle machine dans ses exigences spéciales est elle-même le produit du travail), mais synchroniquement parce que toutes les contradictions du pratico-inerte et tout particulièrement du processus économique sont nécessairement reconstituées par la réaliénation perpétuelle du travailleur dans son travail, c'est-à-dire par la pratique généralement envisagée dans ce monde-autre qu'elle construit en se perdant pour qu'il soit (en constituant, à travers la matière inorganique, sa multiplicité matérielle en altérité sérielle, en s'affectant d'impuissance par l'exercice plénier de sa souveraineté).¹

On a d'abord l'invariant dans sa formulation marxiste classique : le mode de production détermine la société. Mais pour Sartre cela doit avoir aussi un sens phénoménologique : le travail comme donnée fondamentale de la condition humaine détermine le pratico-inerte, l'ensemble des objets sociaux en tant qu'ils prennent place dans des relations réglées. Le

¹ J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, tome 1..., *op. cit.*, p. 794.

fondement de cette double formulation est qu'elle a un même sens ontologique : ce qu'on fait détermine ce qu'on est.

Cela entraîne une première affirmation du caractère dialectique de cet invariant : la totalisation diachronique. Sartre entend par là le développement dans le temps de cette rationalité. Une production qui se développe est plus manifeste non seulement par l'accroissement des biens produits mais aussi par des exigences nouvelles qu'elle suscite. Or, si on en restait à ce niveau, on aurait une dialectique boiteuse, qui ne serait visible qu'à la condition que le processus ait franchi un seuil ou un terme qui le rende non seulement visible mais aussi lisible, intelligible.

D'où une seconde affirmation du caractère dialectique de cet invariant : la totalisation synchronique. À chaque étape du développement social, c'est la nécessité tout entière qui se manifeste sans reste. Il n'y a pas besoin de se considérer au bout de l'histoire pour se rendre intelligible l'emprise des nécessités. Celles-ci peuvent varier dans leurs formes, pas dans leur manière de déterminer l'homme et la société.

La différence entre les deux a une conséquence décisive sur ce que signifie l'expérience de la nécessité que recherche Sartre. C'est moins l'expérience du renversement de la liberté en aliénation que la contradiction à chaque moment de l'histoire entre liberté et aliénation : une liberté totale subit une aliénation sans reste. Le concept de pratico-inerte prend la charge de cette contradiction : et le texte en donne deux caractères généraux. Dans leur acte, en tant qu'action sociale, les hommes qui sont les mêmes sont aussi les autres, des êtres qui sont souverains sont aussi impuissants. Cette assimilation du marxisme par la phénoménologie appelle trois remarques.

La première est que Sartre, philosophe de la liberté, peut désormais reconnaître la nécessité au cœur de la subjectivité redéfinie comme *praxis*, et la reconnaître à égalité même avec la liberté. Le marxisme fournit les outils pour comprendre comment les hommes tentent à défaut d'y parvenir de lever la nécessité qui leur fait perdre leur humanité.

La deuxième est que Sartre peut proposer une conception de l'histoire délivrée de toute tentation utopique d'un homme trop nouveau, qui serait vierge de toute aliénation. Il y a une aliénation perpétuelle, réactualisée au cœur de chaque acte, c'est celle qu'on va retrouver à chaque étape du développement (synchronique). Et il y en a une autre, qu'on retrouve à chaque étape du développement, mais qui n'est pas universelle, c'est celle qui donne lieu à

l'oppression et à l'exploitation (diachronique). Il y a ainsi une part de l'aliénation qui est supprimable est c'est justement celle qui produit la différence entre ceux qui ont droit à l'humanité et ceux qui n'y ont pas droit.

Enfin, la critique par la phénoménologie conduit à immuniser le marxisme aussi bien contre un défaut de scientificité (dépendance à un grand récit ayant pour terme la liberté ou la vérité), que contre un excès de scientificité (les sociétés considérées comme résultats mécaniques de facteurs quantitatifs).

§2 – Le sens d'une fatalité

Le premier moment de la *Critique* est donc pour montrer comment une contingence fondamentale conduit à l'insensé, au tragique de l'histoire, sous les deux aspects du contre-homme et de la contre-finalité.

I. La production comme aménagement de la rareté génère le contre-homme

La première question que pose Sartre est : qu'est-ce que la nécessité économique ? En quoi consiste cet invariant dégagé par le marxisme, la détermination par le mode de production ? Sartre assigne deux expériences originaires : la vie et la rareté. La vie renvoie à la nécessité générale au sein de laquelle prend place l'économie, et la rareté représente la donnée contingente qui spécifie la nécessité générale. Les deux ne sont donc pas sur le même plan : que l'homme est vivant c'est analytiquement sûr, mais qu'il soit confronté à la rareté, ce n'est pas compris dans sa définition.

Le point de départ est donc l'homme dans sa subjectivité d'organisme vivant, l'homme comme être de besoins. Le besoin est, d'une part, la première expérience dialectique, expérience d'une contradiction provisoirement et partiellement résolue, et, d'autre part, la première figure de la *praxis*. La *praxis*, c'est la liberté qui ne fait pas que nier le monde ou reculer devant lui, mais le transforme pour en vivre. Le besoin, c'est cet événement absolu, qui fait que dans un monde naturel, à un conditionnement extérieur, répond un acte. C'est-à-dire, non pas une réaction, une réponse seulement physiologique de l'homme à son environnement, mais un agencement de moyens et de fins. Cette *praxis* est d'emblée dialectique : l'homme est cet organisme raté, entièrement affecté par l'inorganique (ce dont on manque) et qui doit s'affecter d'inertie pour modifier son environnement (être son propre outil pour modifier les choses).

Ce qui fait que ce besoin vital prend le sens d'un besoin économique c'est la rareté. La première thèse de Sartre sur les modes de production, c'est que tout mode de production est un aménagement de la rareté (et non d'un surcroît de production par rapport à une production antérieure). C'est elle qui rend les hommes antagonistes entre eux. Mais elle est ambiguë : Sartre veut en faire à la fois un fait quantitatif déterminable (en droit) et un mode fondamental des relations humaines. La rareté sera un fait quantitatif dans la mesure où « il n'y en a pas assez pour tout le monde ». Cette rareté est donc rareté des biens, des produits, mais peut aussi à l'inverse désigner un excédent de produits et se faire rareté de consommateurs, ou un excédent de matière première et se faire rareté de travailleurs ou de machines.

La rareté sera en même temps un mode fondamental des relations humaines dans la mesure où elle produit la nécessité de lutter au sein d'une société et entre les différentes sociétés. Cela entraîne une double conséquence : sur le versant subjectif, chacun voit en l'autre la possibilité de sa mort, tandis qu'au niveau des ensembles, chaque groupe se définit par ses excédentaires, ces hommes qui sont vraiment « de trop » parce qu'on ne se soucie pas de leurs besoins.

L'économie n'a donc pas pour objet l'homme du besoin mais l'homme de la rareté. Cela entraîne deux conséquences, et deux manières de pratiquer le soupçon. Derrière les phénomènes de haine et de violence se dissimule l'inscription de toute morale dans l'économie. Derrière les phénomènes de pouvoir et de domination se dissimule l'inscription de toute politique dans l'économie. Mais inversement, toute situation économique est en même temps une question morale et politique.

L'enjeu de cette notion de rareté, c'est en effet une logique des conflits. La division sociale a d'emblée un sens conflictuel, en raison de la rareté qui fait de chacun l'ennemi de l'autre. C'est ce qui évite un problème qui se pose à Engels, le passage de la division sociale à la lutte des classes. Il faut prendre acte du fait que la question de ce « passage » est insoluble car il n'y a en réalité jamais eu de passage. Société et conflit sont toujours donnés en même temps.

Cette logique des conflits débouche sur un premier sens de l'aliénation. Les fins de mon action sont volées par l'autre, en tant que fins déjouées et dépassées par un objectif et des moyens que j'ignore. Sartre prend l'exemple d'un groupe de paysans qui accroît les terres cultivées et d'un groupe de nomades. Chaque groupe conçoit l'autre comme une figure du contre-homme : le pillard ou l'intrus. Pour le paysan, son travail incorpore la tâche de se

défendre des razzias des nomades, comme un paramètre de la production au même titre que les paramètres naturels. Pour le nomade, les actions et les instruments défensifs des paysans sont autant de piège sur le chemin du butin : il va devoir les anticiper au même titre que n'importe quelle configuration de l'espace. Pour chacun des deux, les objets prennent un double sens : tout devient « piège et parade » dans un « champ matériel miné ». « Dans la praxis solitaire, le cultivateur se fait objet inerte pour agir sur le sol ; à présent son inertie reparaît, elle lui vient d'autres hommes. »¹ C'est ce qui fait que dès ce niveau d'aliénation, l'homme doit vivre dans le monde de l'Autre. L'unité de l'homme y est purement négative et tient seulement au fait d'habiter un monde défini dans la rareté.

Or, en 1943, Sartre pouvait totalement faire l'économie d'une inscription matérielle du conflit des consciences. C'est désormais la matière qui rend compte de cette nécessité, pour la rareté, de produire l'aliénation. Ce faisant, elle secrète un premier insensé, le contre-homme.

II. La rareté engendre la contre-finalité

La deuxième thèse de Sartre sur le mode de production, est qu'il produit une contre-finalité. La contre-finalité reproduit dans le cadre de la rareté les contradictions du besoin. Le résultat d'un mode de production, sa limite fondamentale, c'est ce que Sartre appelle la caricature matérielle de l'humain. Le concept de contre-finalité porte en lui une logique des ratages, une logique des échecs : toute pratique conduit à des effets pervers, tout système de production a ses défaillances.

Sartre prend encore l'exemple des paysans chinois qui déboisent les montagnes. Chaque paysan poursuit une fin individuelle : disposer d'une terre à cultiver. Mais cette action est insérée dans une myriade d'actions identiques qui rend le déboisement systématique. Du coup le résultat a un envers évident et pourtant dissimulé dans sa signification aux paysans : l'absence d'arbre comme absence de protection face aux inondations. C'est cette signification cachée d'une donnée évidente qui constitue la contre-finalité. On n'ignore pas ce qu'on fait mais le sens de nos actes, même en l'absence d'un autre, nous échappe. Parce que la matière agit elle-même, comme un Autre.

Si quelque ennemi de l'homme avait voulu persécuter les travailleurs de la Grande Plaine, il aurait chargé les troupes mercenaires de déboiser systématiquement les montagnes. Le système positif de la culture s'est transformé en machine infernale. Or, l'ennemi qui a fait entrer le loess, le fleuve, la pesanteur, toute l'hydrodynamique dans cet appareil destructeur, c'est le paysan lui-même.²

¹ *Ibid.*, p. 247.

² *Ibid.*, p. 273.

Le but de ce concept de contre-finalité est d'imbriquer liberté et nécessité. Parce que l'expérience de la liberté est désormais attribuée à la *praxis*, c'est-à-dire à la transformation du monde, il n'y a pas d'expérience de la liberté qui ne soit en même temps expérience de la nécessité. C'est dans la mesure où le travail est porteur de cette contre-finalité que la matière travaillée devient « pour et par les hommes le moteur fondamental de l'Histoire ¹ ».

La notion de contre-finalité permet une déduction du concept de pratico-inerte. Elle montre en effet que la *praxis* de l'homme ne fait pas que répondre plus ou moins bien à des exigences de la matière. Le pratico-inerte désigne tout ce qui est produit par le travail et se fige aussitôt dans l'inertie de la matière. La *praxis* est en même temps et inévitablement absorbée de part en part dans la matière. Cela entraîne une double conséquence : d'une part, il n'y a que des actions individuelles dans l'histoire, chacun fait l'histoire, et, d'autre part, tout individu est impuissant face à l'histoire, personne ne fait l'histoire de manière privilégiée.

III. Rareté et société

La troisième thèse de Sartre sur les modes de production consiste en ce que le mode de production suffit à produire des « classes », c'est-à-dire des groupes qui se reproduisent et se transmettent de génération en génération. Cette troisième thèse prend place pour Sartre dans le cadre d'une caractérisation du pratico-inerte. L'enjeu de cette caractérisation est de reconnaître une passivité : on ne fait pas que jouer à être bourgeois ou ouvrier, l'être social de l'individu ne rentre pas dans un cadre où l'individu décide souverainement et abstraitement de ce qu'il est. Et il est du même coup possible de rendre intelligible la séparation des hommes en groupes différents capables de tout se contester, y compris leur propre humanité. Sartre fait reposer l'ensemble de sa caractérisation sur le couple intérêt et destin. En fonction de la position sociale, les individus vont se reconnaître un nombre plus ou moins grands d'intérêts, d'autre n'auront que des destins.

L'intérêt est défini par Sartre comme un besoin à l'envers. Dans le besoin, un être organique recherche sa conservation en s'appropriant l'inorganique. Dans l'intérêt, un ensemble objectif, matière première, chose possédée, capital, etc. exige pour sa propre conservation un certain nombre d'action humaines. L'intérêt est une exigence de la chose sur l'homme : la chose possédée possède son propriétaire. Sartre prend l'exemple de l'industriel qui possède une usine. Son intérêt est d'investir dans de nouvelles machines pour conserver la valeur de son usine (sa productivité relativement aux autres usines). La machine représente

¹ *Ibid.*, p. 294.

pour lui un intérêt, mais un intérêt qui lui est pleinement dicté par l'usine qu'il possède. L'homme ici, fait office d'agent médiateur entre une chose et une autre.

Mais du même coup, pour les ouvriers qui travaillent dans son usine, la même machine est destin et non pas intérêt. Elle définit l'ensemble des nouvelles exigences auxquelles doivent se plier les ouvriers. Seulement comme l'ouvrier ne possède pas la machine, l'objectivation se fait cette fois à sens unique : c'est la machine qui s'objective en lui, au sens où elle définit l'ensemble des compétences requises pour son fonctionnement. Ce qui se met ainsi en place c'est une logique des inégalités entre les hommes possédés par leurs possessions et les hommes possédés par la possession des autres.

La *praxis* se voit ainsi conférer un être social qu'elle ne choisit ni ne crée. L'être social, c'est la *praxis* comme résultat prévisible à partir d'un milieu. Pour Sartre, la seule manière de comprendre comment une finalité se renverse en reproduction mécanique d'un ordre préexistant, c'est d'appliquer à l'être social la logique de la contre-finalité. L'appartenance sociale définit une donnée reçue, c'est l'individu tout fait par la société. Mais c'est justement en voulant dépasser, transformer sa condition que l'individu la reproduit. L'exemple que donne Sartre est celui de l'anarcho-syndicalisme. Celui-ci a des résultats « positifs » comme toute pratique (c'est-à-dire, comme toute « lutte vivante et efficace ¹ » 355). Mais ces résultats sont en quelque sorte autorisés par la machine dans la mesure où ils ne s'opposent pas à ses exigences. C'est que l'anarcho-syndicalisme répondrait implicitement aux exigences de la machine : par son humanisme du travail, il justifie l'émulation au sein d'un sous-groupe d'ouvriers qualifiés, et dissimule aux manœuvres leur caractère de prolétariat en en faisant autant d'ouvriers qualifiés en puissance. Ainsi, « l'association qui se forme contre l'exploitation patronale réinvente rigoureusement mais librement tous les conditionnements que la matérialité impose à l'homme aliéné ² ». Sartre semble arrivé à un point où il donne l'impression de tout concéder au matérialisme dialectique : les valeurs qu'adoptent les travailleurs ne sont que la reproduction inconsciente de l'exigence de la chose, reproduction de leur aliénation, mais avec la signification d'une libération de l'homme. Pourquoi Sartre pousse-t-il si loin le soupçon en faveur de la nécessité, au risque de paraître basculer dans un marxisme non critiqué ? La fonction d'une assertion aussi risquée de la part de Sartre, c'est de rendre le monde du pratico-inerte semblable à une prison dont on ne s'échappe pas, analogue en cela au monde absurde. Un ensemble social ne peut être transformé par des hommes

¹ *Ibid.*, p. 355.

² *Ibid.*, p. 351.

libérés, il se transforme de lui-même par les exigences qu'il impose à des hommes dupés par la ruse du pratico-inerte, des hommes qui peuvent bien revendiquer la liberté mais face à un monde qui n'a que sa nécessité à offrir.

À ce stade, le règne de la matière est le règne de l'Autre, l'aliénation de l'action dans la contre-finalité ou dans le conflit, et l'histoire semble bien être un processus constant de déshumanisation. L'homme lutte avec la rareté et avec la matière. Mais l'effort de Sartre est en réalité pour distinguer une lutte entre l'homme et la matière, lutte forcément non libératrice, d'une lutte entre les hommes qui pourra être libératrice. En attendant, Sartre pense avoir suffisamment d'éléments pour présenter malgré tout le conditionnement matériel comme une lutte. L'idée de Sartre est que la matière ne peut déterminer l'homme que s'il s'agit d'un sens spécial de la matérialité, qui ne recouvre ni la matière inorganique des molécules, ni la matière organique des êtres vivants, mais la matière inanimée en tant qu'elle peut être transformée par la *praxis*. C'est cette matière inanimée mais investie de significations humaines, qui fait que les outils signifiants, ces choses humaines, désignent et appellent des hommes signifiés comme le matériel humain dont ils ont besoin.

§3 – L'exaltation d'une volonté

I. L'impuissance des classes

Cette élucidation phénoménologique de la matière permet de construire la théorie d'une première forme d'ensemble pratique : les collectifs, être sociaux inorganiques. Inorganiques s'entend ici au double sens de : inertes donc impuissants, inorganisés donc passifs. L'enjeu de cette première théorie est de fournir une logique de l'impuissance. Pour Sartre, la permanence, la solidité des classes a comme signification un empiètement de la nécessité comme rapport des hommes aux choses sur la nécessité comme rapports des hommes entre eux.

C'est pour répondre à cette question que Sartre fait intervenir le concept de sérialité. L'impuissance des hommes ne s'explique ni par une faiblesse quantitative (quand ils sont trop peu nombreux) ni par une faiblesse qualitative (ignorants ou maladroits), mais par une structure de l'être social : la récurrence. Les collectifs, les groupements d'individus ne reçoivent leur unité que d'un objet ou d'une fonction qui les désigne de l'extérieur. Les individus n'y sont définis ni par ce qu'ils sont ni par ce qu'ils font mais par la position qu'ils occupent.

Cette structure de récurrence en appelle une autre : l'action à distance. Elle englobe les phénomènes où on cherche à anticiper le comportement des autres (comme l'électeur en quête de sondages), avec la double conséquence qu'entraîne cette anticipation. D'un côté, l'action à distance va consacrer l'impuissance à changer les autres, d'un autre côté, elle va produire un changement inévitable de soi.

Ces deux structures représentent les deux facteurs de l'atomisation des foules, les deux manières dont un objet social génère des effets humains. L'atomisation des foules consiste, d'une part, en une impuissance par indifférence, indifférence entre faire et ne pas faire (écouter ou ne pas écouter la radio), et, d'autre part, en une impuissance par séparation, l'individu dans la foule n'étant ni avec les autres, ni contre les autres, mais seulement parmi eux (comme dans la file d'attente de l'autobus). Dans les deux cas, l'action devient inessentielle alors même qu'il n'y a d'actions qu'individuelles.

Cette atomisation du social, qui apparaît à ce stade comme pure juxtaposition des individus, s'applique pleinement à l'être de classe. Une classe sociale, comme la classe ouvrière, ne tient pas son unité d'une prise de conscience originelle ou inchoative, mais de l'ensemble des appareils de production en tant que capital exigeant son accroissement. Son unité est donc en même temps son altérité. La présence de chacun aux autres ne s'y fera pas sous les auspices de la solidarité mais de la rareté, l'ouvrier se rapportant à l'autre ouvrier à travers le prisme de la rareté du travail, de la possibilité du chômage ou de l'acceptation d'une rémunération moindre. Dans la socialité dictée par les choses, chacun est l'ennemi de soi et de tous les autres, chacun est conduit à faire le jeu de la matière. L'unité de la classe est donc, au final, une unité d'impuissance. Toute tentative d'unification, comme la création d'un journal ouvrier, n'aura qu'un impact local et résiduel : pour qu'elle aboutisse, il ne faudrait pas seulement que les ouvriers se reconnaissent comme les Mêmes, il faudrait encore que la matière cesse de médier leurs rapports.

Sartre rend ainsi compte de la reproduction sociale, à travers laquelle l'homme se fait et se refait, malgré lui. C'est ce qui le conduit à opposer deux modalités de l'action humaine, et deux modalités de l'unité humaine : celle de la série et celle du groupe.

II. Le groupe et la série : les sens de l'agir collectif

L'opposition du groupe et de la série et l'opposition fondamentale qui structure le premier tome de la *Critique*.

A. Origine du groupe : l'impossibilité d'être homme

Le groupe est une forme d'ensemble pratique complètement différente du collectif et de sa sérialité, en ce que l'unité du groupe est une unité qui vient des hommes et d'une *praxis* commune, contrairement à la série dont l'unité vient de la chose et n'autorise que des *praxis* séparées, inertes, individuelles et impuissantes. Sartre fait en réalité peser une exigence très lourde sur l'unité du groupe. Ce ne doit pas être l'acte d'une liberté pure, d'une pure conscience : toute l'analyse du pratico-inerte témoigne de ce qu'une telle liberté est étrangère à la condition matérielle de l'homme. Ce ne doit pas être non plus le résultat d'une évolution au sein des déterminismes économiques et sociaux, puisque ces derniers sont parfaitement clos sur eux-mêmes. Sur quelle base, dès lors, le groupe est-il possible ?

Sartre introduit deux conditions cumulatives pour faire advenir le groupe. Une condition structurelle tient à l'équilibre économique et social d'une situation historique : il arrive que le besoin et la rareté affectent trop durement la société, dans ce cas ils s'imprègnent d'une signification particulière, l'impossibilité d'être homme. Mais il faut aussi une condition conjoncturelle, sous la forme d'un événement singulier, dont la caractéristique est de faire en sorte que cette impossibilité d'être homme ne se donne plus par la médiation des choses, mais par celle des hommes, en tant que pratique adverse. Le cas paradigmatique est la répression armée d'une insurrection : par la violence, le destin – l'impossibilité d'être homme – est rendu non seulement visible, mais visible en tant que fin actuellement visée par des hommes (les acteurs de la répression) et non en tant que nécessité impersonnelle s'exprimant dans la matière ouvrée.

B. Nature du groupe : une praxis commune

Le paradoxe auquel conduisent ces deux conditions cumulatives est que le groupe est une invention réactive, c'est-à-dire la production d'un troisième conditionnement : le conditionnement intérieur. Celui-ci a trois caractères. Il se traduit d'abord par une compréhension partagée de l'action d'autrui par la présence d'un danger commun et manifeste. De cette compréhension découle le fait que mon action est en même temps notre action. Se produit ainsi la rupture de l'aliénation, sous la forme d'une perception de soi comme le Même et non plus comme l'Autre. Se percevoir comme le Même, c'est se percevoir comme n'importe qui, comme n'importe qui en face de l'impossibilité d'être homme. Enfin, avec le groupe apparaît également la puissance du nombre. Ma participation à l'action commune n'est plus indifférente : elle prend immédiatement un sens très concret, un groupe,

constitué de tant d'hommes. Au sein du groupe va pouvoir émerger ce qu'empêchait la sérialité, une complémentarité avec autrui, un rapport de force contre les adversaires. La conséquence est que le groupe peut se définir comme une *praxis* commune sans être commun. C'est en un sens la première expérience historique, c'est-à-dire la première action qui n'est pas d'abord une exigence de la matière.

C. Historicité du groupe : la Fraternité-Terreur

Le problème est alors que cette expérience historique se déroule dans le même monde du pratico-inerte, et que celui-ci maintient sa menace constante. L'irruption du groupe est voué (au-delà du risque contingent de l'échec, de la défaite) à retomber dans la sérialité dès que l'impossibilité d'être homme (dans la répression, puis dans la misère) est vaincue ou s'estompe. Le problème est celui du maintien d'une solidarité qui a surgi sans être le fruit d'une décision réfléchie. L'historicité du groupe désigne les mutations que le groupe peut subir dans sa retombée progressive dans la sérialité.

Le moteur de cette dégradation est la nécessité d'inventer un être commun (qui fait défaut au groupe), pour empêcher la retombée dans l'être social, exclusif de toute solidarité.

Cet équivalent d'un être commun a pour contenu la fraternité. L'invention de la fraternité constitue la seconde naissance de l'homme (après la première naissance en présence de la rareté), la revendication réalisée de l'humanité par-delà l'impossibilité d'être homme. Au niveau de l'individu, c'est la naissance de soi comme individu commun.

Cette fraternité a le statut, non d'un être, mais d'un acte : le serment, acte unificateur, réalise la fraternité. Sa fonction est de maintenir l'individu dans l'adoption de buts communs. Il joue en fait une fonction analogue à celle de la rareté : de même que l'abondance de biens produits occulte un phénomène de rareté qui s'est en réalité soit transformé (en rareté des débouchés par exemple) soit occulté (lorsque les surnuméraires ne préoccupent plus personne), de même la normalisation et l'institutionnalisation des rapports politiques occulte un phénomène premier, une violence sous-jacente à la vie du groupe. Plus fondamentalement, c'est le groupe lui-même, expérience historique première, qui s'occulte dans ses formes dérivées, les formes de l'institution, de l'organisation politique.

III. La contre-finalité politique : l'institution

L'institution est la seconde vie du groupe, une fois écartée l'impossibilité d'être homme. Cette seconde vie se laisse décrire comme une retombée de la liberté dans l'inertie,

du groupe dans la sérialité. Elle résulte de l'application de la notion de contre-finalité au groupe, et représente ainsi la troisième d'ensembles pratiques étudiés par la *Critique*.

A. Origine de l'institution : la contradiction fondamentale de l'histoire

L'institution débouche sur une autre contradiction que celle du pratico-inerte. Sa contradiction repose sur la nécessité de l'organisation, consécutive au défaut d'être du groupe. Cette organisation vise d'abord à consolider et pérenniser le serment qui a permis une première perpétuation du groupe. Son objet est à la fois d'assurer l'identité de l'individuel et du commun, à travers le partage des objectifs. Mais elle débouche aussitôt sur une opposition de l'individuel et du commun par la distribution de tâches et de statuts. Prise dans cette contradiction, l'organisation de l'institution ne permet pas au groupe d'être ce qu'il veut être : une unité des individus communs.

B. Nature de l'institution : l'extéro-conditionnement

Dès que prend forme l'organisation, le groupe n'est plus le lieu d'une dissolution radicale de la sérialité, mais subit lui-même sa renaissance. L'institution est amenée à répercuter en son sein les échecs et les limites de la société. Son mode d'action, l'extéro-conditionnement, devient pur arbitrage entre des collectifs, et non production groupe. En un sens, c'est une réinsertion volontaire, et non subie, de la sérialité dans le groupe : le groupe se sert des collectifs pour maintenir l'orientation commune de son action. Mais cet usage ne le laisse pas indemne, c'est aussi bien la liberté comme aliénation (par la fascination pratique de chacun) que l'aliénation comme liberté (le groupe apprend au collectif ce qu'il fait).

C. Historicité de l'institution : incarnation et sclérose

Ce compromis assure d'abord la souveraineté du groupe. La fonction de témoin est perpétuée en étant déléguée à un tiers qui répond de tous sans que personne ne réponde de lui. le groupe devient l'instrument et le prolongement du souverain. Il s'ensuit une double pétrification : des masses, sur lesquelles agissent les organes institutionnels, des organes eux-mêmes. L'inertie de la sérialité prend alors les traits de l'organisation bureaucratique, à savoir : un extéro-conditionnement de chaque multiplicité inférieure, une surenchère dans la méfiance et dans la terreur en raison de la sérialisation au niveau des organes de même rang, et une annihilation des organismes dans l'obéissance à l'organisation supérieure.

En exposant ainsi cette retombée de la liberté dans la sérialité, Sartre cherche à rendre intelligible la finitude de la liberté dans l'histoire, tout en faisant droit à la volonté des

hommes, de leurs groupes, et de leurs organisation de se battre contre l'avenir que leur imposent la matière et le devenir des collectifs. Ce faisant, il donne ainsi à voir un travail spécifiquement philosophique sur l'histoire : faire apparaître l'histoire non comme processus, mais comme phénomène de la liberté.

§4 – La liberté dans l'histoire et son intelligibilité philosophique

C'est tout l'engrenage des nécessités historiques qui appelle un travail spécifique du philosophe sur l'histoire, et ce travail consiste à retrouver, derrière les mécanismes et les processus de l'histoire, une lutte humaine qui n'est pas réductible à la nécessité de la matière ni intégrable dans une finalité englobante. Ce travail du philosophe prend l'aspect d'une technique de l'universel, qui s'appuie sur trois aspects des phénomènes historiques en tant que phénomènes (et non en tant que simples faits) : la totalisation, la contradiction, la singularisation.

La totalisation désigne le fait pour un événement historique donné de totaliser l'ensemble d'une époque. Le philosophe a alors pour tâche d'indiquer comment l'acteur d'un conflit engage la société dans laquelle il se bat : en ce sens, il n'y a pas de conflit marginal ou périphérique. Tout antagonisme a une capacité de signification, quand bien même elle serait limitée.

La contradiction du phénomène historique est la contradiction inhérente à la *praxis*. La contradiction structurante, dans la *Critique*, est celle du pratico-inerte, qui impose en particulier que le groupe, ne pouvant abolir le pratico-inerte, subit une permanente non-coïncidence à soi. En rétablissant le moment du vécu (les phénomènes historiques, même réglés par la nécessité matérielle, ne se produisent pas d'eux-mêmes, mais doivent être vécus chaque fois individuellement), le philosophe rétablit la subjectivité comme condition du phénomène historique. Du même, la contradiction prend un sens dialectique, qu'elle ne peut avoir dans un matérialisme non critiqué : quand bien même l'homme ne fait que se reproduire en satisfaisant les exigences du pratico-inerte, ce qui compte n'est ce que la matière fait de lui, mais ce que l'homme fait de ce que la matière a fait de lui.

Le phénomène historique est fait de contradictions générales (à l'image du pratico-inerte), mais celles-ci ne sont pas des êtres de pensée. Ce sont des composantes de la réalité, qui appellent à chaque fois des résolutions partielles et provisoires, irréductibles les unes aux autres. Non seulement ces résolutions sont signifiantes, mais elles signifient singulièrement.

Le philosophe a donc pour tâche de faire ressortir la contingence de ces résolutions partielles, gage de leur intelligibilité limitée mais singulière.

C'est donc d'un même mouvement que le phénomène historique se phénoménalise et se dialectise. Il se phénoménalise dans la mesure où il dissimule le fond d'insensé duquel il s'arrache, qu'il s'agisse de l'insensé originaire de la rareté, de la contre-finalité et du contre-homme, ou de l'insensé dérivé de la sérialité et de l'institution. Et il se phénoménalise comme riposte de la liberté, invention de l'humain s'arrachant au fond d'inhumanité, inhérent à l'histoire-processus ; invention de l'humain susceptible de revêtir les trois figures du sujet collectif que sont les collectifs, les groupes et les institutions.

Avec la *Critique* se clôt une période où le problème de l'action est directement pensé à travers la question de l'humanisme. Ce qui se distend progressivement, c'est lien entre humanité et subjectivité, comme si remplacer la raison par la conscience ne permettait décidément pas de garantir une spécificité suffisamment consistante. La mutabilité des régimes d'action propre à l'homme, leur vulnérabilité à un insensé polymorphe, conduit progressivement à une mise en cause radicale de la subjectivité.

On a vu l'orgueil de vivre chez Camus s'appuyer sur l'action comme action sans lendemain, action pour rien qui ne prétend pas dépasser l'absurde, mais où l'on trouverait toute la dignité propre aux combats humains. Malraux fait subir à cette première conception une triple défiguration du sujet : celle du sujet intoxiqué par ses idées et ses idéaux, celle du sujet désespéré, fasciné à la fois par les signes des catastrophes historiques et par la mort de l'Homme, celle du sujet dissout dans une vie universelle qui est pourtant son seul appui dans l'être. À cela, Camus oppose dans un second temps le fait que l'histoire de la révolte n'est pas le tout de la révolte, que celle-ci contient un noyau invariant et intact, que le nihilisme occulte mais ne détruit pas.

On a vu Sartre déployer la spontanéité d'une liberté qui se projette et pour qui agir, c'est articuler et réarticuler des projets, faisant dans ce geste même la double épreuve du néant qu'on est et de l'être qu'on n'est pas. Cette épreuve, culminant dans la temporalité (pour le néant) et dans l'être-pour-autrui (pour l'être) conduit à une véritable Passion de la contingence ; et pourtant, cette même contingence permet de voir dans l'action la possibilité d'une authentique invention de soi, de l'homme et du sens de ses projets. Genet lui oppose

l'insensé de l'excommunication hors de l'humanité, telle celle du voleur que l'on peut bien enfermer, mais qui est auparavant expulsé du monde. Il s'ensuit une défiguration du sujet qui, se faisant mystique, bascule dans l'imaginaire pour supporter l'invivable, l'épreuve de la misère et de la culpabilité. Sartre proposera un tout autre sujet : le Nous dans l'histoire. Mais ce sera un nous ambigu, car si l'histoire ne met jamais en jeu des individus solitaires, mais des individus toujours déjà pris dans des rapports sociaux, il n'en reste pas moins que le nous ne saurait être un sujet substantiel : il n'est que la résultante d'un pullulement d'actes individuels, en quoi consiste le phénomène historique, myriade de *praxis* toujours susceptibles de se renverser en processus.

Ricœur a décelé dans l'agir le déploiement des intentionnalités pratiques de la décision, du mouvement corporel et du consentement, mais en passant par l'épreuve d'un involontaire originaire qui n'est pas hors de moi, qui pénètre mon corps et mon psychisme. Agir c'est alors se faire le vecteur de forces qui nous dépassent, que nous ne maîtrisons pas, et avec lesquelles il n'est pas forcément possible de composer. Au-delà de l'involontaire absolu pointe la possibilité de l'au-delà du cercle du volontaire et de l'involontaire, puisqu'avec le pathologique, la folie ou l'automatisme transparaît la possibilité d'une déshumanisation inscrite dans notre propre constitution organique et mentale. Gracq opposera aux médiations entre le volontaire et l'involontaire les pièges des lieux magnétiques, des temps vides et des catastrophes millénaires. Creusant la discordance entre un personnage qui attend mais qui n'est attendu nulle part, il fait surgir des involontaires absolus qui encombrant le champ pratique. Se laisser voir, c'est déjà pour les choses et les lieux happer la conscience et la déposséder d'elle-même. Répondant à son stoïcisme noir, Ricœur oppose à ce sens moderne de la fatalité les pouvoirs ancestraux du symbole, qui témoignent de ce que l'insensé n'est pas fatal, mais amplifié par l'affection de soi. Reste la possibilité d'une action sensée dans l'épreuve d'une disproportion entre finitude et infinitude, dans l'épreuve aussi d'une faillibilité, capacité de faire le mal. Une vulnérabilité nouvelle est ainsi pointée dans l'agir social où se formulent les requêtes du moi, toujours susceptibles de s'exprimer sous forme de passions.

Mais déjà, la réflexion sur les mythes chez Camus et Ricœur ou sur la création et l'écriture chez Camus et Sartre indique la voie d'une réflexion sur la narrativité, voie que, dans le même temps, Levinas va retarder en imposant – ce qui ne sera pas sans effet sur la réflexion ultérieure de Ricœur – le détour qui mène de la phénoménologie à l'éthique.

Partie III

La continuation de la phénoménologie : le tournant narratif

Le prolongement de la phénoménologie de l'action s'effectue par une prise de distance plus marquée, qui conduit Levinas à développer une éthique qui laisse peu de place à la subjectivité, et Ricœur à entreprendre une herméneutique de soi, qui semble contester radicalement l'idée même d'un *cogito*.

CHAPITRE 1 – LES ANNÉES SOIXANTE ET SOIXANTE-DIX : LES DISLOCATIONS DE L'HUMAIN

Section 1 – Autour de *Totalité et Infini* (1961)

Face à Ricœur et à Sartre, le premier moment de l'œuvre de Levinas se présente comme un double refus : refus de la transcendance religieuse, et, symétriquement refus de l'immanence historique.

Entre une philosophie de la transcendance qui situe ailleurs la vraie vie à laquelle l'homme accéderait, en s'échappant d'ici, aux instants privilégiés de l'élévation liturgique, mystique ou en mourant – et une philosophie de l'immanence où l'on se saisirait véritablement de l'être quand tout « autre » (cause de guerre), englobé par le Même, s'évanouirait au terme de l'histoire, nous nous proposons de décrire, dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique comme nous l'appelons, une relation avec l'Autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire, mais l'idée de l'infini.¹

Le parcours proposé par Levinas ne sera donc orienté ni vers l'ailleurs radical et rédempteur de l'au-delà, ni vers la suppression de l'aliénation dans l'histoire. Il prendra la forme d'une recherche de l'extériorité, d'une recherche d'une existence en contact avec l'extériorité. Ainsi, le sens d'être du langage c'est l'extériorité d'autrui, l'extériorité des significations qu'il m'apprend en me parlant : « le langage par lequel un être existe pour un autre, est son unique possibilité d'une existence qui est plus que son existence intérieure² ». Cette recherche de l'extériorité rappelle les différents aspects de l'épreuve métaphysique chez Sartre, épreuve qui se déclinait selon les trois modalités de la réflexion, de la transcendance et de l'être-pour-autrui. Levinas reprend l'idée que le dehors véritable que la conscience peut trouver se joue dans la relation avec autrui. Néanmoins, cela impose d'après lui de quitter la problématique de la justification pour aborder la question de la justice. L'extériorité dont le sujet fera

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 44.

² *Ibid.*, p. 199.

l'expérience dans la relation éthique perdrait en effet tout son sens si n'était en même temps préservée et respectée l'altérité même d'autrui :

La rencontre d'Autrui chez Sartre menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d'une autre liberté. C'est là que se manifeste avec la plus grande force, peut-être l'incompatibilité de l'être avec ce qui demeure véritablement extérieur. [...] La liberté ne se justifie pas par la liberté. Rendre raison de l'être ou être en vérité, ce n'est pas comprendre ni se saisir de..., mais au contraire rencontrer autrui sans allergie, c'est-à-dire dans la justice.¹

La démarche de Levinas va donc consister à défendre la subjectivité en la mettant en question, c'est-à-dire en se demandant en quel sens originaire la subjectivité peut être dite condition de la vérité.

Cette interrogation va conduire Levinas à identifier tour à tour trois strates, trois formes de la vie inhérentes à toute subjectivité, mais qui ont toutes en commun d'être, à des degrés divers, dissimulées dans l'expérience quotidienne. Et ces trois formes de vies mettent en jeu trois vulnérabilités, ou trois insuffisances du sujet : la misère, le tragique et le meurtre. On ne progresse pas d'une subjectivité vide à une subjectivité substantielle, comme dans la dialectique hégélienne, mais on met en concurrence, dans la subjectivité, trois origines possibles de la vérité. Dans la vie économique se déploie une subjectivité incomplète, qui ne règne que sur le monde des signifiés, et reste marquée par la finitude (§1). Dans la vie nocturne, la subjectivité se manifeste dans la mesure où elle s'absente, retrouvant dans les différentes formes de l'insensé *a posteriori* l'écho d'un monde sans moi, monde lui-même constitutif d'un insensé *a priori* (§2). Dans la vie sociale se dévoile la seule subjectivité vraiment originaire pour Levinas, la subjectivité éthique, une subjectivité en relation avec le monde des signifiants, c'est-à-dire d'autrui, capable de me signifier l'être et de m'enseigner l'infini (§3). Dans chacune de ces strates, une totalisation menace le sujet. C'est d'abord, dans la vie économique, la totalisation qui exclut le sujet de l'ordre économique et de la marche d'un monde qui ne nourrit plus. C'est ensuite, dans la vie nocturne, la totalisation propre à l'engrenage de l'être, qui exclut le sujet par absorption ou par indifférenciation. C'est enfin, dans la vie éthique même, vie qui n'est ni un abri ni un refuge, la totalisation d'une humanité qui se referme en ayant exclu le sujet au lieu de l'accueillir, par la négation radicale du meurtre ou de la haine.

¹ *Ibid.*, p. 338-339.

§1 – La vie économique

Cette première strate de subjectivité vise pour Levinas à établir que la phénoménologie qui cantonne l'intentionnalité à la représentation de l'objet ou à la compréhension de l'être dissimule une phénoménologie première, qui est nécessairement une phénoménologie de l'action. Seule une telle phénoménologie peut rendre compte du fait qu'il n'y a pas de vérité sans intériorité (« sans séparation, il n'y aurait pas eu de vérité, il n'y aurait eu que de l'être¹ »), quand bien même cette intériorité n'est pas celle de l'idéalisme constituant le monde dans le sujet ni celle de l'empirisme recevant en elle-même les signaux envoyés par les choses. Une intériorité qui se produit dans le mouvement même du dévoilement et de l'apparition, c'est ce que vise à établir une telle phénoménologie de l'action. Levinas va ainsi analyser cette intériorité comme le produit et le résultat d'un travail, d'un effort, d'une corporéité de l'être vivant porteuse d'une possibilité fondamentale, celle du corps nu et affamé.

Cette strate de la vie économique est en même temps une strate de vie spécifiquement et entièrement ouverte à la phénoménologie, car c'est le terrain privilégié de déploiement de l'intentionnalité, comprise comme production de la vérité. Simplement, il faut étendre la phénoménologie à la vie, au simple fait de vivre et de vivre de quelque chose, ce qui conduit déjà à assumer une intentionnalité ambivalente, une intentionnalité à double sens. C'est par le biais de l'intentionnalité du « vivre de... » en effet, que le sujet, volonté œuvrante, est à même de produire une intériorité, un chez soi, une demeure, mais il va falloir pour cela que quelque chose lui vienne du monde – ce dont il vit, des nourritures. L'analyse de l'intériorité est ainsi structurée autour de deux thèses chez Levinas : la conscience n'épuise pas le sens de l'intentionnalité (I), le travail complète le sens de l'intentionnalité (II).

I. La conscience n'épuise pas le sens de l'intentionnalité

A. *La subjectivité comme Même*

La vérité suppose la subjectivité comme pouvoir d'identification des phénomènes. Avoir conscience c'est être capable d'identifier, de reconnaître, de prendre pour thème, de thématiser. L'intentionnalité requise pour produire la vérité, qu'elle soit vérité d'un étant ou vérité de l'être, c'est d'abord une relation avec le thématique. Et thématiser c'est donner un sens. Mais quel est ce sens que la conscience donne aux choses ?

¹ *Ibid.*, p. 54.

C'est d'abord « ce par quoi un extérieur est déjà ajusté et se réfère à l'intérieur ¹ ». L'intentionnalité à l'œuvre dans le dévoilement des objets est une connivence entre le sujet et l'objet, entre la conscience et le monde. Le premier trait qui ressort de la subjectivité, c'est la familiarité avec l'existant : rien n'est suffisamment surprenant ou exotique pour engendrer un monde de pur chaos : les surprises et les exotismes ne sont que des accidents locaux du dévoilement. La conscience dévoile un objet déjà disponible et disposé pour le dévoilement, un objet qui « existe pour quelqu'un, lui est destiné, se penche déjà sur un intérieur ² ». Ainsi, le monde se caractérise d'abord par sa « perméabilité même à l'esprit ³ », et par rapport à l'esprit, un objet, « sans s'absorber en lui, se donne ⁴ ».

Cette connivence et cette familiarité font que le moi est d'abord « le Même » : parce qu'il n'est pas opposé à l'objet, le moi est à l'aise au sein de la multiplicité des objets, il n'est pas désorienté ni dérouté par eux, au contraire, en les connaissant, il se reconnaît lui-même. La représentation du monde fait ainsi « ressortir l'identité du moi malgré la multiplicité de ses objets », plus, elle manifeste « le caractère inaltérable du moi », et c'est cette résistance première à l'altération qui fait que le moi est avant tout « le Même » ⁵.

Cette familiarité n'est donc pas un caractère adventice du monde et des objets. Elle au contraire constitutive de leur phénoménalité, de leur luminosité. Si les objets sont disposés et disponibles pour la représentation, c'est qu'ils se prêtent au regard, ils prêtent au regard la lumière qu'ils renvoient et se prêtent ainsi à la lumière de l'esprit. « C'est par la lumière que les objets sont un monde, c'est-à-dire sont à nous. ⁶ » Et pourtant, cette lumière n'est pas une condition déjà donnée, un élément dans lequel baigneraient le monde et les objets. C'est le résultat d'un acte : la lumière « est ainsi l'événement d'une suspension, d'une *epochè*, suspension qui consiste à ne pas se commettre avec les objets ou l'histoire avec lesquels on est en relation ou qu'on accomplit, de rester toujours extérieur à ces objets et à cette histoire, même quand il s'agit de l'histoire de l'être même qui suspend l'histoire ⁷ ». Parce qu'elle produit l'intelligibilité de l'être, toute représentation est déjà *epochè*, c'est-à-dire prise de recul du pensant par rapport au pensé, manifestation et réalisation de l'écart entre l'intériorité dévoilante et les objets dévoilés dans l'extériorité.

¹ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 74.

² *Ibid.*, p. 75.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 132.

⁶ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 75.

⁷ *Ibid.*, p. 79.

B. La subjectivité comme raison constituante face à une extériorité constituée

La forme en apparence primordiale de la subjectivité est bien celle qu'y voyait l'idéalisme classique, c'est celle d'une raison constituante, une raison maîtresse de ses idées. L'intention est en effet une possession, une prise sur le monde et sur les objets qui deviennent mon monde et mes objets. Cette possession définit les contours de la liberté d'une subjectivité substantielle, d'une subjectivité qui se détache des choses dans la mesure où le moi se retire d'elle et se pose comme une intériorité.

Mais cette forme est trompeuse. Elle aboutit à l'idée d'une raison si substantielle, si capable de se suffire à elle-même, qu'elle se pose comme « légalité impersonnelle » et « immanente à une conscience individuelle »¹ et pour laquelle le langage n'est qu'un instrument comme un autre, de surcroît imparfait. La raison constituante, c'est la subjectivité qui se laisse prendre à son propre jeu, et qui devient victime d'un excès de confiance dans ses propres pouvoirs. Ce faisant, la raison se conçoit comme un système déjà constitué, comme un ensemble de régularités gouvernant la phénoménalité : c'est « négliger l'intentionnalité de la pensée raisonnable qui s'ouvre à un ordre universel et courir tous les risques du psychologisme naturaliste² ».

Pour tempérer cet excès dans la suffisance à soi de la conscience, la phénoménologie de Levinas met en exergue un autre sens de la prise sur les choses : dans ce mouvement, une intériorité se porte sur l'extériorité parce qu'elle en a besoin, parce qu'elle s'en nourrit. La possession, la prise et la maîtrise que la conscience exerce sur ce qui lui est extérieur ne sont ni gratuites, ni les résultats d'une souveraineté arbitraire, mais représentent la réponse à un besoin de l'intériorité. Il n'y a pas, en ce sens, de sujet suffisamment pur, suffisamment réduit, pour se muer en raison constituante. Le moi a beau ne pas être compromis dans ce qu'il dévoile, il y a entre la subjectivité et le phénomène une relation plus intime que le seul dévoilement, que la seule mise en lumière. En effet, si le sujet est à l'œuvre dans le monde, ce n'est pas en tant que pur regard théorique. Dans ce monde, « le pratique et le théorique se rejoignent³ », c'est pourquoi « il faut partir de la relation concrète entre un moi et un monde⁴ ».

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 228.

² *Ibid.*

³ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 71.

⁴ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 26.

II. Le travail complète le sens de l'intentionnalité

A. Description du travail : le sujet se produisant dans son œuvre

1. Le travail, condition de la phénoménalisation

Cette relation concrète entre le moi et le monde, c'est ce qui fait le cœur de la vie économique, c'est le travail. Celui-ci confère aux étants une forme et un sens.

Le travail se sert du corps pour donner une forme aux choses. Tout d'abord, par le biais du corps et de ses besoins, il institue la possession en donnant un prix à l'élément. Ce prix n'a pas qu'une signification économique, il a aussi un sens phénoménologique. En lui, le corps s'affirme comme mesure des choses. Mais le corps s'affirme aussi dans le travail comme ce qui demeure, habite et possède, et le corps se prolonge lui-même dans la demeure. Celle-ci concrétise et, en réalité, rend possible ce qui se manifestait dans la connaissance : le détachement du sujet par rapport à l'être. C'est elle qui permet également d'établir une familiarité, une connivence avec les choses : elle suspend l'altérité « de ce qui n'est autre que de prime abord ¹ », pour en faire mon monde, mon chez moi. Si le travail, en concrétisant la demeure, est la condition première de la phénoménalisation, c'est parce que dans l'habitation s'exerce « une intentionnalité spécifique de concrétisation ² ». La demeure est en effet le complément concret et matériel de la conscience comme point de vue : elle est ce à travers quoi ou ce par le biais de quoi il peut y avoir vision et visibilité. Encore faut-il ne pas restreindre le sens de cette concrétisation et de cette matérialisation : cela a vocation à recouvrir des réalités sociales, des institutions, autant que des organes et des outils.

Quelque chose de ce monde vu, est organe ou moyen essentiel de la vision : la tête, l'œil, les lunettes, la lumière, les lampes, les livres, l'école. La civilisation du travail et de la possession tout entière, surgit comme concrétisation de l'être séparé effectuant sa séparation. ³

Mais le travail fait aussi apparaître la temporalité propre de la vie économique, sous l'aspect de l'investissement, de la dépense de travail – temporalité par laquelle les choses ont un sens pour le sujet œuvrant. C'est la temporalité qui se constitue à travers la « lutte pour un avenir » et le « souci que l'être prend de sa durée et de sa conservation » ⁴. La temporalisation s'y déroule comme compensation : le temps marchand, le temps du travail implique en effet

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 163.

³ *Ibid.*

⁴ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 29.

une temporalité « où tous les instants se valent et se compensent ¹ ». C'est le temps du retour sur investissement, où l'avenir a charge de compenser le présent. C'est dans cette vie matérielle et économique que le présent est lourd de l'avenir, et se distingue en cela du « présent angélique ² » que Levinas attribue à Sartre : « la liberté du sujet qui se pose, ne ressemble pas à la liberté d'un être libre comme le vent ³ ». Le temps économique est fait d'une alternance de poids et d'allègement :

L'alternance d'efforts et de loisirs où nous jouissons du fruit des efforts constitue le temps même du monde. Il est monotone car ses instants se valent. Il va vers un dimanche, pur loisir où le monde est donné. Le dimanche ne sanctifie pas la semaine, mais la compense. La situation, où l'engagement dans l'existence qu'est l'effort, se refoule, se compense et s'amortit, au lieu d'être réparé dans son présent même : c'est l'activité économique. ⁴

Ce temps économique est celui où prend place la production et la reproduction sujet : « le temps y est renouvellement du sujet ⁵ ». Le recul que la conscience peut prendre sur les choses trouve alors son origine dans le recul que le sujet peut prendre, dans le temps économique, sur sa propre corporéité. Le sujet qui travaille est en effet un sujet capable de procéder à un « ajournement de la corporéité du corps ⁶ ». Cette prise de recul dans le temps constitue la trame du temps de l'action en général, temps que constituent « des instants arrachés à la continuité ». C'est pourquoi la description de la subjectivité suppose d'étendre au sujet agissant l'analyse de l'intentionnalité : « le commencement au sein d'une continuité ne se peut que comme action ⁷ ».

2. La redéfinition de l'intentionnalité à l'aune du travail

Ce faisant, Levinas prend directement le contrepied de l'article de Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », qui attribuait à la génération précédente une « philosophie alimentaire » faite de « nutrition » et d'« assimilation » ⁸. Levinas soutient qu'il s'agit là d'un moment nécessaire et interne à la phénoménologie elle-même, qui élucide au préalable la « transmutation de l'autre en Même ⁹ », c'est-à-dire comment l'étrangeté du monde et des objets se mue en familiarité. Le

¹ *Ibid.*, p. 27.

² E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre...*, *op. cit.*, p. 44.

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 303. Dans ses carnets de captivité, Levinas semble attribuer cette même liberté à Camus : « Albert Camus – la liberté de l'absurde – n'est pas la liberté comme des <vents ?> – que je cherche », E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome I...*, *op. cit.*, p. 196.

⁴ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 154.

⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 179.

⁷ *Ibid.*, p. 152.

⁸ J.-P. SARTRE, *Critiques littéraires (Situations, I)...*, *op. cit.*, p. 29.

⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 113.

cas paradigmatique de cette transmutation correspond à ce que Levinas appelle, depuis *Le Temps et l'Autre*, « les nourritures ». En se posant dans l'existence, le sujet réalise une intention particulière, l'intention du « vivre de... ». Et c'est dans la mesure où cette intention ne saurait être constituante qu'elle est en même temps la condition de la phénoménalité. Être extérieur, c'est d'abord s'imposer au sujet comme ce dont il a besoin. « L'aliment [...] soutient sa propre représentation ¹ ». L'aliment donne le modèle de l'argumentation levinassienne : représenté, et lui-même condition de la représentation, il est conditionnant et conditionné.

Mais pourquoi cette condition devrait-elle instaurer le règne du Même ? C'est que le monde économique est avant tout un monde d'équilibre. Certes, il ne s'agit pas d'un équilibre économique, mais d'un équilibre ontologique. Il y a une « harmonie ² » inhérente au « vivre de... » qui désigne le fait qu'à travers la nourriture s'établit un rapport de parfaite correspondance entre le désir et sa satisfaction, que le désir qui est à la base du « vivre de... » n'a rien d'un gouffre métaphysique ou d'une signifiante psychanalytique. Cela débouche sur un nouveau sens du vécu. Les nourritures sont en effet des « vécus » en un sens remarquable : « ces contenus sont vécus : ils alimentent la vie ³ ». Ils constituent ainsi une strate essentielle, préalable même à l'existence du sujet, à son statut d'existant. C'est pourquoi Levinas s'appuie sur son analyse de la vie économique pour affirmer que « la vie est une existence qui ne précède pas son essence ⁴ ».

3. *La fécondité du travail : le moi, la jouissance, l'athéisme*

Le primat de cette matérialité n'impose pas d'abord un sens du Même qui serait enfermement ou sort tragique. Au contraire, le travail doit être analysé dans sa fécondité, qui correspond aux différents effets de la compensation constitutive du temps du monde, du temps économique.

Le premier effet de cette compensation, c'est la continuité du moi par-delà la discontinuité des instants, des actes et des objets.

Être moi, c'est, par-delà toute individuation qu'on peut tenir d'un système de références, avoir l'identité comme contenu. Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont

¹ *Ibid.*, p. 157.

² E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 69.

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 113.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification.¹

Certes, cette ipséité est produite d'abord sous l'aspect négatif de l'enfermement en soi, de l'impossibilité de ne pas être soi. C'est un « enchaînement à soi », un « encombrement du moi par le soi »². Mais les nourritures ont justement pour rôle de déployer tout l'aspect positif de cette identification. La nourriture n'apporte pas une satisfaction passagère et anodine, elle apporte la subsistance, la substantialité même du sujet. Dès lors, Levinas va rendre compte de cette identification de soi par soi comme le résultat d'un mouvement d'intériorisation de la jouissance et d'involution vers soi.

Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale, dont la jouissance dessine l'enroulement et l'involution : le foyer de la courbe fait partie de la courbe. C'est précisément en tant qu'« enroulement », en tant que mouvement vers soi – que se joue la jouissance.³

Comment passe-t-on d'une identification conçue comme le fait de s'embourber en soi-même à une identification en quelque sorte heureuse, vécue dans la plénitude ? C'est le deuxième effet de la compensation qui en rend compte : la jouissance. La satisfaction apportée par la nourriture tient à « la transcendance du besoin, plaçant le sujet en face des nourritures, en face du monde comme nourriture⁴ ». Cette transcendance du besoin est en fait l'occasion d'une indépendance propre au sujet substantiel et subsistant, l'indépendance du bonheur. Pourtant, ce bonheur lié à la substantialité témoigne d'une indépendance déjà irréductible à celle de la substance. Elle en diffère déjà par défaut : l'indépendance semble en effet d'abord se réduire à ce simple fait : « ce dont nous vivons ne nous asservit pas, nous en jouissons⁵ ». Mais dans le même temps, elle en diffère aussi par excès : la jouissance représente « une gloire nouvelle au-dessus de la substantialité [...] comme si, en plus de la plénitude de l'être, l'étant pouvait prétendre à un triomphe nouveau⁶ ». L'indépendance du bonheur est ici le fruit d'une vie qui, par la jouissance, est installée dans une essence, préalable à la subjectivité et à l'existence : « vivre, c'est jouir de la vie⁷ ».

Identité et jouissance se conjuguent dans le dernier effet que génère le temps économique : la séparation. « La jouissance accomplit la séparation athée : elle déformalise la notion de séparation qui n'est pas une coupure dans l'abstrait, mais l'existence chez soi d'un

¹ *Ibid.*, p. 25.

² E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre...*, *op. cit.*, p. 51.

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 123.

⁴ E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre...*, *op. cit.*, p. 51.

⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 118.

⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁷ *Ibid.*, p. 118.

moi autochtone.¹ » Jouir de la vie, c'est jouir en chez soi, et susciter ainsi une existence déliée de l'être. En ce sens, la jouissance est à la fois égoïsme et athéisme : focalisation sur soi et « rupture de la participation² ». Cette séparation est la première expérience absolue de l'absolu : elle entraîne le sujet dans un détachement fondamental qui le constitue, et représente pour lui un événement de naissance. En jetant une lumière sur le monde, le travail suscite la volonté, « un être menacé mais disposant de temps pour parer à la menace³ ». La vie économique, où le moi se produit comme volonté à l'intérieur de la jouissance, correspond ainsi à l'instauration d'un sujet séparé et d'un monde lui aussi séparé, mis à l'écart des dieux et de la fatalité, d'un monde épicurien.

B. Conséquences de cette description : matière et oubli

La description du travail et la redéfinition de l'intentionnalité qui en découle conduisent Levinas à tirer trois conséquences provisoires, que l'analyse des deux autres strates de la vie subjective auront pour fonction de dépasser.

1. L'origine pratique du sens

La première conséquence tient à l'origine des significations, dont la conscience dispose pour dévoiler le monde et les étants. C'est le travail qui tient lieu, à ce stade, d'origine pratique du sens, dans la mesure où il tire les aliments du fond indistinct de l'être.

La main, à la fois, amène les qualités élémentaires à la jouissance et les prend et les garde en vue de la jouissance future. La main dessine un monde en arrachant sa prise à l'élément, en dessinant des êtres définis ayant des formes, c'est-à-dire des solides ; l'information de l'informe, c'est la solidification, surgissement du saisissable, de l'*étant*, support des qualités.⁴

Mais cette mise en forme du monde par le travail ne délivre qu'une origine provisoire du sens. Le travail en effet ne fait pas que délimiter et produire les aliments, les nourritures dont vit le sujet, il produit aussi des œuvres. Or, celles-ci ont pour caractéristique de voir la volonté œuvrante se retirer d'elle. Les œuvres, après avoir incorporé le travail humain, rechutent dans l'anonymat et deviennent simples marchandises, choses ayant gagné un prix dans la mesure où elles perdent leur sens originare.

¹ *Ibid.*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 52.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ *Ibid.*, p. 173.

2. *La matérialité du sujet*

La deuxième conséquence dégagée par Levinas consiste dans la matérialité du sujet. La vie économique tient en effet son sens des besoins qui déterminent de l'intérieur la subjectivité.

Avoir froid, faim, soif, être nu, chercher abri – toutes ces dépendances à l'égard du monde, devenues besoins, arrachent l'être instinctif aux anonymes menaces pour constituer un être indépendant du monde, véritable *sujet* capable d'assurer la satisfaction de ses besoins, reconnus comme matériels, c'est-à-dire comme susceptibles de satisfaction.¹

Cette matérialité du sujet est conçue par Levinas comme un préalable à la technique et aux finalités que celle-ci introduit dans le monde pratique. Contre Heidegger, Levinas soutient que le monde quotidien, avant d'être le monde colonisé par la technique et l'homme moyen et anonyme du « on », est simplement « le monde où nous habitons² », monde qui en tant que tel n'est pas l'occasion d'une chute ou d'une déchéance de la subjectivité. « Avant d'être un système d'outils, le monde est un ensemble de nourritures.³ » Faire du « vivre de... » une intentionnalité est en effet ce qui permet à Levinas de situer la nourriture en-deçà de toute finalité et de toute position de fin ou de projet. Le « vivre de... » ne vise rien d'autre qu'une concorde « paisible et simple⁴ » entre le désir et son objet. Le besoin ne donne pas lieu à une préoccupation ou à une fuite constante hors de soi. C'est au contraire l'expérience d'une simplicité dans l'existence, d'une possible coïncidence de soi avec soi et de soi avec le monde ambiant.

Nous respirons pour respirer, mangeons et buvons pour boire, nous nous abritons pour nous abriter, nous étudions pour satisfaire notre curiosité, nous nous promenons pour nous promener. Vivre est une sincérité.⁵

La matérialité du sujet désigne un plan d'être où le sujet coïncide avec lui-même et avec son monde. La phénoménologie qui s'y rapporte ne peut, à ce stade, s'étendre à une psychanalyse ou à une herméneutique du sujet sans en fausser le sens, elle ne peut même déceler des infrastructures économiques sous-jacentes aux structures de la subjectivité. Cet arrêt de la phénoménologie sur ce qu'on peut appeler le simple fait de vivre est nécessaire pour tenir compte du fait que les significations fournies par le travail, les significations qu'engendre la vie économique, sont des significations capables de s'arrêter sur elles-mêmes sans renvoyer

¹ *Ibid.*, p. 120.

² E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 67.

³ E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre...*, *op. cit.*, p. 45.

⁴ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 67.

⁵ *Ibid.*

perpétuellement à autre choses. Les désirs ne s'y emboîtent pas les uns dans les autres, ne renvoient ni à un tout du monde ni à un projet fondamental : ils n'y ont aucune ambivalence.

Cette conception de la matérialité du sujet est conçue par Levinas comme une alternative à la phénoménologie sartrienne qui aurait fait de la néantisation la condition première de la séparation. Pour Levinas comme pour Sartre, le sujet est bien, malgré la possibilité originelle de bonheur, en péril dans le monde. Mais Levinas refuse de donner lieu à une interprétation ontologique qui verrait ce péril prendre forme dans une conscience en danger en face de l'en-soi. Ce qui fait le péril du monde, c'est au contraire une matérialité où « la faim et la peur peuvent avoir raison de toute résistance humaine et de toute liberté ¹ ».

Toute l'analyse de la séparation a eu pour horizon de montrer l'inutilité et l'ineffectivité de la néantisation. La subjectivité se pose sans néantiser ; la transcendance du besoin et l'intentionnalité du « vivre de... » ne contiennent ni refus, ni pouvoir néantisant, elles n'impliquent pas la relation d'un sujet qui dit non à un monde qu'il refuse. C'est seulement parce que le sujet est matériel qu'il peut « exister à distance de soi ² », et non parce qu'il se temporalise en se néantisant.

3. *L'oubli de l'être*

Ce refus de la notion sartrienne de néantisation témoigne d'un changement plus radical de perspective quant à la séparation du sujet. Celle-ci perd la dimension de spontanéité et de volontarisme qu'elle peut revêtir chez Sartre (même si l'ontologie sartrienne pose aussi que l'être-en-soi expulse le pour-soi hors de la plénitude de l'être). La séparation est un processus où naît la volonté, mais qui n'est pas volontaire, qui ne relève ni d'un choix ni d'une initiative. Plus encore, malgré la simplicité qui y est à l'œuvre, à travers le besoin qui n'est besoin que de ce qu'il vise sans se rapporter à autre chose, il reste une équivocité irréductible qui grève la séparation. Il y a dans la séparation, dans la position du sujet, et en un sens plus proche de Camus que de Heidegger, un double oubli de l'être.

Il y a d'abord un oubli de la fatalité de l'être, oubli « de cet instant impardonné et de cette peine que rien ne saurait compenser ³ ». La jouissance et la séparation ne se produisent qu'au prix d'une occultation de « la souffrance même du présent », « un cri dont l'écho

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 23.

² E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre...*, op. cit., p. 51-52.

³ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 154.

retentira à jamais dans l'éternité des espaces »¹. Fondamentalement, le temps de l'économie repose sur l'oubli du fait que « la peine de se rachète pas² ». C'est l'oubli du fait qu'il y a un temps autre que le temps de l'économie : le temps de l'unicité de l'existence humaine, temps de l'irréversible où l'instant a une valeur incomparable à ce que la jouissance peut offrir de compensation.

Mais il y a un oubli de la phénoménalité même de l'être. Cet oubli repose sur l'ambivalence de la sensibilité. Elle n'est pas que l'aiguillon du désir, elle est aussi ce qui « met en rapport avec une pure qualité sans support, avec l'élément³ ». Il y a en effet deux directions divergentes dans la sensibilité. D'une part, elle ramène les choses vers un moi, et le moi se constitue dans ce mouvement d'involution, susceptible de donner lieu à la représentation. Mais d'autre part, elle ramène le soi à l'élément, elle ramène le soi au fond indistinct de l'être tout en accomplissant sa séparation d'avec lui. C'est là toute son ambivalence, mais qui pour Levinas s'explique par le fait que la sensibilité de deux surplus concomitants. D'un côté, il y a un surplus de la sensibilité qui fait qu'elle est déjà réflexivité, y compris dans l'immédiateté de la jouissance : jouir c'est jouir de choses identifiables et stables, susceptibles d'imprégner la mémoire, susceptibles de recevoir un nom, une identité, et d'être mises à distance du sujet qui en les posant, se pose. Mais d'un autre côté, la sensibilité témoigne d'un surplus de l'extériorité dont on jouit et dont on vit : surplus de la qualité sensible sur toute substantialité. La jouissance révèle ainsi l'ambivalence de la sensibilité, puisqu'elle conjugue un événement personnel et intime (« dans la jouissance, je suis absolument pour moi⁴ ») et un événement impersonnel et anonyme (le chatoiement des qualités sans substance).

La vie économique repose donc sur ce double oubli : oubli de l'irréversibilité dans le temps et oubli de la part sauvage des phénomènes. Et c'est dans cet oubli que se constitue l'intériorité du sujet, première condition de la vérité. En même temps, c'est ce même oubli qui fait de la vie économique une vie assise sur une possibilité originelle de bonheur. Il y a en effet un double refus de Levinas quant au monde quotidien de l'économie : elle n'est pas une déchéance, elle ne délivre pas le tout de la signification. Le quotidien renvoie à une existence qui est à l'abri, même si cet abri (l'intériorité du sujet) est fragile et peut être remis en cause. C'est parce que l'intériorité est l'œuvre d'une subjectivité qui s'abrite que « le bonheur n'est

¹ *Ibid.*, p. 153.

² *Ibid.*, p. 156.

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 144.

⁴ *Ibid.*, p. 142.

pas un accident de l'être ¹ », mais une condition originaire. Mais en même temps, cette quotidienneté est tributaire d'un envers du sens et d'un envers de la phénoménalisation : la jouissance ne fait pas que conduire le soi à lui-même, elle porte en elle le souvenir de l'élémental.

Du même coup, la phénoménologie de l'action ne peut s'arrêter à la description du travail et à l'intentionnalité du « vivre de... ». Elle doit se prolonger par l'analyse de leur envers, le souvenir de l'élémental, autre mode par lequel une extériorité retentit dans l'intériorité. Il y a en effet une possibilité, pour tout sujet, de retrouver et de revivre, par-delà même la phénoménalisation, les différents aspects d'une vie nocturne, d'une vie où la lumière et le sens font radicalement défaut.

§2 – La vie nocturne

Dans *Totalité et Infini*, la phénoménologie de l'action ne renonce pas à toute idée de condition ontologique de l'action. S'il n'y a pas de vérité sans intériorité, la phénoménologie de Levinas se prolonge dans une condition encore plus antérieure : il n'y a pas de vérité sans être, sans être qui précède tout phénomène et toute compréhension, sans être indépendant du sens.

La deuxième strate de la vie du sujet procède donc de la réminiscence de ce qu'oublie la vie économique. Elle n'est plus l'analyse des modalités de l'apparaître, mais des modalités par lesquelles ce qui échappe à l'apparaître et au sens retentit sur la subjectivité, échappe à sa lumière et à ses pouvoirs. En un sens, la phénoménologie doit tenir compte de la leçon de l'inconscient et identifier un niveau où « la conscience n'est plus un dévoilement, mais un voilement ² ». Il faut ainsi faire droit au contraste entre ce qui baigne dans la lumière de la compréhension, économique ou contemplative, et ce qui se maintient dans l'obscurité. « L'obscurité des sensations autres que la vision, tient à leur absence d'horizon, à la surprise qui marque leur entrée en nous. ³ » Ainsi, Levinas associe à une phénoménologie de l'endroit (où le phénomène suppose : conscience, lumière, horizon et sens) une phénoménologie de l'envers (où l'être suppose : pur exister, obscurité, fluence et insensé). Comme on l'a entrevu, cette articulation repose sur l'équivoque de la temporalité, qui peut être temporalisation de la

¹ *Ibid.*, p. 115.

² « Pouvoirs et Origine » E. LEVINAS, *Œuvres complètes, tome 2...*, op. cit., p. 141.

³ *Ibid.*, p. 142.

maîtrise (temps des pouvoirs, temps où le sujet se retrouve, se renouvelle et se compense), ou temporalisation qui emporte (temps prédateur, temps de l'être).

Néanmoins, au sein de cette temporalité de l'être, il faut distinguer la temporalité propre au seul événement de l'être, qui dessine un insensé d'avant toute signification (I), et la temporalité de l'être telle qu'elle retentit sur le sujet, après la séparation, après l'événement de l'humain, qui dessine un insensé *a posteriori*, qui défait les significations de l'agir humain (II).

I. L'insensé *a priori* : l'il y a

L'ambivalence de la sensibilité et de la jouissance indique en creux un autre monde que celui des choses finies, finies parce que délimitées et tirées du fond indistinct de l'être. La finitude, pas plus qu'elle n'est un malheur ou une chute, n'est une donnée originaire. Ce à quoi la sensibilité renvoie comme à une origine, c'est ce qui brise les délimitations imposées aux étants, c'est l'*apeiron*, l'illimité et l'indistinction de l'être. C'est le monde d'avant la demeure et d'avant la nourriture : l'élémental pur, l'élément qui, en lui-même, « se prolonge dans l'il y a » et constitue « l'étrangeté même de la terre »¹, ce par quoi, avant d'être transmué en Même, l'autre était Autre.

L'élémental désigne l'antécédence de l'être sur toute mise en forme et sur toute subjectivité, il n'est pas même un monde, mais pure indétermination, « *apeiron* de la matière première² », « *apeiron* de l'élément³ ». C'est l'existence de l'être, réduite à ce qu'elle est sans sujet : « réduite à la pure et nue existence, comme l'existence des ombres qu'aux enfers visite Ulysse – la vie se dissout en ombre⁴ ». C'est le milieu des choses qui ne sont pas encore délimitées comme choses, le fond de l'être avec « son épaisseur propre », par quoi l'être est « fond ou terrain commun, non-possédable, essentiellement, à "personne" : la terre, la mer, la lumière, la ville ». C'est l'être en tant qu'il « enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé », analogue en cela à la *khora* platonicienne. La venue de l'humain, la position d'une subjectivité ne supprime pas ce fond et n'interrompt pas sa capacité d'enveloppement, « on y baigne »⁵. L'élémental signe donc la consistance d'une extériorité que n'annule pas l'instauration d'un sujet. C'est dans sa capacité à déborder de toute part l'intériorité du sujet que s'attestent et sa consistance et son antériorité.

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 151.

² *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*, p. 181.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵ *Ibid.*, p. 138.

Ce que l'élémental révèle ainsi depuis la sensibilité, c'est un insensé ontologique, l'il y a, la non signifiante originaire de l'être. C'est l'événement premier et antérieur à l'humain, qui a le caractère d'une action sans auteur, anonyme, et qui impose à l'élément une contingence radicale, sa « provenance de nulle part ¹ ». Cet événement premier, c'est celui du « courant anonyme de l'être ² », « exister qui se fait sans nous, sans sujet », « exister sans existant » ³. Dans la fluence de l'élément, principe des présocratiques ⁴, se joue non le principe des choses, mais au contraire « l'absurdité foncière de l'être ⁵ ».

L'insensé primordial, *a priori*, est conçu à travers la notion d'il y a comme ce qui est radicalement non phénoménologique, hors corrélation. Il confère en effet à l'être une extériorité « sans corrélation avec un intérieur ⁶ », si bien que c'est l'être lui-même, qui, en tant qu'il y a, représente une « intériorité sans issue ⁷ ». C'est pourquoi, « l'affirmation de l'anonyme vigilance dépasse le *phénomène* qui suppose déjà un moi, échappe par conséquent à la phénoménologie descriptive ⁸ ». Tout se passe donc comme si Levinas était conduit à attribuer un champ restreint à « la phénoménologie à proprement parler » : le champ de la lumière et du visible, champ à la fois du *Dasein* heideggerien (« l'homme seul enfermé dans sa solitude, l'angoisse et la mort-fin ») et de la conscience intersubjective (« le monde de la lumière, monde du moi seul qui n'a pas autrui en tant qu'autrui, pour qui autrui est un autre moi, un *alter ego* connu par la sympathie » ⁹).

En réalité, le champ de la phénoménologie n'est pas aussi restreint, dans la mesure où Levinas pratique une phénoménologie indirecte. Pas plus que l'éthique, l'ontologie de l'insensé ne vient compléter de l'extérieur une phénoménologie strictement réduite à l'une des strates de la subjectivité. Pour établir la nature de l'il y a, Levinas n'est pas seulement parti de l'élémental. Le mouvement de ses textes, dès l'essai de 1935, *De l'Évasion*, consiste bien plutôt à entreprendre diverses phénoménologies de l'insensé *a posteriori*, phénoménologies qui convergent indirectement vers cet insensé *a priori* qui s'y répercute.

¹ *Ibid.*, p. 151.

² E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 94.

³ E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre...*, *op. cit.*, p. 25.

⁴ « Mais s'il fallait rapprocher la notion de l'il y a d'un grand thème de la philosophie classique, je penserais à Héraclite. Non pas au mythe du fleuve où on ne peut pas se baigner deux fois, mais à sa version du Cratyle, d'un fleuve où on ne se baigne même pas une seule fois ; où ne peut se constituer la fixité même de l'unité, forme de tout existant ; fleuve où disparaît le dernier élément de fixité par rapport auquel le devenir se comprend. » (*Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 95.

⁷ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 138.

⁸ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 112.

⁹ *Ibid.*, p. 145.

II. L'insensé *a posteriori* : expériences heureuses, expériences malheureuses

La vie économique prend place dans une intrigue de la matérialité, mais dans une intrigue qui n'est pas linéaire. L'arrachement à l'il y a n'est pas un mouvement sans retour. La vie économique est une vie toujours susceptible de retomber dans l'insensé dont elle s'est séparé. C'est ce qui appelle, chez Levinas une deuxième extension de la phénoménologie et l'édification d'une phénoménologie indirecte, phénoménologie des rechutes de l'action sensée vers l'expérience d'un monde insensé.

A. L'équivoque de l'élémental : jouissance et scepticisme

L'ambivalence de la sensibilité trahissait déjà un envers de la phénoménalité et la résistance de l'élémental aux significations. Sous l'auspice de la jouissance, l'élémental n'était pas porteur d'une fatalité ou d'une tragédie, il était au contraire l'indice d'une « condition paradisiaque initiale de la jouissance ¹ ». La réversibilité du phénomène n'indiquait, ni plus, ni moins, que le retour des choses dans leur « arrière-fond ² », leur « milieu » et leur « épaisseur propre » ³. Et c'est là que se noue l'ambivalence de la jouissance : résultat de la séparation, elle est en même temps l'expérience d'une immersion dans l'être, mais immersion heureuse, simple et non tragique. L'anonymat, l'indistinct, l'insensé même peuvent être une gratuité heureuse, comme dans *Les Noces* de Camus, « comme si nous nous tenions dans les entrailles de l'être ⁴ ».

Ce contact avec l'élémental et l'il y a n'est pas non plus forcément vécu sur le mode d'une dépossession radicale, d'une impuissance. C'est ce même contact qui, outre la possibilité de la jouissance, suscite la possibilité du doute hyperbolique. Si celui-ci peut être mis en œuvre c'est que la sensibilité laisse ouverte la voie à une « dissolution de la forme dans la matière ⁵ ». Dans le doute hyperbolique, le « monde silencieux », « pur spectacle » ⁶, est en fait un monde « ensorcelé ⁷ », qui porte dans cet ensorcellement même l'écho de la participation primitive à l'être, l'écho de ce que serait l'existence sans la position d'un sujet.

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 144.

² *Ibid.*, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 138.

⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁵ *Ibid.*, p. 148. Levinas fait alors référence à l'exemple du morceau de cire qui occupe la dernière moitié de la deuxième *Méditation métaphysique* de Descartes, qui comme on sait, ne vise plus à étendre le doute aux qualités de la matière, mais à indiquer que la sortie du doute procédera d'une connaissance sur l'esprit et non sur les corps. Ce sont plutôt les paragraphes de la première méditation où se joue le passage des qualités premières, en apparence indubitables, à l'hypothèse du malin génie, qui correspondent mieux à cette « dissolution de la qualité dans la matière » que vise ici Levinas.

⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷ *Ibid.*, p. 92.

Que le doute hyperbolique dévoile un monde silencieux, cela signifie que c'est un monde où plus aucun signe ne vient lever l'équivoque de l'apparence vraie ou mensongère. Que ce silence soit le résultat d'un ensorcellement, cela signifie qu'il n'a en réalité rien de naturel, que son inhumanité même, peut-être inhérente à l'être, ne vient pas que de l'être. L'interprétation que propose Levinas du doute hyperbolique, c'est que le « soupçon du malin génie ¹ » dévoile l'incapacité de tout monde à être parfaitement solitaire, que le monde, pour être monde, a besoin d'autrui, « fût-il malin génie ² ». Dans le monde silencieux et ensorcelé du doute hyperbolique, « l'interlocuteur a donné un signe, mais s'est dérobé à toute interprétation – et c'est là le silence qui effraie ³ ». Le phénomène ne peut retourner à son équivocité primordiale que si le monde du sujet est déserté par un interlocuteur caché ; la sortie du doute, qu'a en réalité déjà concrétisée l'hypostase, ne requiert pas seulement la position de soi, mais la parole d'autrui « port[ant] secours au signe émis ⁴ », mais porteur, aussi, d'une signification qui est plus que forme, et qui ne saurait se dissoudre dans la matérialité.

Mais, pas plus que la séparation, le doute hyperbolique ne relève de l'initiative d'une subjectivité souveraine et spontanée. C'est le dernier aspect de son ensorcellement : le doute hyperbolique est suscité, comme la séparation, par un oubli : à l'oubli de l'être qu'il permet de surmonter, il ajoute en effet l'oubli de l'autre. Le monde du doute n'est silencieux, que parce que le sujet du doute a la faculté de réduire autrui au silence. Dès lors, les différentes expériences du retour de l'insensé sont autant d'obscurcissement, non seulement du phénomène, mais de la parole d'autrui.

B. Une expérience heureuse de l'insensé : l'art

Paradoxalement, c'est l'art qui, dans *De l'existence à l'existant*, rend compte de l'expérience heureuse de l'insensé, comme si l'artiste ne s'adressait à personne et n'interagissait avec aucun public, et comme si l'œuvre d'art n'était pas porteuse, par définition, d'un surplus de sens conquis sur la brutalité de l'être. Levinas analyse l'œuvre d'art comme une coupure opérée dans la signification :

Le mouvement de l'art consiste à quitter la perception pour réhabiliter la sensation, à détacher la qualité de ce renvoie à l'objet. Au lieu de parvenir jusqu'à l'objet, l'intention s'égare dans la sensation elle-même, et c'est cet égarement dans la sensation, dans l'*aisthesis*, qui produit l'effet

¹ *Ibid.*, p. 90.

² *Ibid.*, p. 91.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 92.

esthétique. [...] Dans l'art [la sensation] ressort en tant qu'élément nouveau. Mieux encore, elle retourne à l'impersonnalité d'*élément*.¹

Levinas établit cette appartenance de l'art aux expériences de l'insensé en deux temps.

Dans un premier temps, il prend appui sur un invariant de l'art, qu'il appelle « l'exotisme² ». Il entend par là la « fonction élémentaire de l'art³ », qui renvoie classiquement à la production d'images sensibles, mais qu'il interprète comme le fait, pour l'artiste, « d'arracher la chose à la perspective du monde⁴ ». L'exotisme est ce par quoi l'art confère au réel son étrangeté première, sa nudité d'être pur, son altérité et sa situation hors de tout monde. L'œuvre et l'image, réalités limitées, font ressortir l'arbitraire de la limite en l'exhibant sous la forme anodine mais inévitable du cadrage ou, tout simplement, du bord du tableau. Elles font ainsi ressentir le dehors radical et sans limite de l'être auquel elles sont arrachées, « comme si l'œuvre surgissa[i]t d'un monde cassé ». Ces œuvres sont ainsi hors monde et sans monde, mais peuvent dans le même temps exhiber un autre monde, le monde de l'artiste. Mais celui-ci est à son tour frappé d'exotisme : c'est aussi une intériorité sans issue qui mime l'enveloppement sans reste de l'être, de l'il y a. Si l'exotisme est pour Levinas la « fonction esthétique positive⁵ » de l'œuvre d'art, c'est que l'artiste produit dans l'œuvre cette double étrangeté qui affecte aussi bien l'extériorité du réel que l'intériorité qui s'exprime.

Dans un second temps, Levinas montre comment certaines formes particulières de l'art moderne exacerbent cette fonction d'exotisme. Il interprète ainsi la peinture non figurative comme « une guerre au sujet⁶ » révélant dans son abstraction même le sens profond de la matérialité :

À un espace sans horizon, s'arrachent et se jettent sur nous des choses comme des morceaux qui s'imposent par eux-mêmes, des blocs, des cubes, des plans, des triangles, sans qu'il y ait transition des uns aux autres. Éléments nus, simples et absolus, boursoufflures ou abcès de l'être. Dans cette chute des choses sur nous, les objets affirment leur puissance d'objets matériels et atteignent comme au paroxysme même de leur matérialité. Malgré la rationalité et la luminosité de ces formes prises en elles-mêmes, le tableau accomplit l'en-soi même de leur existence, l'absolu du fait même qu'il y a quelque chose qui n'est pas, à son tour, un objet, un nom ; qui est innommable et ne peut apparaître que par la poésie.⁷

L'art moderne radicalise en quelque sorte l'exotisme inhérent à tout art, révélant un peu plus son entente de l'insensé. L'objet esthétique n'y est plus seulement coupé de l'action et de la

¹ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 85-86.

² *Ibid.*, p. 84.

³ *Ibid.*, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁷ *Ibid.*, p. 91.

perception, il est coupé de tout ce qui, forme ou nom, position ou signification, fait l'objectivité d'un objet. Par cette mutation de l'objet esthétique en objet poétique, la forme peinte ou le mot poétique, tout en étant encore forme et mot, dévoile plus brusquement « le fait même de l'il y a ¹ ». L'œuvre d'art appelle ainsi une expérience nocturne qui nous ramène au « grouillement informe » de la « matérialité de l'être » ².

C. Les expériences malheureuses de l'insensé : expériences solitaires, expériences collectives

Néanmoins, si l'analyse de l'œuvre d'art comme expérience correspond bien aux attendus d'une défense de la subjectivité par la mise en question de cette même subjectivité, l'essentiel des expériences de l'insensé demeurent, dans les premiers textes de Levinas, mais encore dans *Totalité et Infini*, des expériences malheureuses. L'évolution se fait surtout sentir lorsque Levinas passe de l'expérience solitaire de l'insensé, (la solitude étant initialement l'un des aspects du malheur de la subjectivité) aux différentes expériences collectives de l'insensé, déplaçant ainsi l'interrogation sur ce qui, dans la relation aux autres, pourtant garants des significations que le sujet emploie, vient défigurer autrui, faisant de lui le vecteur d'un insensé *a posteriori*.

1. L'expérience de l'impossibilité du néant : de l'insomnie à l'horreur

À un niveau général, c'est l'émotion qui, en tant que tonalité affective de l'il y a, rend compte de la capacité du sujet à en faire l'expérience de l'être, de l'exister pur, et à en faire une expérience qui, contrairement à l'art où l'artiste forge un monde intérieur, le dépossède de son monde et le défait de ses pouvoirs. L'émotion constitue en effet une « désintégration de l'hypostase ³ », et, symétriquement, un vertige et une épreuve en présence de l'il y a. Pour le sujet qui s'émeut et voit sa subjectivité se défaire, « le cosmos éclate pour laisser béer le chaos, c'est-à-dire l'abîme, l'absence de lieu, l'il y a ⁴ ». Transparaît alors une maîtrise de l'émotion sur le sujet, maîtrise sans maître, et que met davantage en évidence l'expérience de l'insomnie.

Si l'expérience de l'insomnie, en apparence indifférente à la nature de l'émotion, permet d'en faire ressortir la structure ontologique, c'est que l'insomnie, pas plus que l'émotion, n'est une simple conscience, une conscience tout court. L'insomnie, conscience qui

¹ *Ibid.*, p. 92.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 121.

⁴ *Ibid.*

veille, et qui veille malgré elle, témoigne d'une vie possiblement sans sujet, d'une impossibilité de prendre un recul vis-à-vis de l'éternité atemporelle de l'être. Expérience à rebours de l'hypostase, expérience d'une « dépersonnalisation ¹ », l'insomnie est le fait d'une conscience projetée hors de toute phénoménalité, sans objet (« la vigilance est absolument vide d'objets ») et sans sujet (« la vigilance de l'insomnie qui tient ouverts nos yeux n'a pas de sujet » ²). Cette veille est l'équivalent de la conscience pré-réflexive que Sartre décrit dans la *Transcendance de l'Ego*, puisqu'elle témoigne de l'impossibilité de ne pas penser, mais il faudrait alors la concevoir également comme une conscience sans spontanéité et sans intentionnalité, conscience neutre, conscience vide plutôt que néantisante, conscience, justement, incapable de faire surgir le néant pour échapper à l'être.

C'est cette incapacité d'opposer le néant à l'être qui fait de l'insomnie le révélateur du sens de l'émotion. Levinas procède à deux analyses comparables de l'horreur (dans *De l'existence à l'existant*) et de la souffrance (dans *Le Temps et l'Autre*). La description de ces deux émotions permet de saisir ce que Levinas entend par une conscience qui n'est plus intentionnalité, par une subjectivité où plus aucun sujet ne parvient à se poser. L'horreur, d'abord, fait retomber la conscience dans « une *vigilance impersonnelle*, dans une *participation* ³ » : elle suspend ainsi la séparation par laquelle un sujet avait pu advenir. Il n'y a plus dans l'horreur de sujet séparé de ses objets, « un terme est l'autre ⁴ », mais, plus fondamentalement, le sujet, se défaisant, retourne sous l'emprise de l'il y a. Le sujet souffrant est « directement exposé à l'être ⁵ », non à des objets. Cette participation et cette exposition dévoilent ce qu'il y a d'irrémissible et de définitif dans l'être. Ce que ces émotions ce n'est pas seulement, comme dans la veille, l'impossibilité de ne pas penser, l'impossibilité d'interrompre le flux des vécus, c'est l'impossibilité de sortir de l'être. L'expérience de l'art révèle qu'on peut s'évader du monde, l'expérience de l'émotion révèle à l'inverse qu'on ne peut s'évader de l'être. La fatalité dans l'horreur et le définitif dans la souffrance culminent avec « l'impossibilité du néant ⁶ » et « l'impossibilité de la mort ⁷ » : impossibilités conjointes, car la mort étant encore de l'être, elle impose de vivre l'horreur ou la souffrance jusqu'à leur anéantissement ou jusque dans l'anéantissement du sujet, mais sans que le moindre recul

¹ *Ibid.*, p. 112.

² *Ibid.*, p. 110.

³ *Ibid.*, p. 98.

⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁵ E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre...*, *op. cit.*, p. 55.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, *op. cit.*, p. 100.

néantisant ne permette d'éclairer ou d'assumer cette horreur, cette souffrance, et la mort qui s'y annonce.

L'insomnie et l'émotion témoignent ainsi d'une expérience nocturne et solitaire où l'exposition à l'être semble radicalement exclure l'intervention d'autrui, où le sujet voit sans aucun secours se défaire sa position de sujet. Ces expériences témoignent de la répercussion de l'insensé *a priori* contre lequel ni l'intériorité du sujet ni l'altérité ne peuvent prémunir le sujet. C'est le risque permanent que court une subjectivité dont les actes s'inscrivent dans des événements ontologiques : il y a ou hypostase.

2. *L'expérience de la totalité dans l'histoire : du commerce à la guerre*

L'expérience collective de l'insensé repose sur le concept de totalité. Parce qu'il retentit sur la subjectivité et sur sa vie économique, l'insensé fausse le sens de l'altérité. D'emblée, le travail trouve dans le commerce un envers : « les "nourritures" y prennent la valeur de carburant dans la machinerie économique ¹ », d'essence brute à injecter dans le matériel humain. Si la fixation des qualités sensibles va de pair, dans la vie économique avec la fixation des valeurs, c'est que la vie économique peut virer en totalité, en monde dans lequel tout a un prix. Or la nourriture n'émerge jamais d'elle-même de l'élémental ou des profondeurs de l'être : elle incorpore, comme toute marchandise, du travail humain, du travail qui lui-même reçoit un prix. Le salaire permettait certes l'instauration d'un temps compensateur et d'un moi permanent, mais il témoigne aussi d'une entrée du moi dans une économie qui n'est plus seulement vie, mais totalité.

Dans l'économie – élément où une volonté peut avoir prise sur une autre sans la détruire comme volonté – s'opère la totalisation d'êtres absolument singuliers dont il n'y a point concepts et qui, de par leur singularité même, se refusent à l'addition. Dans la transaction s'accomplit l'action d'une liberté sur une autre. L'argent [...] maintient à la fois les individus en dehors de la totalité, puisqu'ils en disposent ; et il les englobe dans la totalité, puisque dans le commerce et la transaction l'homme lui-même est vendu ou acheté : l'argent est toujours à un degré quelconque salaire. ²

La totalité désigne la manière dont les institutions humaines, pourtant issue d'un arrachement à l'être, font retour vers lui en mimant « l'engrenage incompréhensible de l'ordre universel ³ ». La totalité désigne la prise inhumaine que les institutions humaines exercent sur l'individu par l'instauration d'un système aussi englobant que ne l'est l'existence pour l'existant, système

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 142.

² « Le moi et la totalité », Emmanuel LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 47.

³ E. LEVINAS, *De l'évasion...*, op. cit., p. 94.

auquel « rien n'est dès lors extérieur ¹ ». La totalité se substitue ainsi à la subjectivité comme origine des significations : « Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité).² » Il dessine alors les traits d'un insensé *a posteriori*, d'une dépossession radicale des significations : celles-ci ne sont plus des produits vivants de l'activité consciente, mais de simples états de faits, ont le dynamisme impersonnel des processus économiques, sociaux ou politiques. L'individu reçoit son sens de sa position, qui n'est plus hypostase, position d'un sujet, mais moment situé dans un tout et relatif et à ce tout.

L'économie est ainsi porteuse d'une équivoque : elle est à la fois vie d'une subjectivité et instauration d'une totalité. Mais cette ambivalence n'est pas un équilibre, on ne peut pas dire que, dans sa vie économique, le moi s'extrait de l'être au prix d'un engagement partiel dans la totalité. La totalité ici implique directement la possibilité de l'injustice, qui ne fait que pousser à son terme la défiguration de la subjectivité. Dans la totalité, « on peut tout faire de l'homme », c'est-à-dire réduire le « “je peux” de sa volonté – corps propre » à « sa vulnérabilité – corps physiologique »³. Exposée à l'injustice, la vie économique est ainsi une vie qui peut ne plus être vivable :

Quand il faut manger, boire et se chauffer pour ne pas mourir, quand la nourriture devient du carburant, comme dans certains travaux durs – le monde aussi semble à sa fin, renversé, absurde, devant être rénové. Le temps sort de ses gonds.⁴

Par la possibilité essentielle de l'injustice, la vie économique comporte en elle un écho de l'il y a. La machinerie de la totalité y mime l'engrenage de l'être – avec son bruissement continu et son indifférence radicale.

L'équivoque de l'argent se joue aussi dans l'État, institution par excellence, qui en tant que tel « obéit à un ordre rationnel où la liberté ne se reconnaît plus ⁵ » et à travers lequel « la société politique apparaît comme une pluralité qui exprime la multiplicité des articulations d'un système ⁶ ». L'État est ainsi grevé de la même ambivalence : la vie sociale en révélera l'utilité (et non la nécessité) comme institution renforçant la justice et susceptible de rendre plus durable l'entente d'autrui, mais l'État dans sa dimension de totalité est une transfiguration de la subjectivité, de sa volonté et de sa liberté. Il est ce par quoi la volonté

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 6.

² *Ibid.*

³ « Le moi et la totalité », E. LEVINAS, *Entre nous...*, op. cit., p. 40.

⁴ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant...*, op. cit., p. 68.

⁵ Emmanuel LEVINAS, *Liberté et commandement*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 40.

⁶ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 239.

« se laisse affecter par l'universel » et où « les interlocuteurs renoncent à leur unicité non pas en désirant l'un l'autre, mais en désirant l'universel »¹. Dès lors, la politique perd toute signification éthique et se mue en monologue et en calcul universel. Son discours devient capable de tout expliquer et de tout justifier : sa cohérence est sans reste ; et de même que rien n'arrête la raison pratique dans sa progression vers l'ordre universel, rien n'arrête l'institution dans sa négation de l'altérité d'autrui, rien n'y empêche le meurtre et la guerre.

C'est la guerre qui pousse la totalisation à son paroxysme. Alors que Levinas n'a cessé d'insister sur le fait que le monde quotidien n'était pas une chute, une déchéance de la subjectivité, mais au contraire le contexte de son avènement, il insiste sur le caractère ontologiquement destructeur et défigurant de la guerre. La guerre mine tout à la fois la phénoménalité (« en elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans dureté² »), l'hypostase (« elle détruit l'identité du Même³ »), mais aussi l'altérité :

La guerre, c'est la recherche du talon d'Achille ; ou c'est envisager autrui, l'adversaire, avec un calcul logistique, comme un ingénieur mesurant l'effort nécessaire pour démolir la masse ennemie, autrui devenant masse.⁴

Pourtant, la guerre reste prise dans une équivoque qu'elle ne dépasse pas. « Expérience pure de l'être pur » dans la mesure où elle défait l'ordre des phénomènes et des identifications, la guerre n'en reste pas moins, dans ce qu'elle a d'insensé, un phénomène humain, c'est-à-dire un phénomène social. « La guerre suppose la transcendance de l'antagoniste. Elle se fait à l'homme.⁵ » Ainsi, la guerre, totalisation suprême, ne parvient pas à totaliser ce qui, en elle, demeure un refus de la totalité, l'individualité du guerrier. Elle témoigne ainsi de la « contradiction vivante », inhérente à toute violence : « la violence ne porte que sur un être à la fois saisissable et échappant à toute prise »⁶.

Elle livre du même coup le statut ontologique de l'histoire où, aux côtés du commerce et de l'État, elle se joue. L'histoire est elle-même totalisation qui tend à se faire histoire universelle, « trame de l'être en soi, analogue à la nature⁷ ». Cette tendance est inhérente à une temporalité particulière, celle du temps historique, temps totalisateur et « fond

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ E. LEVINAS, *Liberté et commandement...*, *op. cit.*, p. 47.

⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 246.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 48.

ontologique où les existences particulières se perdent, se comptent et où se résument, au moins leurs essences ¹ ». C'est dans ce temps que l'intériorité est « un "rien" » - par suspension de l'hypostase - et que « tout est possible » ² - par suspension de l'éthique. C'est le temps dirigé par une « impersonnelle raison » et par « l'inhumanité d'une humanité où le soi a sa conscience en dehors de soi » ³. Cette rationalité impersonnelle est ainsi une défiguration de la subjectivité, qui la réduit à « [s]on rôle dans l'histoire ⁴ », et qui la contraint à « prêter [ses] lèvres à une parole anonyme de l'histoire ⁵ ».

C'est à ce prix seulement que l'homme peut devenir « moment » de son propre discours. Tel est, en effet, l'homme réduit à ses réalisations, reflété dans ses œuvres, l'homme passé et mort qui s'y reflète totalement. Le discours impersonnel est un discours nécrologique. L'homme se ramène à l'héritage de l'homme, absorbé par la totalité du patrimoine commun. Le pouvoir que, vivant, il exerce sur son œuvre (et non pas seulement par l'entremise de son œuvre) – l'homme essentiellement cynique – s'annule. L'homme devient – non pas chose, certes, - mais âme morte. Ce n'est pas la réification ; c'est l'histoire. ⁶

Ce qui est en jeu dans l'histoire, c'est ainsi une faille dans l'humanité de l'homme, la possibilité pour la subjectivité de se laisser réduire à un pur matériel ou à un simple patrimoine, dont la valeur et le sens sont fixés ailleurs. Cette faille est éminemment interne, et si Levinas l'évoque ici sous les traits d'une mort de l'âme, il ne faudrait pas en tirer la conclusion qu'elle ne désigne ici que la situation dans laquelle l'être-pour-autrui place le sujet mort, pour qui être mort c'est être en proie aux vivants. La description de la tyrannie dans « Liberté et commandement » montre comment cette mort de l'âme peut survenir dans un sujet vivant : la tyrannie « « peut exterminer dans l'âme tyrannisée jusqu'au pouvoir même d'être heurté, c'est-à-dire jusqu'au pouvoir d'obéir sur commandement ⁷ ». Dans la tyrannie menée à son paroxysme, l'amour du maître devient le principe de fonctionnement d'une âme réduite à un mécanisme, capable de tout produire – actes, pensées, émotions – dans une hétéronomie radicale.

Ces différentes rechutes de l'action dans l'être et de la subjectivité signifiante dans l'insensé mettent en œuvre un principe général d'équivocité, qui structure toute la phénoménologie de l'action chez Levinas. Ce principe pèse, selon les termes de *Totalité et Infini* sur « les actions, les gestes, les manières, les objets utilisés et fabriqués ⁸ ». Tous

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 283.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶ « Le moi et la totalité », E. LEVINAS, *Entre nous...*, *op. cit.*, p. 35.

⁷ E. LEVINAS, *Liberté et commandement...*, *op. cit.*, p. 37.

⁸ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 191.

gènèrent l'œuvre qui est comme leur résidu, ce qui reste d'irréductible dès lors que la subjectivité se retire de ce qu'elle fait et laisse ses actes offerts aux totalisations de l'histoire : « l'œuvre surgit dans les déchets du travail ¹ ». L'œuvre correspond au basculement de l'acte d'une finalité subjective en contre-finalité. Au terme de ce basculement, « la signification objective de mon action l'emporte sur sa signification intentionnelle : je ne suis plus à proprement parler un *je*, je porte une faute qui ne se reflète pas dans mes intentions ² ». Cette contre-finalité n'est pas liée à l'inscription de l'acte dans la matière. Jusqu'à un certain point, l'insensé *a posteriori* est celle de l'être dont l'antériorité et l'illimité grèvent la subjectivité. Mais cette contre-finalité ne trouve son sens complet que dans la socialité. C'est parce qu'il y a des autres que l'acte se réduit dans l'œuvre. L'œuvre est la part de nos actes qui « ne se défend pas contre la *Sinngebung* d'autrui ³ ». C'est le rapport social qui introduit dans l'action un noyau d'insensé, une dimension d'« acte manqué ⁴ », le « “contre-sens” qu'acquiert le résultat de la volonté retirée de son œuvre ⁵ ».

Ce sont dès lors deux antécédences qui se font jour au-delà de la strate de la vie économique : antécédence de l'être, antécédence d'autrui. L'insensé *a priori* correspond à la manière dont Levinas accorde un primat ontologique à l'être-en-soi : l'être nous précède et précède les structures du sujet ; par conséquent, le sujet peut perdre ses structures dès lors que celles-ci n'ont pas une substantialité à toute épreuve, insusceptible d'être réduite selon les différents modes de l'insensé *a posteriori*. Mais ce primat ontologique est concurrencé par le primat éthique d'autrui. L'équivoque qui affecte vraiment l'humain, l'équivoque de la totalité, par laquelle l'action de la liberté se renverse en œuvre exposée à autrui, renvoie la subjectivité à une autre origine, à une autre condition. Si « guerre et commerce présupposent le visage et la transcendance de l'être apparaissant dans le visage ⁶ », c'est parce que sous la réduction à l'œuvre perce l'ouverture à autrui.

§3 – La vie sociale

La phénoménologie de l'action intercale entre l'être et le phénomène une condition éthique de l'action : autrui. Il ne suffit pas qu'un être s'arrache à l'être, il faut un être parlant, un être qui est plus que ce qu'il est. C'est un être qui est en face de l'autre, en face de la

¹ *Ibid.*

² « Le moi et la totalité », E. LEVINAS, *Entre nous...*, *op. cit.*, p. 30.

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 252.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 253.

⁶ *Ibid.*, p. 245.

transcendance d'autrui. Et cette parole d'autrui ne se délivre pas d'abord dans la paix. L'éthique correspond au niveau de la vie sociale, vie où le sujet fait l'épreuve d'un défaut de communauté, de l'inégalité entre égaux, de l'oubli de l'Autre qui culmine dans la possibilité du meurtre et de la haine – défaut et oubli qui sont les phénomènes premiers, originaires de l'éthique. « Je ne suis pas innocente spontanément, mais usurpateur et meurtrier ¹ » - tel est le cri de naissance de la subjectivité.

La description de cette strate de la subjectivité va ainsi polariser toute l'opposition de Levinas à l'égard, non de l'ontologie en général, mais d'une ontologie en particulier, l'ontologie sartrienne. Tout d'abord, ce n'est pas l'insuffisance du sujet qui empêche d'achever la totalisation, c'est l'infini de l'Autre. C'est aussi autrui, et non le néant, qui permet au sujet de décoller de la situation, de ne pas être englué en elle. « Toute ma philosophie consiste à substituer au néant, à la négativité, à la néantisation – l'apparition d'autrui. ² » Et si Autrui me délivre y compris de ma liberté égoïste, ce n'est pas par son regard, par sa propre liberté antagonique, c'est par sa hauteur, par une transcendance spécifique, qui, comme exigence, domine ma liberté. En définitive, pour Levinas, « l'existence en réalité, n'est pas condamnée à la liberté, mais investie comme liberté ³ ».

L'opposition entre la familiarité du monde dans la vie économique et l'étrangeté de l'être dans la vie nocturne laisse place à une bifurcation qui conduit dévoile une strate spécifique de la subjectivité : sa vie sociale (I). Celle-ci a pour noyau la transcendance d'autrui, transcendance spécifique de l'infini (II). À partir de cette transcendance, l'éthique conduit à redéfinir la phénoménologie et l'ontologie (III).

I. Totalité ou partialité : la bifurcation vers l'éthique

La description complète de l'hypostase ne peut se réduire à un passage de la relation avec l'être à la relation avec l'étant. Il y a, en-deçà de la phénoménalité du monde, une strate encore plus « réfractaire à toute lumière » que la nuit de l'il y a : la relation avec autrui, « relation avec un Mystère » ⁴. De manière surprenante, cette bifurcation conduit Levinas à articuler solitude de l'hypostase et société de l'éthique en dissociant, d'une part, une tension

¹ *Ibid.*, p. 83.

² E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 1...*, *op. cit.*, p. 426. Néantisation qui sera désignée dans « Parole et Silence » comme « le principe angélique et tout-puissant de Sartre » (E. LEVINAS, *Œuvres complètes, tome 2...*, *op. cit.*, p. 103.

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 83.

⁴ E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre...*, *op. cit.*, p. 63.

vers la virilité à l'œuvre dans l'hypostase, et d'autre part, un pressentiment du féminin qui mène à la socialité.

La position du sujet apparaît comme l'acquisition d'une maîtrise sur l'exister, et cette maîtrise dessine les contours d'une « souveraineté de l'existant ¹ » qui est une « virilité du sujet ² ». L'hypostase laisse en effet libre cours à la volonté du moi, qui est toujours susceptible de se faire volonté de puissance, déploie la maîtrise de soi en maîtrisant son monde, dans le travail, la jouissance ou le savoir, mais toujours dans une familiarité incontestée, égoïste (isolé des autres) et athée (isolé de l'être). Mais cette virilité n'est pas le sens profond de la subjectivité : il y a simplement un intervalle de la virilité, strictement délimité en amont par la séparation et en aval par l'approche de la mort, approche qui brise purement et simplement l'héroïsme de la virilité.

C'est que l'approche de la mort est vécue dans le pressentiment purement négatif « que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité ³ ». Le pressentiment du féminin est en réalité le même pressentiment, mais incarné. Pas plus que la virilité du sujet ne renvoie à la détermination biologique ou sociologique du masculin, le féminin chez Levinas est lui aussi étranger à ces deux types de détermination. Il désigne en fait, sous ce terme, « l'autre sexe » : « altérité portée par un être comme essence et non pas comme l'envers de son identité ⁴ ». Le féminin c'est donc l'autre sexe, peu importe lequel. C'est un concentré de facticité qui rend tangible la multiplicité sociale, et une différence qui n'est pas une séparation (comme la différence ontologique, accomplie et vécue dans l'hypostase). Ce que révèle le féminin, l'autre sexe, c'est l'impossibilité radicale de totaliser l'expérience humaine, chaque vécu restant tributaire d'une finitude plus radicale que l'incomplétude ou le nombre, finitude d'une vie partielle parce que différenciée. Et parce que différenciée, sociale, obligeant à une vie sociale où le recours à l'expression pallie à la partialité de l'expérience.

Comme la mort, le féminin est le mystère qui renvoie la subjectivité à une altérité radicale dont elle ne fera pas l'expérience, altérité qui se maintient dans son mystère. Mais

¹ *Ibid.*, p. 36.

² *Ibid.*, p. 63.

³ *Ibid.*

⁴ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 126.

contrairement à la mort, et parce qu'il incarne cette altérité dans une subjectivité autre, à la fois autre et subjective, le féminin a une portée éthique. Il sort le sujet de son héroïque sortie de l'être, pour l'informer d'une autre origine et d'une autre parenté, susceptibles à la fois de révéler l'ampleur de sa violence et les moyens de la surmonter, c'est-à-dire d'interrompre le penchant qui mène de l'hypostase à la totalité, de l'égoïsme à la guerre.

Le vrai problème pour nous autres Occidentaux, ne consiste plus tant à récuser la violence qu'à nous interroger sur une lutte contre la violence qui – sans s'étioler dans la non-résistance au Mal – puisse éviter l'institution de la violence à partir de cette lutte même. La guerre à la guerre ne perpétue-t-elle pas ce qu'elle est appelée à faire disparaître pour consacrer, dans la bonne conscience, la guerre et ses vertus viriles ? Il faut reconsidérer le sens d'une certaine faiblesse humaine et ne plus voir dans la patience uniquement l'envers de la finitude ontologique de l'être humain. Mais pour cela être patient soi-même, sans demander la patience aux autres ; et, pour cela, admettre une différence entre soi et les autres. Il faut trouver à l'homme une autre parenté que celle qui le rattache à l'être – ce qui permettra, peut-être, de penser cette différence entre moi et l'autre, cette inégalité, dans un sens absolument opposé à l'oppression.¹

Cette parenté alternative se trouve dans le visage, que le féminin préfigure en faisant entrevoir une transcendance non ontologique, une transcendance métaphysique.

II. La transcendance métaphysique : autrui et l'infini

La notion lévinassienne de transcendance représente le point de bascule de la phénoménologie point à la description cède la place à l'indication de ce qui excède la phénoménalité. Cela est dû au fait que Levinas voit dans l'altérité une transcendance spécifique et irréductible aux modes de transcender habituellement décrits en phénoménologie.

La transcendance que je pose à la base de ma [philosophie] – c'est <sic> ni la transcendance vers l'objet – ni la transcendance vers l'avenir – ni la transcendance vers l'amour – mais la transcendance de l'expression – Non pas vers qqch. – mais l'extériorité même du sujet – l'être dans son être est expression – a une gloire qui le double. Le mystère c'est ce qqch. de plus que cette gloire qui se refuse à cette gloire.²

Si cette transcendance impose de sortir de la phénoménologie, est-ce à dire qu'elle est une transcendance sans intentionnalité, une gloire de l'invisible, quelque chose d'absolument non phénoménal ? Ou bien suppose-t-elle une intentionnalité en un sens nouveau ? Elle appelle en tous cas un nouveau régime de l'action, qui n'est dès lors plus ni action matérielle ni action engluée dans l'être, mais action dialogique, action en face d'autrui.

A. L'attestation de la transcendance d'autrui : le Désir

La transcendance d'autrui s'atteste en creux dans le Désir. Tout autrui est un Désiré métaphysique, un ailleurs et un au-delà : autrui toujours plus loin que là où le désir porte le

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 271-272.

² E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 1...*, op. cit., p. 195.

sujet. Levinas en fait initialement une expérience sans corrélation : au mystère d'autrui aucun noème ne saurait correspondre ¹. Pourtant autrui met en œuvre une intentionnalité « unique en son genre ». Autrui dans le Désir est « l'Etranger ² », un sujet qui ne provient pas de nulle part, comme l'être, mais qui provient « d'un pays où nous ne naquîmes point », pays « étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais » ³. L'étrangeté d'autrui réside dans son expérience, expérience extérieure que rien ne me permet de m'approprier ; c'est une étrangeté qui ne se transformera jamais en familiarité. C'est pourquoi elle appelle l'intentionnalité comme rapport du fini à l'infini, intentionnalité qui distingue la transcendance d'autrui de toute autre transcendance, notamment de la transcendance de l'objectivité. Autrui n'est, au fond, jamais objet pour un sujet : désirer autrui n'est pas nier sa subjectivité, mais l'éprouver comme étrangère, comme infiniment autre, lointaine à l'infini. L'intentionnalité du Désir métaphysique n'anime pas un noème mais un *ideatum*, un intenté qui déborde l'idéation, l'intention désirante ⁴. Elle est donc corrélation sans noème, et non pas absence de corrélation. Dans l'intentionnalité du Désir, la subjectivité est tendue vers un « *qui* corrélatif du Désir, le *qui* à qui la question est posée ⁵ ». La transcendance d'autrui, pour être radicale, n'en reste donc pas moins ambiguë : elle suppose une distance infinie, et en même temps permet une relation.

Cette ambiguïté est d'autant plus sensible qu'il y a une expérience d'autrui « chez moi » : l'autre est bien celui que j'accueille, et cet accueil a d'abord un sens matériel. C'est le fait de partager avec autrui ma demeure, mon intimité et ma nourriture qui est à l'horizon de cette hospitalité, de cet accueil de l'autre, qu'autrui soit le féminin, ou bien qu'il soit le pauvre. Autrui est suffisamment étranger pour rester autre au plus profond du Même, dans la demeure, dans le chez moi. Cette ambiguïté montre ainsi que le Désir a beau être métaphysique, il ne laisse pas le désirant désemparé et sans ressources. Autrui n'est pas la mort, il ne ramène pas à l'irresponsabilité enfantine ⁶, il suscite une action irréductible au travail, une action dialogique où répondant d'autrui, je réponds à autrui.

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 89. Ce n'est pas non plus l'intentionnalité du « vivre de... » : dans la relation éthique, « il faut que j'aie été en relation avec quelque chose dont je ne vis pas » (*Ibid.*, p. 185).

² E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 41.

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁶ E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre...*, op. cit., p. 60.

B. Le contenu de la transcendance d'autrui : l'enseignement de l'infini

Autrui, pour être transcendant, n'est pas objet : il se fait désirer sans se faire atteindre, il se fait désirer de telle manière que seul son accueil peut inaugurer la satisfaction du Désir. Mais il y a quand même dans le Désir d'autrui un objet du Désir : son enseignement de l'infini.

1. Un contenu qui m'informe

Cette expérience qu'autrui possède et que je ne peux à mon tour posséder, c'est le savoir d'autrui, c'est ce qu'il sait de l'être et du monde. La capacité à phénoménaliser n'est pas seulement conquise à travers l'hypostase et le travail, elle est héritée de l'expérience d'autrui : autrui a dirigé la subjectivation du sujet en lui apportant des significations qui n'étaient pas innées.

Ce qu'autrui enseigne, c'est l'infini des significations, c'est l'infini sous la forme du langage. Dans la relation originaire à l'autre, où l'autre est préservé en tant qu'autre, autrui est un visage qui parle, et, ce faisant, m'enseigne le langage. Si la relation éthique est la condition dernière de la subjectivité, c'est qu'elle pensée par Levinas sur le modèle de la situation où un sujet qui sait déjà parler s'adresse à un existant qui ne sait pas encore parler : « la parole, mieux qu'un simple signe, est essentiellement magistrale ¹ ».

Cet enseignement démarque la relation à autrui, certes relation à un mystère et à un inatteignable, d'une part, du mysticisme, d'autre part, du pessimisme ontologique.

Elle se distingue du mysticisme où la vision du visage d'autrui ne fait pas renoncer au discours et à la vérité au profit de la préservation religieuse d'un indicible à vénérer. La vision du visage est au contraire ce qui ouvre au savoir et ce qui entame le discours, et le discours dans ce qu'il a d'essentiel : le dialogue. En ce sens, « la manifestation du visage est déjà discours ² ». Le visage n'est ni pur organisme, ni pure conscience à l'instar du regard sartrien qui « masque les yeux d'autrui ³ ». Il est discours incarné, et discours indiquant d'emblée que cette incarnation n'est pas sans reste, que derrière la face présentée, il y a l'étendue du langage, à la fois non présentable et non dissimulable : « à travers le masque percent les yeux, l'indissimulable langage des yeux ⁴ ». Le visage d'autrui n'invite donc pas à basculer dans le

¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 65.

² *Ibid.*, p. 61.

³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant...*, op. cit., p. 297.

⁴ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 61.

mysticisme, mais à un nouveau régime de l'action, qui commence par la patience du déchiffrement, de l'apprentissage, et du dialogue.

Elle se distingue aussi du pessimisme ontologique des désirs inassouvis. Le fait que l'intentionnalité du Désir s'arrête, pour ainsi dire, en chemin, préservant autrui dans son altérité d'Etranger, ne signifie pas un échec du désir, ne marque pas une tare ontologique du sujet. L'enseignement n'a de sens que si le sujet en face d'autrui peut recueillir cet enseignement, peut recevoir les significations : il y a une satisfaction de cette intention, qui est dans la réceptivité, dans l'écoute d'autrui et de son savoir.

2. *Deux expériences qui me forment*

i. *L'expérience de l'épiphanie, ultra-matérialité d'autrui*

Si le visage d'autrui ne révèle pas l'échec du Désir, il implique néanmoins – en tant qu'expérience constitutive de la subjectivité – un arrêt de l'intuition, une limite au champ de la phénoménalité, limitation plus radicale que celle de l'il y a. Voir le visage c'est faire l'expérience d'un surplus de sens, en excès aussi bien par rapport à l'apparaître que par rapport à l'être. Levinas rend ainsi le visage capable d'une « épiphanie », d'une manifestation supérieure (étymologiquement : d'une surbrillance). Conceptuellement, cette donation du visage dans une épiphanie qui dépasse le cadre de la simple perception, renvoie aux trois caractères de l'infini : sa positivité (il n'est ni la négation du fini, ni l'illimité de l'*apeiron*), son antériorité (il précède le sujet), et son extériorité (il se manifeste hors du sujet : en face de lui). Ces trois caractères ressortissent toujours d'une matérialité (puisque le visage concrétise l'infini), mais d'une matérialité supérieure, d'une matérialité capable de rayonner de jour comme de nuit, dans la lumière de l'existant comme dans la nuit de l'être.

Cette ultra-matérialité du visage lui confère ainsi une résistance qui n'est ni physique ni ontologique, mais éthique : rien ne peut entamer l'infini d'autrui, toujours positif, toujours antérieur, et toujours extérieur. Autrui échappe de ce fait à ma prise, à ma possession : « sur lui je ne peux *pouvoir*¹ ». Par cette « résistance totale² », autrui est à même de « contester ma possession³ ». Venant ainsi troubler la familiarité du monde et l'intériorité de la vie

¹ *Ibid.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 215.

³ *Ibid.*, p. 185.

économique, autrui, Etranger irréductible au propre, est « l'origine de l'extériorité ¹ », preuve qu'aucun monde ne peut être suffisamment familier pour être seulement mon monde.

ii. *L'expérience du commandement, autonomie et responsabilité*

En faisant passer de la résistance d'autrui à la responsabilité en face d'autrui, le commandement permet d'accéder à la structure dialogique de l'action éthique. La résistance qui se fait jour dans le visage a beau être, en un sens, totale, et, dans la mesure où elle s'incarne, matérielle, elle n'est pas physique : autrui échappe à la possession, pas au meurtre. Face à autrui, le sujet n'est pas défait, ses pouvoirs ne sont pas annihilés mais transformés en un unique et énorme « pouvoir qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer ² ». C'est tout le paradoxe d'une résistance qui s'ancre dans autre chose que de l'être ou de l'étant : résistance pour ainsi dire seulement infinie, résistance de ce qui est « sans défense ³ ». La tentation du meurtre (« autrui est le seul être que je peux vouloir tuer ⁴ ») est strictement co-originnaire : « la signifiance originelle de l'étant [...] se produit concrètement comme une tentation de la négation totale et comme la résistance infinie au meurtre de l'autre en tant qu'autre ⁵ ».

La condition éthique de l'action apparaît dans cette conjonction de la possibilité du meurtre et dans son impossibilité, impossibilité qui n'est ni logique ni matérielle, mais éthique, et qui se manifeste sous la forme d'un commandement, c'est-à-dire d'un ordre adressé à quelqu'un : « tu ne tueras point ». S'agit-il pour autant, chez Levinas, de démultiplier la Révélation, dans de multiples révélations – à chaque visage croisé – plus quotidiennes mais tout aussi théologiques ? En faisant de l'abord du visage la condition ultime de la subjectivité et de l'action, Levinas semble plutôt laisser ouverte la possibilité d'un commandement qui n'a d'origine qu'humaine. Car celui qui commande ainsi, dans l'interdit du meurtre, c'est peut-être un dieu, mais qui de toute manière « ne commande que par les hommes pour qui il faut agir ⁶ ».

Surtout, c'est tel qu'il se produit dans la relation entre des êtres humains et libres que le commandement révèle le sens profond de l'action humaine et la condition de son caractère

¹ *Ibid.*, p. 293.

² *Ibid.*, p. 216.

³ *Ibid.*, p. 217.

⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁵ *Ibid.*, p. 293-294.

⁶ « La philosophie et l'idée de l'infini », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, *op. cit.*, p. 246.

sensé : « ce n'est pas celui qui travaille, c'est-à-dire qui meut la matière, que nous appellerons homme d'action, ce n'est pas celui qui fait la guerre, mais celui qui commande le travail aux autres et qui commande la guerre ¹ ». Dans le commandement ressort la structure fondamentale de l'action : l'action en face d'autrui, qui est à la fois action sur une volonté et action en présence d'une résistance absolue. Cette structure débouche sur le paradoxe du commandement, à la fois hétéronomie et autonomie. Si la condition de l'action se trouve dans une norme, l'interdit du meurtre, mise en moi par autrui qui me tend son visage, alors la vie morale « est de part en part hétéronomie ² ». Mais le commandement n'a de sens qu'adressé à une volonté autre, qu'à une âme elle-même vivante et préservée : le commandement en appelle à une obéissance d'autrui, à une volonté qui s'accorde à lui. C'est pourquoi l'hétéronomie qui serait pure hétéronomie serait en même temps contradictoire : l'âme morte de l'esclave ou de la victime ne peut obéir, elle laisse l'opresseur livré lui à lui-même : « le tyran n'a jamais commandé, il n'a jamais agi, il a toujours été seul ³ ». Le commandement conduit donc à l'instauration de la subjectivité et à la préservation de son intériorité, et c'est pourquoi « l'apparente hétéronomie du commandement n'est, en réalité, qu'une autonomie ⁴ ».

Dans l'obéissance se joue plus que le simple accord formel entre une volonté intérieure et une volonté extérieure. L'obéissance est réponse à autrui, responsabilité prise vis-à-vis de son commandement. Elle introduit dans une autre logique que celle du pur rapport de force, une logique qui se déploie à partir de la justice.

iii. *La justice contredit la violence*

Levinas applique à la relation à l'autre, telle qu'elle se manifeste dans les deux expériences de l'épiphanie et du commandement, son propre concept de justice. Sa définition est à première vue paradoxale puisque la justice est pour lui la consécration d'une inégalité, consécration de la supériorité d'autrui sur moi. Face à autrui, la justice est « reconnaissance de son privilège ⁵ », quand bien même ce privilège n'aurait d'autre contenu que l'infini de son altérité. Si Levinas associe ainsi inégalité et justice, c'est qu'il conçoit, à partir du visage, une alternative fondamentale dans la manière d'aborder ce visage. Le visage peut être abordé soit dans la justice, soit dans la violence, dans une opposition qui ne laisse pas de place à une tierce possibilité.

¹ E. LEVINAS, *Liberté et commandement...*, op. cit., p. 33.

² E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, op. cit., p. 244.

³ E. LEVINAS, *Liberté et commandement...*, op. cit., p. 38.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 69.

La violence consiste pour Levinas à aborder le visage d'autrui « de biais », à ne pas se situer en face de lui :

La violence consiste, au contraire, à ignorer cette opposition, à ignorer le visage de l'être, à éviter le regard, et à entrevoir le biais par où le *non* inscrit sur la face, mais inscrit sur la face du fait même qu'elle est face, devient une force hostile ou soumise.

La violence est une façon d'agir sur tout être et toute liberté en l'abordant de biais. ¹

Cet abord d'autrui « de biais » n'est pas une simple vue partielle de son altérité, c'est son occultation complète. Autrui dans le calcul tactique ou dans la réaction brute de son adversaire, n'est qu'une somme de forces pouvant être mesurée à n'importe quelle autre somme de forces, humaines ou non. Dans l'équivalence de la force, manipulée par la violence, autrui est de part en part déshumanisé.

À cela s'oppose la justice telle que la redéfinit Levinas : « *nous appelons justice cet abord de face, dans le discours* ² ». La justice est l'existence première de la subjectivité comme existence pour autrui, existence qui pose l'autre au-delà de l'être. Cette existence pour autrui est ce qu'occulte la violence, mais ce faisant, le sujet violent occulte sa propre origine :

Proférer « je » – affirmer la singularité irréductible où se poursuit l'apologie – signifie posséder une place privilégiée à l'égard des responsabilités pour lesquelles personne ne peut me remplacer et dont personne ne peut me délier. ³

Dans le rapport à autrui sous sa forme de justice apparaît ainsi la figure levinassienne du sujet : l'unique. Cette unicité découle de la mise au sein du sujet d'une idée qui lui vient d'autrui, l'idée de l'infini. Mais cette idée n'est pas un contenu inerte de la pensée : l'idée de l'infini est d'abord éthique. L'idée de l'infini est le vécu par excellence, c'est le creusement à l'infini de la responsabilité en face de l'autre, d'une responsabilité qui n'est pas la résultante d'une condition ontologique ou d'une loi impersonnelle, mais d'une injonction adressée par cet autrui à ce sujet.

3. *Le principe de la transcendance d'autrui : le langage*

La transcendance d'autrui repose ainsi sur une conception particulière du langage et de ce que peut signifier un sujet capable de parler. Levinas détourne le terme de signifiant (« celui qui émet le signe ⁴ ») pour en faire le propre d'un sujet capable d'user des signes pour délivrer un sens. Le langage, dans l'abord d'autrui de face, n'est alors rien d'autre que la répercussion d'autrui en moi : par le langage, le sujet est une liberté conditionnée, une liberté

¹ E. LEVINAS, *Liberté et commandement...*, op. cit., p. 46-47.

² E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 67.

³ *Ibid.*, p. 275.

⁴ *Ibid.*, p. 97-98.

mise en question dans son être. C'est pourquoi le langage est immédiatement éthique, pour autant que celle-ci prend la forme d'une « mise en question du Même par l'Autre ¹ ».

Le langage révèle que le sujet ne peut être porteur d'une raison qui sera toujours nécessairement à la fois éthique et constituée. Ce qu'ouvre le langage pour le sujet, c'est en effet l'infini de l'intelligence, qu'il s'agit de reconnaître pour « instaurer, par le don, la communauté et l'universalité ». Dans la donation du langage et des significations, autrui permet de « rendre le monde commun » ² en posant sur lui et à travers la parole un éclairage qui ne vient pas de la seule intériorité du sujet économique.

Cette même raison éthique et constituée se traduit dans un certain type de discours que le sujet tient sur lui-même : non plus la réflexion ou la justification de la liberté par la liberté, mais ce que Levinas appelle « l'apologie ». C'est le registre du discours par lequel une subjectivité peut réellement surmonter l'injustice primordiale et de l'être et de son étant : « acte positif qui consiste, pour l'un à se justifier de sa liberté devant l'autre » ³.

C'est pourquoi une telle raison éthique constitue à la fois l'origine ultime de la subjectivité, et une ressource pour échapper aux rechutes dans l'insensé de l'être. Celles-ci n'étaient qu'une réminiscence partielle : de l'oubli de l'être, qu'elles conduisaient à déceler, elles menaient à un autre oubli, l'oubli de l'altérité, oubli de l'autre origine de la vie économique, non pas son arrachement à l'être, mais l'entente d'autrui. La justice et la rectitude du discours ne constituent pas des vertus qu'il s'agirait de cultiver, mais l'origine de la subjectivité, et l'arme de ce qui, sans défense, doit se prémunir contre l'être et ses échos totalisateurs.

III. À partir de l'éthique, une autre phénoménologie et une autre ontologie

Cette éthique qui dépasse la phénoménologie pour parvenir à l'opposition entre l'ontologie de l'il y a et la métaphysique de l'Autre, implique pourtant que la phénoménologie se situe à la fois au départ et à l'arrivée de l'entreprise philosophique. On a vu comment c'était à partir de la phénoménalité que Levinas décèle l'indication de l'il y a aussi bien que les différents modes de la répercussion, dans le sujet, de la présence d'autrui. Il reste à établir que l'éthique reconduit à une phénoménologie et une ontologie renouvelées, mais que cette reconduction reste grevée par un ultime écueil.

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 282.

1. *Extension de la phénoménologie, réorientation de l'ontologie*

La phénoménologie est réinterprétée par Levinas comme une entreprise généalogique, une recherche de l'originaire et de ce qui constitue le principe de la phénoménalité même du phénomène, étant entendu que le sens de cette phénoménalité livre, *in fine*, le sens de l'humanité même de l'homme. Ainsi, « autrui est principe du phénomène ¹ », et vient s'intercaler dans le *cogito* entre la conscience et l'être, conduisant à le reformuler en *je parle, donc je suis* ; je parle, c'est-à-dire je réponds à autrui et je réponds de lui. Dans cette parole à autrui se trouve l'origine de la visibilité du monde, qui ne présupposait pas tant la différence ontologique entre l'être et l'étant, que la différence éthique entre celui qui enseigne et celui qui apprend.

En mettant ainsi le langage au principe non seulement de la phénoménalité du monde, mais aussi de la transcendance d'autrui, Levinas fait de cette phénoménologie généalogique une phénoménologie sociale, pour laquelle le social précède l'individu, mais sans en perdre le sens. Si la vie sociale, loin de faire chuter l'individu dans la généralité ou la médiocrité du « on », révèle au contraire le sens de l'individualité comme unicité, c'est que Levinas entend la société à la fois comme présence de l'être et comme société des signifiants. La présence de l'être n'a pu être domestiquée, apprivoisée, que dans la mesure où la transmission d'un sens (par autrui) a rendu possible la production du sensible (dans l'hypostase). Si « la société avec Autrui [...] marque la fin de l'absurde bruissement de *l'il y a* ² », c'est parce que « recevoir le donné – c'est le recevoir comme enseigné – comme expression d'Autrui ³ ». Enfin, c'est cette même société du discours qui permet de pallier à l'insuffisance de toute communauté, et à l'inévidence d'une préalable communauté intersubjective :

La présence en face d'un visage, mon orientation vers Autre ne peut perdre l'avidité du regard qu'en se muant en générosité, incapable d'aborder l'autre les mains vides. Cette relation par-dessus les choses désormais possiblement communes, c'est-à-dire susceptibles d'être dites – est la relation du discours. ⁴

La phénoménologie levinassienne trouve ainsi un aboutissement dans une phénoménologie sociale, qui à partir de l'éthique du visage, propose une description des formes élémentaires de la socialité. Au-delà de la jouissance, la description de « l'étrange conjoncture de la famille ⁵ » expose les issues heuristiques de la totalité dans la socialité. Qu'elle se fasse

¹ *Ibid.*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 292.

³ *Ibid.*, p. 92.

⁴ *Ibid.*, p. 42-43.

⁵ *Ibid.*, p. 312.

phénoménologie de la volupté et description de la vie érotique, ou phénoménologie de la fécondité et description de la vie parentale, la phénoménologie sociale de Levinas consiste dans l'élucidation de la capacité, inhérente à tout individu en face d'autrui, de produire une contre-société et une contre-histoire. L'étrangeté de la famille s'y révélant comme la socialité par excellence, respectueuse de l'unicité des sujets, capable de transmettre la phénoménalité en héritage. C'est ainsi la vie parentale qui révèle à une phénoménologie de l'action le sens de l'action que l'on pourrait qualifier de pleinement authentique : « l'action à sens unique n'est possible que dans la patience, laquelle, poussée à bout, signifie pour l'agent : renoncer à être contemporain de son aboutissement, agir sans entrer dans la terre promise ¹ » – phénoménologie où culminent la discontinuité de l'être et l'infini du temps humain.

Elle entraîne du même coup une réorientation de l'ontologie sur autrui. La présence du visage entraîne l'élucidation d'un surcroît dans la subjectivité : surcroît qui n'est pas le produit d'une involution ou d'un retour sur soi, mais d'une élection et d'une inaccessibilité. Un nouveau sens d'être du sujet se fait ainsi jour dans la relation éthique : la réponse adressée au visage.

C'est ainsi dans le visage que se manifeste l'humanité de l'humain, dans une fraternité indépendante de toute causalité (« Que tous les hommes soient frères ne s'explique pas par leur ressemblance – ni par une cause commune dont ils seraient l'effet comme des médailles qui renvoient au même coin qui les a frappées ² »). Cette fraternité n'empêche la subjectivité d'être défigurée par la « haine d'assassin » qui conduit au « meurtre fratricide » ³, avant même qu'apparaisse une vie économique et un monde des nourritures. Mais cette fraternité fait l'ipséité du sujet, le fil conducteur de sa socialité. Cette fraternité en face de l'autre, qui n'a aucune assise dans l'être biologique ou social, est le départ d'un drame dans lequel s'exprime l'être du sujet comme sujet, mais un être radicalement décentré, toujours déjà dépassé par l'au-delà de la transcendance d'autrui.

2. *De l'orientation sur autrui à l'écueil de la téléologie : l'oubli de la contingence*

Pourtant, cette orientation sur autrui de la phénoménologie et de l'ontologie est en même temps une orientation par autrui du drame vécu par la subjectivité dans ses différents modes d'être. La nouvelle phénoménologie et la nouvelle ontologie proposées par Levinas ne

¹ « La trace de l'autre », E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, op. cit., p. 267.

² E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 235.

³ « Les Enseignements » E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome 2...*, op. cit., p. 196-197.

semble pas devoir échapper à l'écueil de la téléologie, plus encore qu'à l'écueil de la théologie.

En effet, Levinas a conçu la vie économique comme le moment de l'athéisme, le moment où tout peut se produire sans relation manifeste d'un Autre, et où les autres rentrent dans le cours du Même. Or, cet athéisme n'est pas discuté ou récusé par Levinas, il est – dialectiquement – englobé par l'éthique comme moment nécessaire, comme excroissance inévitable du passage du paganisme de la totalité (où l'homme trouve son sens par participation avec le cosmos) au monothéisme de l'Autre. Certes, le monothéisme prend chez Levinas un sens peu théologique, voire antithéologique :

Le monothéisme n'est pas une arithmétique du divin. Il est le don, peut-être surnaturel, de voir l'homme absolument semblable à l'homme sous la diversité des traditions historiques que chacun continue. Il est une école de xénophilie et d'antiracisme. ¹

Ce qu'on peut reprocher à ce monothéisme, c'est donc moins son sens que sa position, c'est qu'à défaut d'être théologique, il est téléologique. « Le monothéisme dépasse et englobe l'athéisme, mais il est impossible à qui n'a pas atteint l'âge du doute, de la solitude et de la révolte. ² » Il y a une nécessité de l'athéisme, nécessité provisoire et qui est vouée à être dialectiquement levée. Cette téléologie ne structure pas que les textes consacrés spécifiquement au judaïsme, elle imprègne également *Totalité et Infini* : « l'oubli de la transcendance ne se produit pas comme un accident dans un être séparé, la possibilité de cet oubli est nécessaire à la séparation ³ ». Tout se passe donc comme si, malgré l'insensé et malgré les vulnérabilités, finalement l'épreuve est épreuve, c'est-à-dire téléologie et possibilité du salut, voie rédemptrice. Derrière la contingence, prend peu à peu place, dans *Totalité et Infini*, une nécessité et une ruse de l'altérité qui passe à travers le Même, subit l'épreuve de l'insensé, et dépasse finalement le Même pour accéder à l'Autre, à l'infini.

À l'histoire divine, Levinas oppose finalement une pensée de Dieu sans l'histoire, d'un dieu qui ne fait que commander, et laisse les hommes multiplier son commandement. Ou plutôt, *Totalité et Infini* construit patiemment un partage entre une histoire seulement humaine, l'histoire de la totalité, et une histoire familiale, dé-biologisée mais devenant subrepticement histoire divine et histoire orientée. Ainsi, dans la fécondité, le fils ne cesse de porter tout à la fois la trace de Dieu et l'espoir de la résurrection. D'une part, le fils est porteur d'une altérité excessive : l'altérité de la créature par rapport à son créateur. Tout se passe donc comme si

¹ « Monothéisme et langage », Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, 2003, p. 268.

² « Une religion d'adultes », *Ibid.*, p. 34.

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, p. 197.

l'histoire de l'enfant devait mimer la relation entre l'homme et Dieu : « autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu ¹ ». D'autre part, le fils est porteur d'une identité excessive : l'identité du père se perpétuant dans le fils. Cette entorse à l'altérité du fils ne peut s'expliquer que par la perpétuation d'une conception de la fécondité comme résurrection, et c'est bien cette conception qui est mobilisée par Levinas lorsqu'il fait reposer l'infinité et la discontinuité du temps sur la fécondité :

Le temps est discontinu. Un instant ne sort pas de l'autre sans interruption, par une extase. L'instant dans sa continuation – trouve une mort et ressuscite. Mort et résurrection constituent le temps. Mais une telle structure formelle suppose la relation de Moi à Autrui et, à sa base, la fécondité à travers le discontinu qui constitue le temps. ²

Cette opposition d'une histoire à une autre, répond au souci pour Levinas, de proposer avec la description de la vie sociale une strate de subjectivité dont le déroulement résiste à tous les insensés, sauf au meurtre. C'est au fond, opposer à l'historiographie, histoire écrite, une contre-histoire, l'histoire seulement orale qui se dit dans les formes de la vie familiale, de l'un à l'autre. Levinas refuse de voir autre chose dans l'histoire écrite que la dissolution de la singularité dans l'universel : tout se passe comme si l'injustice foncière de l'être contaminait nécessairement le discours historique :

Le destin ne précède pas l'histoire, il la suit. Le destin, c'est l'histoire des historiographes, récits des survivants, qui interprètent, c'est-à-dire utilisent les œuvres des morts. Le recul historique qui rend cette historiographie, cette violence, cet asservissement possible, se mesure par le temps nécessaire pour que la volonté perde complètement son œuvre. L'historiographie raconte la façon dont les survivants s'approprient les œuvres des volontés mortes ; elle repose sur l'usurpation accomplie par les vainqueurs, c'est-à-dire par les survivants ; elle raconte l'asservissement en oubliant la vie qui lutte contre l'esclavage. ³

Mais cette déficience de l'histoire écrite n'est pas le résultat d'un défaut propre aux historiens. Elle doit être mise en rapport avec la nature même de ce qu'est un récit écrit, telle que la présente Levinas dans « La réalité et son ombre ». « Le roman enferme les êtres dans un destin malgré leur liberté. ⁴ » La liberté n'est pas purement niée par le récit, la vie n'est pas simplement oubliée : la liberté et la vie demeurent, en un sens la matière du récit. Mais elles s'y insèrent comme piégées dans l'intervalle d'un temps arrêté, que Levinas nomme alors « l'entretemps ⁵ », « éternelle durée de l'intervalle ⁶ ». Dans le récit, la liberté et la vie prennent place entre un commencement et une fin, exactement comme la scène picturale

¹ *Ibid.*, p. 326.

² *Ibid.*, p. 317.

³ *Ibid.*, p. 253.

⁴ « La réalité et son ombre », E. LEVINAS, *Les Imprévus de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 121.

⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶ *Ibid.*, p. 124.

prend place à l'intérieur d'un cadre. Ce qui peut se raconter, c'est ce qui peut « se double[r] et s'immobilise[r] ¹ » dans une fixité non dialectique, car extraite du temps. Cette fixité, c'est l'image, l'ombre du temps, dans laquelle ce qui passe perd tout caractère de passage pour être vu et revu, lu et relu, indéfiniment.

Dans « La réalité et son ombre », cette image du temps qui, à la fois, surmonte le temporel et fait pressentir le destin, n'est pas le propre du récit. Elle correspond au régime de l'art en général, production d'images. Pourtant, deux occurrences dans les *Notes philosophiques diverses* témoignent d'une tentative ponctuelle pour faire de la narration une prise spécifique sur le temps à l'intérieur du temps lui-même. La capacité de produire une « simultanéité », c'est-à-dire de « surmonter la non-souveraineté de la créature » ², y apparaît cette fois comme le résultat spécifique du pouvoir de raconter. « La conscience, sans se placer hors du temps, ne peut-elle pas rendre simultanément le successif ? En le narrateur. Par la fable. Être conscient = est la fabulation de la succession. Le réel = le "fable" ³ ». Cette voie n'est pas suivie par Levinas dans *Totalité et Infini* où tout récit, historiographique ou non, est déjà épopée, accomplissement héroïque du Même, comme si l'étape du simple récit, de ce qui n'est que fable, basculait immédiatement et nécessairement dans la méconnaissance de l'autre, comme si ni la fable ni l'historiographique ne pouvaient entretenir un rapport spécifique au temps, qui ne soit tiré ni de l'art ni l'être, et qui ne conduise pas à disjoindre radicalement le hors-temps produit par la narration du temps infini propre à l'action éthique.

Section 2 – *Le Vice-consul* (1966) : l'enfer de l'immanence

Le récit croise trois intrigues qui ne se dénoueront pas vraiment. La première est l'histoire d'une mendicante née au Cambodge et chassée de chez elle quand elle est tombée enceinte. On suit son périple : l'accouchement, la « vente » de l'enfant, son errance à travers l'Asie et son arrivée à Calcutta où se passent les deux autres intrigues. La deuxième est celle du vice-consul, congédié de son poste à Lahore après avoir été surpris à tirer sur les lépreux, il attend une nouvelle affectation, qui dépend de l'ambassadeur. Enfin, une troisième intrigue laisse croire un moment à une histoire d'amour qui n'aura finalement pas lieu entre Charles Rossett premier secrétaire de l'ambassade, et Anne-Marie Stretter, la femme de l'ambassadeur.

¹ *Ibid.*, p. 121.

² E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome I...*, op. cit., p. 410.

³ *Ibid.*, p. 412.

Une réception à l'ambassade réunit les trois intrigues : pendant que le vice-consul essaie de convaincre Anne-Marie Stretter et l'ambassadeur de le faire rester à Calcutta, et que ceux-ci invitent Charles Rossett à venir avec eux dans les îles, la mendicante profite avec les lépreux des restes du buffet.

§1 – La douleur et ses significations

De ces intrigues qui ne se croisent que très partiellement émerge une commune figure du sujet : la douleur, émotion qui défigure la relation à l'autre, neutralise la bonté, et met en échec la fécondité. La douleur est la voie par laquelle une matérialité radicalement inhumaine s'imisce dans la subjectivité.

I. Les formes de la douleur

La véritable unité est ainsi fournie par « la douleur », l'expérience de l'impossibilité de vivre. Cette impossibilité de vivre, c'est la transplantation subie par les Européens qui gravitent autour de l'ambassade, et qui sont jetés dans un monde qu'ils n'avaient en rien imaginé. En particulier, ils font constamment face à une misère qu'ils ne soupçonnaient pas. C'est cette misère qu'expose l'histoire de la mendicante, dont le récit est en fait pris en charge par un personnage-narrateur, Peter Morgan, qui essaie d'en faire un livre : « Peter Morgan est un jeune homme qui désire prendre la douleur de Calcutta, s'y jeter, que ce soit fait, et que son ignorance cesse avec la douleur prise ¹ ». Pour prendre la douleur, en faire le tour et en même temps tenter de la comprendre et de la maîtriser, il faudrait donc que l'ignorance cesse, que l'on assigne une histoire, un devenir à la mendicante. Mais cela est impossible : la faim a depuis longtemps rendue folle la mendicante qui ne fait que répéter un chant traditionnel et le nom d'une ville de sa région : Battambang. Il s'ensuit un travail qui ne sortira pas de l'ignorance :

Peter Morgan rit enfin.

- Je m'exalte sur la douleur aux Indes. Nous le faisons tous plus ou moins, non ? On ne peut parler de cette douleur que si on assure sa respiration en nous... Je prends des notes imaginaires sur cette femme. ²

On a donc une première expérience de la nudité, matérielle, dans la faim et la misère d'autrui, mais une nudité qui n'enseigne rien, qui ne délivre aucune signification. Elle ne fait que conduire sa victime à la folie, et ceux qu'elle interpelle à être maintenus dans leur douleur.

¹ Marguerite DURAS, *Le Vice-Consul*, Paris, Gallimard, 1966, p. 28.

² *Ibid.*, p. 153.

Cette première expérience rejaillit sur les deux autres intrigues. La douleur du vice-consul est peut-être une conséquence directe de cette première figure de la douleur. Mais pour lui, la douleur consiste avant tout en une solitude absolue. Aux yeux des autres, il est tout entier dans ses crises de folie qui inspirent les mêmes réactions que la mendicante, entre l'effroi et la fascination, ou la curiosité malsaine. Aux yeux d'Anne-Marie Stretter, qui accepte de voir ce qu'il appelle « le côté inévitable de Lahore ¹ », il n'est pas identifié à son émotion (« On pense : Cet homme, c'est la colère. ² ») mais à son résultat, « il est la catastrophe ³ » : catastrophe d'une solitude qui éclate ou explose dans le meurtre. Mais si Anne-Marie Stretter est la seule à recueillir son monde, elle est aussi la seule qui ose le repousser, le remettre à lui-même, lui répliquant : « Vous n'avez besoin de rien ⁴ ».

C'est qu'Anne-Marie Stretter représente la troisième figure de la douleur, celle de l'ennui que son mari évoque comme sentiment d'abandon et gouffre d'indifférence. Comme la folie de la mendicante et la solitude du vice-consul, l'ennui d'Anne-Marie Stretter ne peut que s'accroître dans un cercle vicieux indéfini. Il provoque également l'identification du personnage par les autres à l'une de ces émotions qui constitue sa douleur : la tristesse. Du coup, elle éveille chez tous les hommes qui l'entourent le même désir identique et fade pour une femme attristée, un désir qui ne saurait l'intéresser et qu'elle congédie comme elle a renvoyé le vice-consul.

II. Le monde de la douleur : une extériorité sans recours

A. La présence du monde : une extériorité vidée

C'est l'expérience de l'ennui qui permet à Duras de faire le mieux ressortir la signification philosophique qu'elle associe à la douleur. Il y a tout un monde, un univers de l'ennui, qui n'est pas simplement un monde donné d'emblée comme vide, dénué de toute consistance, mais qui est un monde vidé. C'est en effet par l'agressivité de son climat et de ses éléments que se définit le monde entropique de l'ennui, et ce climat produit activement son propre vide, contre les hommes et les choses qui le peuplent. Ainsi, la douleur est d'abord l'expérience vécue d'un monde désordonné, où la lumière est douloureuse parce que blanche et aveuglante, et la chaleur, mortelle, épouvantable, démesurée. Dès lors, les phénomènes tels que la mousson ou la lèpre n'y apparaissent plus comme des données météorologiques ou

¹ *Ibid.*, p. 124.

² *Ibid.*, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ *Ibid.*, p. 124.

biologiques, mais sont élevés au rang d'acteurs cosmiques, participant activement, presque intentionnellement, à cette dissolution du monde, annonciatrice de la dissolution des personnes.

B. La présence d'autrui : une extériorité viciée

Le résultat est que les personnages, quels qu'ils soient, ne peuvent s'extraire de cet enfermement dans l'immanence, mais seulement le dissimuler ou l'apercevoir, sur eux-mêmes ou sur les autres. Ce qui se dessine, c'est une condition tout à la fois humaine et inhumaine, le contraire même d'une « situation » au sens sartrien, un monde sans projet où les actes perdent toute signification. Ainsi, la mendiante apparaît finalement à Peter Morgan « comme un... point au bout d'une longue ligne, de faits sans signification différenciée ? Il n'y aurait que... sommeils, faims, disparition des sentiments, et aussi du lien entre la cause et l'effet ? ¹ ». Reste que pour ceux qui ne sont pas aussi fous que la mendiante après son périple, la présence de l'autre est tout sauf l'occasion d'une ouverture qui sauverait de l'immanence. L'autre est en fait porteur de la même malédiction et de la même équivoque que le monde vidé de la douleur. Les personnages sont toujours doublement victimes d'autrui, d'une part parce que la distance qui les sépare est irréductible et fausse tout échange et toute communication, d'autre part parce que cette distance n'empêche en rien d'être totalement prisonnier de l'autre, obsédé par lui, de sorte que l'on ne puisse pas ne pas y penser. Les personnages durassiens se hantent ainsi continuellement les uns les autres : le vice-consul, hanté par Anne-Marie Stretter pour qui il éprouve un amour absolu, hantera Charles Rossett par le petit scandale provoqué lors de la réception à l'ambassade. Ainsi, ces personnages, dont l'environnement ne représente jamais un champ pratique, n'ont pas même la jouissance ou le confort d'un vide intérieur, qui, tout vide qu'il soit, aurait au moins le mérite de leur appartenir en propre : leurs sentiments, leurs affects, leurs idées sont contestées, déniées, jugées par des autres, peu lucides, peu sûrs, et réfractaires à la confiance.

§2 - Impact de la douleur sur l'intrigue : le bal

I. Le mouvement du vide

C'est pourquoi le bal donné à l'ambassade ne constitue pas seulement l'objet central du récit, mais est le modèle même de l'action chez Duras. Cette action hors situation, hors signification, rend équivalents le mouvement et l'immobilité, la sensibilité et

¹ *Ibid.*, p. 178.

l'incommunicabilité. La danse est en effet chez Duras une occurrence du mouvement qui tourne en rond, porteur de rien d'autre que d'un temps mort, strictement analogue à la marche de la mendicante, quand elle hésite et cherche d'abord à se perdre en tournant autour de son village natal, mais analogue aussi au mouvement des ventilateurs, objets récurrents du récit et armes dérisoires contre la chaleur de Calcutta. Si *Le Ravissement de Lol V. Stein* faisait encore du bal l'occasion de l'amour fou et destructeur, il acquiert une portée bien plus originale dans *Le Vice-consul*, puisqu'il n'est plus que le temps mort de la convention sociale.

II. L'échec de la parole

Néanmoins, il serait tentant de déceler dans le bal du *Vice-consul* une nouvelle victoire d'Anne-Marie Stretter. Elle a en effet l'occasion d'incarner cette souveraineté féminine que Duras cherche toujours à mettre en scène. C'est elle qui, au sens propre, mène le bal : elle invite ou évite les autres personnages, elle laisse dire ce qu'on voudra de son comportement, elle profite d'un mari complaisant pour élargir le cercle de ses amants. Même le scandale créé par le vice-consul reçoit son assentiment, de sorte que l'imprévu peut apparaître comme le fruit de son orchestration. Ainsi, le bal est comme l'occasion d'une revanche d'Anne-Marie Stretter sur la bonne société et sur ses conventions, puisqu'en donnant l'impression de se conformer à celles-ci, elle rend d'autant plus manifeste ce qu'elles sont censées dissimuler : son propre ennui, mais aussi l'inaccoutumance de Charles Rossett aux Indes, la peur folle du vice-consul d'être victime de la lèpre.

Pourtant, l'équivalence de la sensibilité et de l'incommunicabilité empêche de voir dans le bal un réel affranchissement des conventions sociales. Celles-ci triomphent aussi bien, allant jusqu'à organiser l'interchangeabilité des personnages et l'inconsistance de leur relation. L'échec de la communication est patent, y compris entre Anne-Marie Stretter et le vice-consul :

Ce que dit le vice-consul de France est mal entendu par Anne-Marie Stretter : un bafouillage duquel ressort qu'il a dû faire de la musique quand il était enfant, mais que depuis...

Il se tait. Elle lui parle. Il se tait.

Il se tait complètement après avoir dit qu'il faisait de la musique étant enfant et après avoir ajouté de façon plus intelligible que ses études de piano ont été interrompues lorsqu'il a été mis dans une école en province. Elle ne demande pas quelle école, quelle province, ni pourquoi.

On dit : Préférerait-elle qu'il parle ?

On parle, c'est ainsi, on parle.¹

En réalité, la souveraineté féminine reste dans *Le Vice-consul* mise en échec : si Anne-Marie Stretter n'élude pas la confrontation avec le vice-consul, elle ne parvient pas à endosser jusqu'au bout un rôle radicalement plus authentique ou plus ouvert que celui des autres membres de la bonne société. C'est que le bal n'est pas pur temps mort, c'est aussi l'occasion pour le « on » de contrôler la parole, de prendre le dessus sur les émotions des uns et des autres qui auraient pu transparaître.

III. La fuite

Ce relatif échec est confirmé par le fait que les différents protagonistes finissent par adopter les échappatoires communes. La plus facile et la plus admise est l'ivresse, qui assure aussi bien le maintien de la distance face à autrui, l'aveuglement face à la douleur, ou bien l'endormissement de celle-ci pour ceux qui en ont fait une expérience plus directe. Pour Anne-Marie Stretter, on apprend que l'échappatoire consiste d'habitude à aller au *Blue Moon* s'enivrer avec ses amants. Une autre échappatoire consiste à quitter la ville pour aller sur les Îles où le climat serait moins agressif, mais on se demande si ce n'est pas la bonne société plus que le climat qu'Anne-Marie Stretter cherche avant tout à fuir, dans la mesure où on apprendra dans la suite du récit qu'elle y dispose d'une villa où, contrairement à Calcutta, elle ne reçoit plus personne à part ses amis.

Ces différentes échappatoires ne permettent aucune échappée, elles constituent simplement autant d'abris qui permettent de supporter l'enfermement dans l'immanence. Il y a une permanence du désordre qui est matérialisée dans le récit durassien par le *leitmotiv* musical, l'association récurrente d'un morceau de musique à un personnage. Chacun des trois principaux protagonistes use d'un morceau et d'un seul, la mendicante chante son air de Savannakhet, le vice-consul siffle l'air d'*Indiana Song*, Anne-Marie Stretter joue un Schubert au piano. Chaque personnage exprime ainsi l'enfermement dans ce qu'il est, sans espoir de transformation ni d'altération. Par cette récurrence, le personnage assume l'identité entre sa conscience (ou ce qui lui reste de conscience) et sa douleur, plutôt que de faire de cette dernière un accident de sa vie intérieure. Et par cet air joué et rejoué, il matérialise autant que possible la manière dont il s'impose aux autres, la façon qu'il a de venir hanter leur monde à la fois distant et fragile.

¹ *Ibid.*, p. 118119.

§3 - Impact de la douleur sur la narration : entre invocation et effacement

L'intérêt du texte de Duras est que cette musicalité qui maintient les personnages dans une immanence douloureuse contamine à son tour le récit. Dans *Le Vice-consul*, la narration est moins contestée de l'extérieur par la place attribuée aux dialogues (qui remplissent souvent un rôle narratif) que de l'intérieur, par l'ampleur, dans le récit, de la fonction poétique au détriment, apparemment, de la fonction référentielle. Ainsi, le narrateur reprend à l'identique des propos d'abord tenus par des personnages, ou bien utilise la même périphrase pour décrire différents lieux, différents objets ¹. S'il est tentant d'identifier un tel procédé stylistique à un processus d'irréalisation ou de fictionnalisation, on peut aussi y voir la mise en œuvre d'une relation référentielle qui recherche une force invocatrice : il s'agit de trouver, par la musicalité du texte, un moyen de faire surgir dans l'imaginaire du lecteur les lieux et les figures des « Indes souffrantes ² », selon le mot de Peter Morgan. Tout l'intérêt de cette fonction invocatrice est de faire en sorte que les lieux et les figures de la douleur débordent le texte, comme les personnages, objet d'une légende patiemment construite et revendiquée comme telle par Duras, aussi bien à travers leurs multiples incarnations dans les récits du « cycle indien » que dans leur surgissement récurrent dans les textes plus autobiographiques.

Mais alors, le récit n'aurait plus de valeur intrinsèque, et ses personnages sans situations sont aussi sans trajectoires. Sa valeur, purement extrinsèque, réside dans sa capacité à mettre en scène les incarnations mythiques de la douleur : le misérable, l'insensé, le solitaire... Il faudrait alors considérer que le lecteur est face à une écriture radicalement désengagée et neutre, indifférente au devenir des figures qu'elle fait surgir. Avec *Le Vice-consul*, on aurait en fait un usage transitoire du récit, qui trouvera d'autres instruments avec le passage de Duras à la réalisation. La disjonction de la scène filmée et des dialogues, l'enchâssement des récits et des voix (notamment dans les scénarios de *Détruire dit-elle*, *La femme du Gange*, et *India Song*), exacerbent une conflictualité qui se passe définitivement de ce qui restait de texte en dehors du dialogue et des indications scéniques.

Il est possible, à l'inverse, de considérer que le récit, la part narrative du texte, conserve dans *Le Vice-consul* une valeur intrinsèque, qu'il s'agit malgré tout pour Duras de restituer la trajectoire d'un devenir, et plus encore, d'opérer le partage entre ce qui, au sein du

¹ Ainsi, le récit s'ouvre sur une description de la plaine du Tonlé-Sap (« vaste étendue de marécages que mille talus traversent en tous sens », *Ibid.*, p. 9.) reprise à l'identique pour désigner le delta du Gange (« immense étendue de marécages que mille talus traversent en tous sens », *Ibid.*, p. 171).

² M. DURAS, *Le Vice-Consul...*, op. cit., p. 153.

personnage, est impropre à un devenir véritable, autre que le pur et simple effacement, et ce qui résiste à l'effacement, véritable objet, et du devenir, et du récit durassien. Le périple de la mendicante constitue le paradigme même de l'effacement, puisque tout en elle est progressivement aboli : son nom, son histoire, sa psychologie, sa mémoire, sa raison. Son corps même est décrit comme celui des lépreux, hésitant entre l'animalité et une matérialité sordide. Tout ce qui constitue son identité subit l'effacement, seule son altérité (dont le chant de Savannakhet et le nom de Battambang sont les icônes) y résiste, et cela parce qu'elle fait quelque chose : une première fois, alors qu'elle n'est pas encore complètement folle, elle parvient à faire adopter son enfant par une femme blanche, la seconde fois, à Calcutta, en hantant le personnage d'Anne-Marie Stretter. De sorte que la mort ou le suicide de cette dernière, seulement suggéré à titre de possibilité, apparaisse comme un sacrifice pour elle, la mendicante, non pas au sens d'une élévation vers la sainteté, mais au sens d'une surenchère dans la malédiction, nécessité de vivre et de mourir par et pour l'autre.

Cette guise de l'effacement semble préfigurer le concept de substitution, qui désignera dans *Autrement qu'être* de Levinas la responsabilité pour autrui, responsabilité totale et traumatisante. La substitution est un mouvement par lequel le sujet, au lieu de se poser, se dépose en direction d'autrui. L'idée de substitution vient en tout cas réintroduire un partage éthique entre les personnages du récit durassien. Charles Rossett ne parvient pas à ce stade de la substitution, pas plus qu'il ne parvient à s'habituer à Calcutta, qui reste jusqu'au bout pour lui une place doublement assiégée, par les lépreux d'abord, par les morts de faim, ensuite :

Le bord du Gange, les lépreux et des chiens emmêlés font l'enceinte première, large, la première de la ville. Les morts de faim sont plus loin, dans le grouillement dense du Nord, ils font la dernière enceinte. La lumière est crépusculaire, elle ne ressemble à aucune autre. Dans une peine infinie, unité par unité, la ville se réveille. [...] Charles Rossett croit les voir de mieux en mieux.¹

Seule le personnage d'Anne-Marie Stretter apparaît sur le point de constituer une figure de la substitution, annoncée par l'abandon de l'enfant de la mendicante qui peut représenter la substitution d'une mère à une autre. Anne-Marie Stretter fonctionne comme un double de la mendicante, mais, singulièrement, en n'en étant jamais une interlocutrice : sa maigreur renvoie à la faim, son histoire contient elle aussi un périple désespéré dans les contrées indochinoises, le récit laisse l'une et l'autre nager dans les eaux agitées qui entourent les Îles. Et les parties de l'intrigue que le récit laisse en suspens sont justement celles qui font l'objet de ces substitutions : on ne sait pas si l'enfant laissé à Vinh-Long a survécu, ni ce que deviennent la mendicante et Anne-Marie Stretter. À l'inverse, le récit distille (bien que de manière non

¹ *Ibid.*, p. 160-161.

linéaire) les informations permettant de clore le devenir des autres personnages qui n'accèdent pas à la substitution : le vice-consul rentrera à Paris cinq ou six mois plus tard, Charles Rossett restera à Calcutta les trois prochaines années. Ce n'est donc que pour Anne-Marie Stretter que le récit s'interdit la totalisation : cette suspension de l'intrigue a peut-être une portée universelle, faisant de la substitution la promesse inquiète d'une humanité à venir.

Section 3 – *L'Œuvre au noir* (1968) : l'effacement dans l'histoire

L'Œuvre au noir de Marguerite Yourcenar se présente sous la forme d'un récit tout à la fois biographique, ironique et picaresque d'un aventurier du savoir, Zénon, « l'audacieux qui montrait dans son absurdité la pauvre condition humaine ¹ ». On suit ainsi son périple, au cours duquel il exerce les activités de médecin, d'alchimiste, d'inventeur et de savant, auteur de traités scientifiques qui seront condamnés par l'Église. Après avoir échappé de justesse à une arrestation en Italie, il décide à 53 ans de se mettre à l'abri et donc de retourner dans sa ville natale sous un faux nom, en se retirant dans un hospice. Arrêté à 59 ans à la suite d'une sordide histoire d'infanticide impliquant l'un des frères de l'hospice, il est reconnu, condamné à mort, et se suicide en prison, suicide qui nous est relaté comme un salut (« il était sauvé ² ») et une libération (« il était libre ³ »).

§1 – Le sujet, « précipité noir »

Au cours de ce récit se dessine peu à peu les contours d'une figure du sujet, celle qui nous est présentée sous les traits d'un « précipité noir ⁴ », résultat alchimique mais unique de l'expérience, de l'investigation dans le monde. Au départ ce devait être une expérience dans les deux sens de l'expérience vécue et de l'expérience scientifique : « il avait choisi de dissoudre et de coaguler la matière dans le sens d'une expérimentation faite avec le corps des choses ⁵ ». Mais cette tentative se révèle pure dissolution stérile, ne débouchant sur rien d'autre donc que ce « précipité », un reste inemployable : « la *mors philosophica* s'était accomplie : l'opérateur brûlé par les acides de la recherche était à la fois sujet et objet, alambic fragile et, au fond du réceptacle, précipité noir ⁶ ». L'espoir de déchiffrer le monde

¹ Marguerite YOURCENAR, *L'Œuvre au Noir*, Paris, Folio, 1979, p. 391-392.

² *Ibid.*, p. 442.

³ *Ibid.*, p. 443.

⁴ *Ibid.*, p. 238.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

fait place à une lucidité nouvelle (« des facultés plus libres et comme nettoyées ¹ ») mais qui est en même temps une remise en cause de tout espoir : « on n'est pas libre tant qu'on désire, qu'on veut, qu'on craint, peut-être tant qu'on vit ² ». À l'origine de ce désespoir : le dévoilement de l'histoire comme un piège, la certitude qu'il est impossible de se mettre à l'abri du monde, que la retraite est un leurre, et, au fond, qu'il n'y a pas de différence entre le mouvement et l'immobilité, entre l'errance et le refuge. « On tombe toujours dans une trappe quelconque ³ » – tel est l'enseignement que cette figure du sujet retire de son expérience du monde.

§2 – La béance du temps humain

La perspective ouverte par Ricœur, d'un sujet résistant non seulement à la finitude et au mal, mais aussi à la disproportion inhérente à sa condition, est remise en cause par le récit de Yourcenar, qui n'hésite pas à faire endosser directement par le narrateur un ensemble cohérent de positions philosophiques.

Le plus frappant, c'est la reprise de l'argument pascalien appliqué au temps : la disproportion de l'homme est une disproportion entre deux néants, le néant de l'histoire et le néant de l'éternité, articulés l'un à l'autre dans la vision de Zénon.

Ce Zénon qui marchait d'un pas précipité sur le pavé gras de Bruges sentait passer à travers lui, comme à travers ses vêtements usés le vent venu du large, le flot des milliers d'êtres qui s'étaient déjà tenus sur ce point de la sphère, ou y viendraient jusqu'à cette catastrophe que nous appelons la fin du monde ; ces fantômes traversaient sans le voir le corps de cet homme qui de leur vivant n'était pas encore, ou lorsqu'ils seraient n'existerait plus. Les quidams rencontrés l'instant plus tôt dans la rue, perçus d'un coup d'œil, puis rejetés aussitôt dans la masse informe de ce qui est passé, grossissaient incessamment cette bande de larves. Le temps, le lieu, la substance perdaient ces attributs qui sont pour nous leurs frontières ; la forme n'était plus que l'écorce déchiquetée de la substance ; la substance s'égouttait dans un vide qui n'était pas son contraire ; le temps et l'éternité n'étaient qu'une même chose, comme une eau noire qui coule dans une immuable nappe d'eau noire. ⁴

Cette vision débouche uniquement sur l'impossibilité radicale pour le sujet de s'approprier l'infini temporel. La course du temps impose au sujet une existence fantomatique, quand l'éternité vide de toute consistance ce qui est compromis dans le temps. Tous deux convergent pour défigurer le sujet, en minant de concert son apparaître et son être.

¹ M. YOURCENAR, *L'Œuvre au Noir...*, op. cit., p. 239.

² *Ibid.*, p. 223.

³ *Ibid.*, p. 358-359.

⁴ *Ibid.*, p. 212-213.

§3 – La folie du monde

À cette désubstantialisation hyperbolique, Yourcenar adjoint la reprise du schéma camusien appliqué à chacune des figures du *Mythe de Sisyphe*. Le comédien, le conquérant, le créateur et Sisyphe apparaissent tour à tour comme des condamnés, donnant à chaque fois l'occasion pour Camus d'établir que la vraie culpabilité n'est pas celle qui consiste à être maudit sans l'être par personne, mais bien plutôt celle du condamné, de l'excommunié, et du persécuté : ceux à qui des hommes et des institutions infligent une punition arbitraire. Le vrai coupable c'est l'innocent qui s'est révolté et qui voit arriver le moment de payer pour sa révolte. Camus concluait alors au refus de toute eschatologie dans le mythe ou par le mythe, Sisyphe n'étant ni sauvé ni libéré, mais lucide et révolté. Yourcenar fait sienne cette idée, en dissociant l'idée de monde absurde et l'idée d'un homme coupable, maudit sans l'être par personne, idées assimilées l'une à l'autre dans *Finitude et Culpabilité*.

On retrouve dans *L'Œuvre au noir* le refus de toute eschatologie, celle-ci apparaissant dans le chapitre « La mort à Münster » sous les traits de la révolte anabaptiste. L'eschatologie prend ainsi l'aspect de mythes personnels qui s'emparent de la personnalité pour mieux tromper ceux qui les adoptent. Rêve millénariste et vision fanatique révèlent en creux la puissance illusoire et délétère des récits communs ou individuels, comme si la folie du monde se trouvait redoublée par la folie d'un regard déformant. De même que les figures du sujet chez Camus émergeaient dans un usage du mythe contre d'autres mythes, de même, l'antagonisme des récits (récits des différentes Églises d'un côté, biographie de Zénon de l'autre) sert d'outil littéraire pour dessiner les contours d'une figure du sujet emprisonné et condamné, sans autre issue que sa lucidité et la mort comme ultime révolte.

Section 4 – Autour d'*Autrement qu'être* (1973) : l'intrigue de la responsabilité

Alors que *Totalité et Infini* prenait comme point de départ la jouissance de l'immanence. Si celle-ci prend place dans la totalisation historique, elle en marque tout autant l'inachèvement fondamental. Dès le niveau des besoins, l'expérience quotidienne s'ouvre à une bifurcation entre la retombée dans l'immanence originare et la rencontre éthique de l'altérité. De cette rencontre découlait le spectre des issues heureuses hors de la totalité, vie érotique portant l'incarnation à la volupté, vie parentale portant l'unicité à la fécondité.

Autrement qu'être a pour point de départ l'enfer de l'immanence : tout passe, tout s'affronte, tout est dit dans l'être. Dès lors la sortie de l'immanence est tout sauf une issue heureuse, elle produit un nouvel enfer, celui d'une transcendance vécue comme asymétrie insupportable, comme « incondition d'otage ¹ ».

Or, les résultats des deux démarches sont eux-mêmes incompatibles : tandis que dans le premier cas on en arrive à l'anarchie d'une société qui se passe de l'État, dans le second cas on aboutit à une fraternité qui en appelle à l'État pour rendre viable l'asymétrie et la responsabilité pour autrui.

Cette évolution de *Totalité et Infini* à *Autrement qu'être* ne relève donc pas seulement d'un changement de tonalité. Il s'agit pour Levinas d'intégrer l'épreuve d'une douleur dans un cheminement qui mène le sujet en face de la transcendance, à laquelle il doit sa subjectivité de sujet. Levinas procède en trois temps : identifier dans le langage l'indication d'une possible fidélité à l'altérité radicale d'autrui (§1), intégrer l'événement de la douleur dans son contexte propre, fût-ce, paradoxalement, l'immémorial (§2), articuler, dans l'intrigue de la responsabilité, les conséquences de la douleur avec l'expérience de la transcendance (§3).

§1 – Le Dire et le Dit

Avec l'opposition du Dire et du Dit, il ne s'agit pas pour Levinas de simplement faire valoir l'indicible, le secret retenu dans l'altérité de l'autre homme, et en quoi consisterait son intériorité et son unicité. L'insistance de Levinas porte moins sur la valeur ou la consistance de cet indicible que sur sa capacité à passer inaperçu, à être négligé. En un sens, le problème du Dit n'est pas son insuffisance, mais sa suffisance, conséquence du fait que tout se dit dans le langage, comme tout se montre dans le phénomène. Comme pour la phénoménalité, le Dire s'engouffre dans la certitude des pouvoirs humains, autonomes et suffisants en leur ordre, confiants en leur efficacité. Levinas ne cherche pas à remettre en cause la valeur instrumentale du langage, mais il cherche à faire apparaître l'une de ses autres valeurs possibles. De même que le visage était ce point, extérieur au phénomène, à partir duquel se phénoménalisait un monde pour autrui, et à partir duquel seulement on pouvait, institué comme sujet responsable, phénoménaliser un monde pour soi, l'interpellation d'autrui est ce point du langage à partir duquel, pour Levinas, quelque chose mérite d'être dit, répondu à autrui. Ne serait-ce que par sa position d'origine, le Dire a une valeur intrinsèque et l'énoncé n'est pas sa seule fin. Mais

¹ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 186.

ce qui se perd avec l'énoncé, c'est l'évidence de cette valeur intrinsèque, désormais recouverte par le pouvoir des mots. Le programme de Levinas n'est pas alors une simple remontée vers l'origine, mais la recherche, d'abord au niveau de l'énoncé lui-même, d'un écho, d'une résonnance de l'interpellation. De même que dans *Totalité et Infini* la phénoménologie trouvait son programme et son dépassement dans l'exigence de faire apparaître l'apparition (ramener le phénomène à une origine épiphanique, transcendant la phénoménalité), de même *Autrement qu'être* va assumer le projet d'énoncer l'énonciation, en contrant la perte du Dire dans le Dit. C'est ce projet qu'il est possible de considérer comme la transposition des dispositifs durassiens, tant narratifs que cinématographiques, dans les termes de l'ontologie.

Pour cela, deux types de moyens s'opposent, des moyens purement langagiers (les catégories du langage) et ce que Levinas va appeler la « trace ». Si Levinas évoque d'abord les catégories du nom (commun), du verbe et de l'adverbe, à chaque fois pour les disqualifier, pour les rapporter à l'ordre du Dit, de l'essence qui se prête au concept, ce sont les deux cas du pronom et du nom propre qui sont les plus éloquents quant à la perte de l'énonciation dans l'énoncé. En effet, si le pronom « dissimule déjà l'unique qui parle » et « le subsume sous un concept ¹ », le nom propre est lui-même faussement propre, porté lui aussi comme un masque, toujours nom d'emprunt ou pseudonyme, mis à la place du pronom pour donner au concept ou au type une apparence de singularité. Ce qui fait la déficience de ces outils langagiers, c'est que, comme le masque de l'acteur, ils peuvent passer de main en main, sans jamais désigner le propre véritable de quiconque. S'ils échouent à manifester l'énonciation, c'est qu'ils ne permettent qu'un accusatif relatif, un accusatif grammatical, qui ne vise par leur biais que le général, l'anonyme et l'interchangeable. Or, ce que produit l'énonciation, c'est « un accusatif absolu sous lequel est pris le moi de la conscience libre : accusation sans fondement, certes, antérieure à tout mouvement de volonté, accusation obsessionnelle et persécutrice ² ». Ce qui va permettre de retrouver au niveau du Dit cet accusatif absolu constitutif du sujet comme unicité, c'est la trace, trace du traumatisme de la persécution qui imprime sa marque au langage mais le déborde aussi bien, en troublant la sensibilité incarnée du sujet jusque dans sa respiration et dans sa peau d'otage exposé à autrui. C'est cette accusation originaire qui faisait sortir les personnages principaux de Duras hors de l'humanité commune : la mendicante, chassée de chez elle parce qu'elle est enceinte, le vice-consul, rejeté par les autres enfants

¹ *Ibid.*, p. 95.

² *Ibid.*, p. 174-175.

parce que son père est mort ¹, Charles Rossett à l'écart de ceux qui se sont acclimatés, parce qu'il ne s'habitue pas aux Indes. C'est pour les deux premiers que l'on peut retrouver l'équivalent musical de la trace dans le chant de Savannakhet, et dans l'air d'*Indiana Song*, véritable *pharmakon* qui réintroduit le sujet dans l'humanité perdue, mais qui en même temps répète la crise originelle.

§2 – L'élucidation de l'immémorial comme douleur traumatique

La trace met ainsi, au niveau du Dit, en contact avec un Dire qui trouve son origine dans le traumatisme de la présence accusatrice d'autrui. Ce qui fait la puissance de ce traumatisme, c'est qu'il constitue du point de vue de la durée intérieure l'irruption du temps de l'autre, un temps qui fait la diachronie de l'expérience éthique, un temps radicalement discontinu, non pas en vertu d'une faiblesse de la mémoire ou d'une érosion inscrite dans l'être, mais de « l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent ² ». Cette impossibilité, c'est l'impuissance d'un sujet soumis au temps de l'autre, une vulnérabilité qui fait dépendre sa propre humanité d'une acceptation contingente et arbitraire par l'autre homme, acceptation d'autant moins assurée qu'elle ne peut avoir lieu que sur fond d'une accusation première.

Cette accusation dont la trace est le signe constitue l'immémorial : la subjectivité non comme essence mais comme événement. C'est cet immémorial qu'il y avait à Dire et qu'éluide constamment le Dit coupé de son énonciation. Or, on voit mieux ce qui fait la nécessité de recourir à une approche indirecte et non purement langagière pour faire parvenir cet immémorial à son expression : celle-ci ne peut jamais être adéquate, non seulement parce que l'immémorial, constitutif de l'impuissance du sujet, déborde tous les pouvoirs de la subjectivité (et pas seulement sa mémoire), mais aussi parce que l'immémorial, ontologiquement, constitue un passé qui n'a jamais été pur présent. Ce qui saura lui répondre, ce sera, dans la responsabilité infinie, la signifiante d'un avenir lui aussi plus large que ce qui est simplement susceptible de devenir présent, et assumant par là la discontinuité du temps.

Or, cette réponse à l'immémorial ne met pas un terme à la douleur, elle en consacre bien plutôt la portée tout à la fois éthique et ontologique. C'est en effet le rôle désormais attribué à la vulnérabilité qui fait que l'unité des différents termes décrivant la condition de la subjectivité est désormais assurée par le thème de la douleur : « l'exposition à autrui est

¹ M. DURAS, *Le Vice-Consul...*, op. cit., p. 85. : « on m'y montre du doigt : C'est lui qui a tué son père. »

² E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence...*, op. cit., p. 66.

désinter-essement – proximité, obsession par le prochain ; obsession malgré soi, c'est-à-dire douleur¹ ». Du coup, cette douleur ne peut être dépassée : l'intrigue de la responsabilité, seule issue laissée par Levinas pour surmonter le traumatisme, ne fera que l'accentuer.

§3 – L'intrigue de la responsabilité

L'effort de Levinas pour faire droit à la démesure d'autrui peut se lire comme un effort pour garantir la substitution, terme ultime de l'intrigue de la responsabilité, de toute retombée dans un pur jeu de conscience, ou dans un nouvel appel à une humanité donnée comme évidente et dont chacun serait le dépositaire attitré. La substitution ne saurait avoir d'autre sens pour Levinas que celui d'une fraternité utopique, c'est-à-dire sans lieu et sans nature, qui n'existe que dans la revendication, toujours contingente et arbitraire, de vivre et de mourir par et pour cet autrui qui se révèle au final être moins « le prochain » que « l'indésirable »². Levinas suit alors un mouvement inverse à ce qui inaugurerait *Totalité et Infini*, la position d'un sujet, l'hypostase : désormais, le mouvement suivi est dès le départ, celui d'une déposition du sujet : « il faut montrer dans le Dire – en tant qu'approche – la déposition ou la dé-situation du sujet qui demeure cependant irremplaçable unicité et, comme la subjectivité du sujet³ ». Ce mouvement procède par approfondissement de la douleur, dans les différentes étapes de la proximité, ou présence à autrui qui se révèle déjà vulnérabilité (I), de l'obsession, ou présence d'autrui en moi (II), de la persécution (III), et de la substitution (IV).

I. La proximité

La proximité semble correspondre à la position la plus neutre, la moins traumatique, celle-où les sujets semblent pouvoir coexister les uns avec les autres, pour ainsi dire juxtaposés dans l'espace. Levinas s'appuie sur la condition incarnée du sujet pour le rappeler à son origine oubliée, son origine de corps materné. C'est la maternité qui révèle le sens de l'incarnation, non pas le simple fait d'être dans un corps, mais d'avoir été dans le corps d'autrui, d'avoir été noué aux autres avant d'être noué à [s]on corps⁴ ». Tout se passe comme si, pour Levinas, le « passé irrécupérable » de l'immémorial était le temps de la maternité, temps où le sujet naissant n'est qu'une « subjectivité de chair et de sang »⁵. Dans le même temps, cette proximité ne peut non plus être rabattue sur cette seule condition physiologique.

¹ *Ibid.*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 140.

³ *Ibid.*, p. 81.

⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁵ *Ibid.*, p. 126.

Elle correspond tout autant à la fraternité, qui révèle, non plus l'intensité, mais la modalité de la proximité : contact du Dire, et contact qui affecte, qui touche le sujet. Un autre nouement à autrui apparaît que la gestion, l'engagement envers autrui, « relation de parenté en dehors de toute biologie ¹ ». C'est une parenté qui n'est rien d'autre qu'une obligation : une parenté éthique, qui ontologique, ni logique.

Cet engagement ne va pas d'abord de pair avec une responsabilité. Il est pensé dans un premier temps comme aspect de la vulnérabilité. L'approche d'autrui est à la fois souffrance par autrui, exposition à autrui, elle témoigne d'une ouverture plus radicale que l'ouverture au monde de la conscience.

L'ouverture, c'est la dénudation de la peau exposée à la blessure et à l'outrage. L'ouverture, c'est la vulnérabilité d'une peau offerte, dans l'outrage de la blessure, au-delà de tout ce qui, de l'essence de l'être, peut s'exposer à la compréhension et à la célébration. (...) A découvert, ouverte comme une ville déclarée ouverte, à l'approche de l'ennemi, la sensibilité, en deçà de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position – est la vulnérabilité même. Est-elle ? Son être ne consiste-t-il pas à se dévêtir d'être ; non pas à mourir, mais à s'altérer, à « autrement qu'être » ? Subjectivité du sujet, passivité radicale de l'homme, lequel, par ailleurs, se pose, se déclare être et considère sa sensibilité comme attribut. Passivité plus passive que toute passivité, refoulée dans la particule pronominale se qui n'a pas de nominatif. Le Moi, de pied en cap, jusqu'à la moelle des os, est vulnérabilité. ²

Si la vulnérabilité ne définit pas seulement un rapport possible au corps ou à autrui, si elle ne désigne pas seulement une dimension parmi d'autres de la condition incarnée du sujet, c'est qu'elle constitue la première occurrence d'une épreuve de l'insensé, à partir de laquelle seulement peuvent se manifester des sens (ceux de la sensibilité incarnée) et des significations (ceux du Dit). L'insensé prend ici la forme d'une sensibilité tout entière identifiée à la souffrance sans raison pour autrui : « Le *pour-l'autre* (ou le sens) va jusqu'au *par l'autre*, jusqu'à souffrir par une écharde qui brûle la chair, mais pour *rien*. Ainsi seulement le *pour-l'autre* – passivité plus passive que toute passivité, emphase du sens – se garde du *pour-soi*. ³ » Pour que le sens advienne, il a fallu aborder l'autre, mais cet abord est désormais pensé par Levinas comme le plus grand risque, celui de subir une violence sans raison de la part d'autrui. L'intrigue de la responsabilité va établir que cette crainte est justifiée, que l'abord d'autrui implique nécessairement une violence gratuite, injustifiée, injuste.

¹ *Ibid.*, p. 138.

² Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, 1987, p. 104.

³ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence...*, *op. cit.*, p. 85.

II. L'obsession

La proximité avec autrui engendre d'abord l'obsession. Levinas entend conjuguer à la fois le sens littéral (ne pouvoir s'empêcher de penser à autrui) et le sens étymologique (être l'otage d'autrui). Ce terme vise à réunir tout ce qui ressortit d'une part, de l'incarnation comme corps noué à l'autre (avec le cas paroxystique de la maternité), et d'autre part de l'impossibilité absolue de se défaire de la pensée d'autrui.

Nous avons appelé obsession cette relation irréductible à la conscience : relation avec l'extériorité, « antérieure » à l'acte qui l'ouvrirait, relation qui, précisément, n'est pas acte, n'est pas thématization, n'est pas position au sens fichtéen.¹

La fonction de cette étape dans l'intrigue de la responsabilité est de mettre en exergue l'asymétrie de la relation à autrui, plus radicale que la seule verticalité pensée dans *Totalité et Infinie*. L'asymétrie devient ici la « non-réciprocité même », « que ne soulage aucune possibilité de souffrir en commun »² et qui implique l'impossibilité d'une solidarité première avec autrui. Son origine se situe dans la misère d'autrui, désormais intégrée à l'épiphanie du visage. « Le visage du prochain m'obsède par cette misère », ce qui conduit Levinas à reprendre un aspect de l'être-pour-autrui sartrien, mais sans l'être : « « il me regarde », tout en lui me regarde, rien ne m'est indifférent ». La modalité de cette obsession se situe dans le fait d'avoir été surpris, pris en défaut par l'« urgence extrême de l'assignation » : le sujet n'a « pas le temps de faire face »³. A vrai dire, le sujet ne disposait d'aucun de ses pouvoirs de sujet au moment de rencontrer autrui, il n'était qu'un moi « « anachroniquement *en retard* sur son présent, incapable de récupérer son retard⁴ ».

III. La persécution

Cette impossibilité rend compte du basculement de l'obsession dans la persécution. Si le sujet est surpris par la proximité d'autrui, c'est que l'hypostase ne l'avait pas prémuni, ne lui avait pas offert une position de sujet. La proximité va en fait jusqu'à la persécution (« l'obsession est persécution⁵ »), dans la mesure où elle révèle une « défection de la conscience⁶ ». Cette défection est le résultat de l'accusation qui désarme le sujet de tout pouvoir, et qui l'affecte sans raison, et ce, en un double sens. D'une part, elle implique une

¹ *Ibid.*, p. 159.

² *Ibid.*, p. 134.

³ *Ibid.*, p. 140.

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

culpabilité sans faute : elle porte sur « une faute que j'ai pas commise ¹ ». D'autre part, elle s'attaque à un moi qui n'était même pas libre, décorrélant ainsi liberté et responsabilité :

Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause : persécuté. L'ipséité, dans sa passivité sans *archè* de l'identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous. La responsabilité pour les autres n'a pas été un retour à soi, mais une crispation, irrebutable que les limites de l'identité ne peuvent pas retenir. La récurrence se fait identité en faisant éclater les limites de l'identité, le *principe* de l'être en moi, l'intolérable repos en soi de la définition. ²

La persécution tient dans le fait de se voir assigner une responsabilité antérieure à tout engagement et à tout choix, responsabilité absurde et violente. Cette persécution est le nouvel aspect de l'épiphanie du visage, mais d'une épiphanie traumatisante où autrui, par-delà sa possible faiblesse, se manifeste dans toute sa brutalité.

Le moi se voit ainsi assigner la forme d'une conscience morale, sans avoir aucun des pouvoirs propres à une conscience. Marqué par la responsabilité, son ipséité, la récurrence de son soi, tient uniquement à l'accusation répétée à son encontre, à sa responsabilité invocable en tous lieux.

IV. La substitution

La figure du prochain a laissé place à celle de l'otage puis du persécuté, elle donne lieu à l'ultime figure du sacrifié, ou, du moins, du sujet se substituant. Cet aboutissement permet d'entrevoir que « la persécution par autrui était au fond de la solidarité avec autrui ³ », que « l'incondition d'otage n'est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité ⁴ » ; que la persécution « se retourne en expiation ⁵ ». La responsabilité se fait responsabilité d'autrui, et non de soi, ne pouvant concerner un soi « se vidant de lui-même ⁶ ». À travers cette responsabilité, « le non-interchangeable, le Je, l'unique se substitue aux autres ⁷ ». Comment concilier le caractère non-interchangeable du sujet et la substitution ? En conservant le caractère de scandale inhérent à la substitution : celle-ci n'implique pas seulement la « possibilité de se mettre à la place de l'autre ⁸ », mais « le fait même de porter la faute d'autrui ⁹ ».

¹ *Ibid.*, p. 147.

² *Ibid.*, p. 180.

³ *Ibid.*, p. 162.

⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 177.

C'est ce qui fait l'insensé de la substitution : à travers elle, la condition humaine est dans son fond une incondition, comme si elles imposaient à l'existence des limites trop étroites pour que puissent y voir jour d'autres pouvoirs du sujets. Elle fait de la subjectivité une passivité absolue, sans réplique ni riposte. Elle implique aussi un apaisement radicalement extrinsèque de la relation à autrui : il faudra le recours au tiers pour rétablir une socialité qui n'a plus rien d'évident. Car la solidarité à laquelle reconduit la substitution n'est pas, comme on aurait pu s'y attendre, une solidarité avec autrui dans le mal qu'il subit, mais une solidarité avec autrui dans le mal qu'il commet. Solidarité ambiguë, dont on comprend que le moi cherche d'abord à la fuir et à étouffer le traumatisme qui la révèle.

§4 – La subjectivité au prisme de ses figures traumatiques

Levinas semble en tout cas dépasser la conclusion de Sartre, l'homme comme passion inutile. On peut dire que Levinas fait de l'homme une passion éthique, dans laquelle il peut être amené à « *supporter l'univers – charge écrasante, mais inconfort divin*¹ ». Mais au lieu d'être passion pour l'être, le moi chez Levinas est passion pour autrui, expiation.

Dans le même temps, Levinas semble dépasser la téléologie sous-jacente à l'articulation des trois couches de vie identifiées dans *Totalité et Infini* où l'athéisme semblait constituer un moment nécessaire vers le monothéisme de l'autre. La subjectivité dans *Autrement qu'être* se situe désormais hors de toute finalité : « naissance latente du sujet dans une obligation sans engagement contracté ; fraternité ou complicité pour rien, mais d'autant plus exigeante qu'elle se resserre, sans finalité et sans fin² ». Elle conduit à un nouveau sens de la contingence, la contingence comme traumatisme, la contingence inhérente à une incondition où autrui instaure le sujet par accident et « par effraction³ », sans principe ni raison.

C'est à ce niveau qu'on retrouve l'intuition kierkegaardienne de la subjectivité comme exception et comme unicité. Par sa constitution accidentelle, traumatique, la subjectivité est radicalement étrangère à tout système, à toute rationalité se déployant dialectiquement. N'ayant ni généralité, ni essence, elle ne bénéficie que d'une ipséité fragile, une « identité en

¹ *Ibid.*, p. 194.

² *Ibid.*, p. 219.

³ *Ibid.*, p. 227.

*diastase*¹ », identité indissociable de l'altérité. Elle se présente, enfin, comme infiniment réfractaire au récit et à la narrativité :

il n'y a *rien* qui se nomme *je* ; je se dit par celui qui parle. Le pronom dissimule déjà l'unique qui parle, le subsume sous un concept, mais ne désigne que le masque ou la personne de l'unique, le masque que laisse le je s'évadant-du-concept c'est-à-dire le je du dire à la première personne, inconvertible absolument en nom, car signe donné de cette donation du signe, exposition de soi à l'autre, dans la proximité et dans la sincérité. Le sujet de la responsabilité tout comme l'unité de l'aperception transcendantale n'est pas la semel-facticité d'un exemplaire unique telle qu'elle se manifeste dans le Dit, dans la *fable* : « il y avait une fois... ».²

La dissociation complète entre subjectivité et narrativité est en fait nécessaire, dans la perspective de Levinas, pour échapper au scepticisme du sujet. La certitude propre à la subjectivité est une certitude éthique, c'est la certitude sensible de l'affection de soi par autrui, d'une intentionnalité inversée, fait premier d'un autre qui me vise et m'accuse.

¹ *Ibid.*, p. 182.

² *Ibid.*, p. 95.

CHAPITRE 2 – LES ANNÉES QUATRE-VINGT ET QUATRE-VINGT-DIX : LE COGITO NARRATIF

Section 1 – Autour de *Temps et Récit* (1983-1985) et de *Soi-même comme un autre* (1990) : les pouvoirs du récit

La démarche que Ricœur inaugure dans *Temps et Récit* est originale d'abord par la conjoncture dans laquelle elle s'inscrit. Ricœur rapproche comme autant de versants d'un même problème : l'expérimentation de formes littéraires de plus en plus déliées des modèles de narrativité, l'essor du structuralisme comme théorie littéraire réduisant le récit à un système sémiotique, le déclin du récit dans l'historiographie, mais aussi, de manière implicite dans *Temps et Récit*, puis explicite dans *Soi-même comme un autre*, la conception levinassienne d'une subjectivité si dépouillée et si passive qu'elle remet radicalement en question son orientation initiale en faveur d'une lecture ontologique de la contingence et du sujet, certes incarné, mais, en tant que créature, ancré dans l'être.

Ricœur opère une ultime défense de la subjectivité, en investissant un terrain peu exploité à cet effet : la narrativité. Si l'on peut parler à ce sujet de cogito narratif, c'est dans la mesure où l'ensemble de sa démarche déploie un double principe, que Ricœur appelle « le cercle herméneutique de la narrativité et de la temporalité ¹ », et qui a pour contenu les deux corollaires suivants : « le temps devient humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif quand il dessine les traits de l'expérience temporelle ² ».

Il convient de rappeler que, dans la préface de *Soi-même comme un autre*, Ricœur dissocie sa démarche, l'herméneutique du soi, de toute reprise du geste cartésien. Les raisons de cette récusation tiennent aux caractères du cogito : son immédiateté, sa simplicité, sa certitude et son statut de fondement dernier. Le parti pris interprétatif que l'on s'autorise ici consiste à dire que les phénoménologies de Sartre et de Ricœur contribuent elles aussi à faire du « je pense » autre chose que le dévoilement d'un être immédiat et simple, objet d'une certitude absolue et constituant en un sens transcendantal. C'est dans les deux cas à un « je pense » pétri des médiations, polarisé entre le Même et l'Autre, ne disposant pas d'un point de vue privilégié sur lui-même et confronté à une extériorité (la matière, autrui) qu'il ne constitue

¹ Paul RICŒUR, *Temps et Récit, 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1991, p. 138.

² *Ibid.*, p. 17.

pas et dont il ne constitue pas même le sens. Un cogito ainsi amendé peut-il s'appliquer au cercle herméneutique entre narrativité et temporalité ?

Si ce double principe vaut cogito narratif, c'est pour deux raisons. La première est que l'irréductibilité du récit y est en fait strictement corrélative d'une irréductibilité du sujet, et, d'un sujet capable. L'interdépendance de l'humanité du temps et de la signifiante du récit est une riposte au scepticisme qui dénie toute consistance à la subjectivité. Un sujet capable de mettre en intrigue, un sujet capable de produire et déchiffrer un temps raconté, voilà ce que suppose le cercle herméneutique. La deuxième raison pour y voir un cogito narratif est que l'aptitude qu'il implique (la mise en intrigue, l'humanisation du temps) concerne en retour le sujet en son être, puisque c'est cette même aptitude qui lui confère une identité narrative.

Là encore, Ricœur prévient contre le risque de trahir la multiplicité interne au soi, la pluralité irréductible de ses pouvoirs, au profit d'un étagement des fonctions. Mais il ne s'agit pas de hiérarchiser le pouvoir de raconter (dont on voit mal en quel sens on pourrait le dire originaire ou supérieur, par exemple, au pouvoir de parler), il s'agit de suggérer sa place éminente dans la texture même de la subjectivité. La narrativité intéresse au premier plan le sujet, non parce qu'en tant que telle est déterminerait ce qu'est le sujet, mais parce qu'elle détermine son mode d'être : c'est la narrativité qui impose au soi la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*, mais aussi de l'ipséité et de l'altérité.

Si cette approche rompt avec l'intention et la lettre de Ricœur, il convient néanmoins de suivre le rythme de sa démarche, et d'exposer la disproportion temporelle (§1) à laquelle répondent les pouvoirs narratifs (§2), avant de voir comment ceux-ci débouchent sur l'identité narrative du sujet (§3).

§1 – La discordance des temps et le scepticisme du sujet

Si le premier principe du cercle herméneutique pose que le temps doit devenir humain, cela semble présupposer, en un sens, qu'il ne l'est pas initialement. Qu'est-ce à dire ? Le point de départ des analyses de Ricœur réside dans le contraste entre le temps vécu, mais énigmatique, et le temps du monde, bien connu mais, justement, en apparence inhumain. Ce contraste entraîne deux discordances : au sein du temps vécu, puis entre le temps vécu et le temps du monde.

Au sein du temps vécu, la discordance correspond à la distension de l'âme, qui désigne les trois visées divergentes mais simultanées du passé par la mémoire, du présent par

l'attention, et du futur par l'attente. « Ce ne sont pas seulement trois actes qui ne se recouvrent pas, mais c'est l'activité et la passivité qui se contrarient, pour ne rien dire de la discordance entre les deux passivités, attachées l'une à l'attente, l'autre à la mémoire. ¹ »

Mais la discordance se trouve aussi dans le contraste entre le temps vécu et le temps du monde. Le premier s'avère être un temps requérant un présent capable de séparer et d'unir le passé et le futur, autonome vis-à-vis de la nature, mais constitué par les visées temporelles (celles du triple présent augustinien, ou celles des rétentions et protentions husserliennes). Le temps du monde est à l'inverse un temps sans repère, temps de la nature et seulement d'elle, obéissant à l'axiomatique kantienne du temps appliquée à la nature scientifique, mathématisée.

Cette discordance du temps vécu, et du rapport entre temps vécu et temps du monde, renvoie au scepticisme du sujet. La distension de l'âme, c'est-à-dire « la faille, la non-coïncidence des trois modalités de l'action ² », révèle une nouvelle forme de faillibilité dans la condition humaine. C'est désormais à un risque fondamental de dispersion dans le temps qu'est exposé le sujet. La subjectivité est menacée d'une dissolution dans la pure fluence d'un temps interne délié de tout ressort dans l'extériorité. Le sujet retournerait ainsi, soit au flux impersonnel de Hume, « pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions ³ », soit à la pure multiplicité de Nietzsche, mais dans les deux cas identité personnelle et subjectivité seraient des illusions.

Aussi la discordance n'est-elle pas absolue. Déjà le temps vécu présuppose implicite la perception du caractère de succession dans la nature. De même, le temps du monde présuppose à son tour la compréhension des propriétés phénoménologiques du temps. Mais surtout, l'expérience recèle déjà « une narrativité inchoative » et une « structure pré-narrative » ⁴. Tout se passe comme si temps de l'âme et temps du monde indiquaient d'eux-mêmes les voies de leur rapprochement et les moyens de créer un troisième temps, le temps historique, susceptible de récit. C'est ainsi que Ricœur décrira le temps calendaire comme première médiation entre temps vécu et temps cosmique, et insistera sur la parenté aussi avec les propriétés du temps physiques (temps continu, uniforme, infini, linéaire, segmentable) qu'avec la nature même du temps vécu, le présent.

¹ *Ibid.*, p. 47-48.

² *Ibid.*, p. 47.

³ Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, 3. *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1991, p. 443.

⁴ P. RICŒUR, *Temps et Récit*, 1. *L'intrigue et le récit historique...*, *op. cit.*, p. 141.

Cette jointure du temps par le récit, cette possibilité fondamentale d'une humanité et du temps et d'une réserve de sens du récit, c'est aussi une riposte au monde absurde de Camus. Si on ne retrouve pas tel quel l'affrontement entre un homme qui exige du sens et un monde qui manque de sens, on a bien un rapport antagonique, non seulement entre temps de l'âme et temps du monde, mais aussi entre le temps de l'âme (discordance capable d'accueillir la concordance) et le temps du récit lui-même (concordance capable d'accueillir la discordance). Mais on n'a pas une situation qui ne prêterait aucune prise à la médiation, comme le serait un temps seulement discordant, opposé à une exigence univoque de concordance de la part de l'homme.

Ricœur établit au contraire que, d'une part, il n'y a pas de temps foncièrement inhumain, de temps qui serait pure concordance ou pure discordance, d'autre part qu'il n'y a pas d'expérience radicalement non narrative : « l'action est en quête de récit » et la vie humaine est déjà « une « histoire à l'état naissant ». Le récit répond ainsi à une « demande de récit »¹, et plus fondamentalement, à une justice du récit : « les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées », « toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit »². Déjà l'analyse des mythes avait été l'occasion pour Ricœur de montrer comment le récit apporte un éclairage à une expérience vive et aveugle. Cette possibilité est désormais consolidée par la présence de pouvoirs narratifs, tels qu'il n'est pas d'histoire qui ne pourrait devenir récit.

§2 – Les pouvoirs narratifs

Dans son ensemble, la capacité de raconter est un pouvoir de synthèse, et c'est en tant que tel qu'il va pouvoir faire face à la distension de l'âme. « *Par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète.* »³ C'est ce qui permet de définir le récit comme « synthèse de l'hétérogène »⁴. À vrai dire, le récit n'affronte pas seulement la discordance du temps, mais la discordance de la réalité en tant que telle : « Composer l'intrigue, c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique... [L'intrigue] ne voit pas l'universel, elle le fait surgir. »⁵

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 143.

³ *Ibid.*, p. 9-10.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 85-86.

Cette prise sur l'hétérogène, c'est ce qui définit l'intentionnalité du récit, corrélation entre la *mimesis* et la *praxis*, entre la représentation narrative et l'action racontée. L'intentionnalité prend alors la forme d'un « dynamisme intégrateur qui tire une histoire une et complète d'un divers d'incidents, [...] transforme ce divers en une histoire une et complète ¹ ». Aussi n'est-elle pas simple représentation, ni imitation ou participation au sens platonicien, mais agencement. L'insertion de la discordance au sein de la concordance relève d'un art de l'agencement des faits. D'un côté la concordance est le but visé, que ce soit sous les modalités de la totalité (épuisement de la nécessité à l'œuvre dans les faits relatés), de l'étendue appropriée (à l'unité dramatique), ou de la complétude (action menée à son terme, le bonheur ou le malheur de l'agent). D'un autre côté, la discordance est intégrée au récit, que ce soit sous les modalités de l'incident effrayant et pitoyable propre au tragique, ou, plus généralement, des coups de hasard et des renversements de fortune.

Cet art de l'agencement renvoie aux pouvoirs narratifs, qui sont autant de déclinaisons de la *mimesis*. De même que l'expérience est prête pour le récit, le sujet est prêt pour la compréhension de l'action et du récit. Le déchiffrement du récit s'appuie d'abord sur un pouvoir qui n'est pas propre au récit, mais à l'action : la pré-compréhension du monde de l'action (*mimesis* 1). Celle-ci porte aussi bien sur les structures paradigmatiques de l'action (les buts, les motifs, les agents, les circonstances...) que sur les caractères temporels du monde. Elle peut également s'appuyer sur les ressources de la symbolisation culturelle. C'est qu'au final, l'action se prête à lire comme « un quasi-texte ² ».

L'art de l'agencement proprement dit consiste dans la configuration du récit (*mimesis* 2). C'est là que s'exerce plus spécifiquement la médiation du récit, en faisant le lien entre les événements et l'histoire, en composant avec les facteurs hétérogènes, et en s'appuyant sur sa dimension épisodique. Celle-ci fait de la succession une totalité signifiante, impose au lecteur le sens du point final et incite à lire le temps à rebours : c'est une dimension spécifique de totalisation.

Il y a néanmoins un aval de la mise en intrigue : la refiguration (*mimesis* 3) du temps de l'action en temps raconté. Or, cette refiguration n'est possible que si l'on confronte le récit au monde, c'est-à-dire si le récit est à même de prendre en charge une référentialité. Le texte ne fait pas système, il n'est pas clos sur lui-même. En premier lieu, il contient pour lui-même

¹ Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, 2. *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1991, p. 18.

² P. RICŒUR, *Temps et Récit*, 1. *L'intrigue et le récit historique...*, op. cit., p. 115.

un monde du texte, c'est-à-dire l'« ensemble des références ouvertes par toutes les sortes de textes descriptifs ou poétiques que j'ai lus, interprétés et aimés ¹ ». Or, ce monde du texte est lui-même un aspect du monde de l'expérience, monde sur lequel et à partir duquel il s'est édifié. La relation n'est pas pour autant à sens unique, le monde de l'expérience n'est pas seulement une source pour le monde du texte, il est aussi visé, en sens inverse, par « la proposition d'un monde que je pourrais habiter et dans lequel je pourrais projeter mes pouvoirs les plus propres ² ». Si la configuration va jusqu'à la refiguration, c'est que le récit à la fois s'extrait du monde de l'action et s'immisce en lui pour le contester. C'est pourquoi Ricœur peut affirmer que « ce qui est communiqué, en dernière instance, c'est, par-delà le sens d'une œuvre, le monde qu'elle projette et qui en constitue l'horizon ³ ».

Ces trois pouvoirs narratifs entraînent une redéfinition de la subjectivité comme intelligence narrative. Cette redéfinition concentre trois thèses soutenues par Ricœur.

Il n'y a pas de structure sans opération structurante. Les structures de la narrativité comme les fonctions narratives étudiées par Propp supposent une unité. Cette unité, à son tour, ne vient pas de la structure elle-même, mais d'une rationalité déchiffrée par un sujet. Par conséquent, entre le récit et la structure, il faut intercaler l'intrigue, et du même coup l'intervention irréductible de la subjectivité, que ce soit celle qui fabrique le récit ou celle qui l'accueille.

Il n'y a pas d'énonciation sans expérience visée. L'énonciation renvoie à une situation narrative, c'est-à-dire à un point de vue et à une voix narrative. C'est à partir de là qu'elle peut proposer dans les récits modernes une expérience fictive, irréelle, du temps.

Quelle que soit la systématisme à l'œuvre dans la narration, la narrativité ne peut rentrer sans reste dans un système, qu'il soit sémiotique ou linguistique. « L'intrigue relève d'une praxis du raconter, donc d'une pragmatique de la parole, non d'une grammaire de la langue. ⁴ » On ne peut réduire l'intrigue à un résultat de mécanismes combinatoires : l'intrigue est le produit de choix narratifs, dont les possibilités ne sont pas absolument prédéfinies (elles sont pour partie structurellement définies, pour partie historiquement définies, et pour partie non définies car il reste une marge pour la variation imaginative).

¹ *Ibid.*, p. 151.

² *Ibid.*, p. 154.

³ *Ibid.*, p. 146.

⁴ *Ibid.*, p. 86.

§3 – L'identité narrative

L'avènement d'un temps raconté ne confère pas automatiquement au sujet une identité. Ce qui est premier, y compris dans le temps raconté, c'est l'anonymat. Le temps historique est ainsi en premier lieu le temps des générations, et non des personnes, c'est le temps des prédécesseurs et des successeurs. À ce premier niveau, ce qui s'esquisse, c'est la condition historique des vivants anonymes : avant d'avoir une identité, ceux-ci ont une place, entre des Ancêtres, le tout-Autre qui les hante, et une humanité future, immortelle et plus qu'humaine.

Le temps raconté ne devient le vecteur d'une identité qu'à partir du moment où se pose la question « qui », suscitant alors l'assignation d'une action à un soi. Dans *Temps et Récit*, Ricœur élabore d'abord une simple opposition entre l'*idem* de l'identité substantielle et l'*ipse* de l'identité personnelle, seule adéquate au soi, à ce qui répond à la question « qui ».

Or, cette réponse à la question qui mobilise le cercle qui fait continuellement passer de la préfiguration (*mimesis* 1) à la refiguration (*mimesis* 3). Du point de vue de la préfiguration, le récit exprime l'identité. C'est ce que montre le champ privilégié de la psychanalyse, « des récits préalables » en raison desquels « l'histoire précède toujours l'histoire »¹. Du point de vue de la refiguration, le récit façonne l'identité. Le soi-même est en effet susceptible d'être « refiguré par l'application réflexive des configurations narratives² ». Par cette possibilité de refiguration, le sujet se fait « lecteur et scripteur de sa propre vie³ ». L'herméneutique conduit ainsi à redéfinir la notion d'existence. L'existence ne précède pas l'essence, du moins pas complètement, dans la mesure où la vie ne précède pas complètement le récit. L'identité narrative est « issue de « la rectification sans fin d'un récit antérieur par un récit ultérieur », ce qui en fait « la résolution poétique du cercle herméneutique »⁴.

Mais l'opposition entre l'*idem* (qui a l'identité du substrat) et l'*ipse* investi d'une identité narrative demande à être nuancée par les cas-limites. D'un côté l'*idem* sans l'*ipse* correspond à l'identité du personnage parfaitement identifiable, c'est le personnage facilement lisible du conte. De l'autre, l'*ipse* sans l'*idem* renvoie à la perte d'identité, au sujet vide qui n'est plus que temps s'écoulant dans le temps. Or, Ricœur rappelle à ce propos le principe de l'incarnation : le sujet n'est jamais vraiment vide, mais toujours corps vivant. Les situations normales de l'identité, y compris narrative, sont donc des mélanges d'*idem* et d'*ipse*.

¹ P. RICŒUR, *Temps et Récit*, 3. *Le temps raconté...*, op. cit., p. 444.

² *Ibid.*, p. 443.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 446.

Ricœur est ainsi amené à envisager une co-constitution de la subjectivité, d'un côté par la responsabilité de l'éthique, sur le modèle de Levinas, d'un autre côté par la narrativité, dans la mesure où celle-ci contient une « dimension normative, évaluative, prescriptive ¹ ». Si le récit « appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique » ², c'est qu'il bénéficie en cela des différentes aptitudes propres à chaque *mimesis*. Dans la préfiguration, l'action pré-comprise est déjà évaluée. Dans la configuration, la donation de sens est orientée par des valeurs. Dans la refiguration, l'intention de l'auteur du récit est d'induire « implicite ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même ³ ».

Cette quête de justesse, à la fois véricité et justice, est renforcée par une dialectique supplémentaire introduite dans *Soi-même comme un autre*. Il s'agit alors de concilier la dimension purement narrative de l'identité, celle où l'*ipse* a un caractère problématique (car il est toujours pris dans le va-et-vient du cercle herméneutique) avec la dimension éthique de l'identité, celle où l'*ipse* prend un caractère assertif, comme dans le « me voici ». Cette conciliation s'appuie en fait sur une dialectique sous-jacente, celle qui unit ipséité et altérité. L'incorporation du « qui suis-je ? » dans un « me voici » se fait en présence d'autrui. Elle implique une situation de communication, dans laquelle le récit est communiqué à autrui, comme c'est le cas dans la lecture. Le récit en général (et non le seul récit littéraire) s'adresse à quelqu'un : la narrativité contient une dimension dialogique. Cela entraîne deux conséquences. D'une part, l'interprétation de soi prend place en face d'un visage, mais cette fois dans une relation qui n'a plus besoin d'être asymétrique. C'est dans l'égalité de l'amitié, de l'aveu partagé de la fragilité et de la mortalité que s'opèrent le mieux la donation et la réception des récits : ceux-ci traduisent l'effort pour produire non seulement un temps commun et raconté, mais un monde commun, qui préfigure la justice et les institutions. D'autre part, cela révèle une capacité d'accueil de l'autre, sans laquelle l'identité narrative ne serait pas complète. Le récit de soi doit être compris en fonction de la capacité à accueillir l'injonction d'autrui, et à y répondre.

On peut ainsi retenir de ce récit un *cogito* narratif qui rend compte à la fois de l'irréductibilité du récit et de l'irréductibilité du sujet, quoi que ceux-ci ne soient livrés, conformément aux attendus de l'herméneutique, ni comme entités simples ni comme données

¹ *Ibid.*, p. 447.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

immédiates. S'il joue un rôle plus modeste (il n'est pas le fondement dernier, par exemple, des structures de la narrativité), et non exclusif (il est associé à la responsabilité, il ne s'y substitue pas), ce rôle est tout de même déterminant pour la notion d'identité narrative, dont on a vu qu'elle dépendait des différentes formes de *mimesis* et qu'elle prenait place dans le cercle herméneutique. De même, la certitude à laquelle parvient un tel *cogito* ne peut être une certitude sur le contenu du soi (pris dans la circularité herméneutique), ni même sur ses modes d'être (pris dans la dialectique, entre *idem* et *ipse*, entre dimension narrative et dimension éthique). Ce *cogito* narratif est essentiellement un *cogito* inquiet, un *cogito* qui s'inquiète de la possible extinction du récit et de la subjectivité, et qui oppose à cette inquiétude un acte de confiance :

Peut-être, en effet, sommes-nous les témoins - et les artisans - d'une certaine mort, celle de l'art de conter d'où procède celui de raconter sous toutes ses formes. Peut-être le roman est-il en train lui aussi de mourir en tant que narration. Rien en effet ne permet d'exclure que l'expérience cumulative qui, au moins dans l'aire culturelle de l'Occident, a offert un style historique identifiable soit aujourd'hui frappée de mort. Les paradigmes dont il a été parlé auparavant ne sont eux-mêmes que les dépôts sédimentés de la tradition. Rien donc n'exclut que la métamorphose de l'intrigue rencontre quelque part une borne au-delà de laquelle on ne peut plus reconnaître le principe formel de configuration temporelle qui fait de l'histoire racontée une histoire une et complète. Et pourtant. .. Et pourtant. Peut-être faut-il, *malgré tout*, faire confiance à la demande de concordance qui structure aujourd'hui encore l'attente des lecteurs et croire que de nouvelles formes narratives, que nous ne savons pas encore nommer, sont déjà en train de naître, qui attesteront que la fonction narrative peut se métamorphoser, mais non pas mourir. Car nous n'avons aucune idée de ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie *raconter*.¹

Ce *cogito* narratif vient en quelque sorte compléter la poétique de la volonté annoncée dès 1950 et reportée depuis. Dans *Temps et Récit*, cette poétique de la volonté pourrait correspondre à l'invention du temps, à l'œuvre, grâce aux pouvoirs du sujet, dans les récits quotidiens comme dans les œuvres littéraires, dans les expériences historiques comme dans les travaux historiographiques. Cette invention d'un temps humain, d'un temps raconté, est la voie qui tient Ricœur à égale distance d'un monde plongé dans l'absurde et d'un soi voué à se déposséder.

Section 2 – *L'Acacia* (1989) : l'impuissance narrative

Dans *L'Acacia* de Claude Simon, un brigadier de cavalerie, envoyé à cheval combattre des avions et des chars, tombe dans une embuscade en Belgique lors de l'offensive allemande de mai 1940. Persuadé de revivre la tragédie de son père, mort après un mois de combat en 1914, il se remémore les différentes figures familiales qu'il a pu connaître par ses tantes et surtout par les photographies et les cartes postales accumulées par sa famille depuis la fin du

¹ P. RICŒUR, *Temps et Récit*, 2. *La configuration dans le récit de fiction...*, op. cit., p. 5758.

XIX^{ème} siècle. Il est finalement l'un des seuls survivants de sa division. Fait prisonnier, il s'échappe, rentre chez lui à Perpignan, se met au dessin, à la lecture, et, finalement, à l'écriture.

Claude Simon s'oppose frontalement à l'idée de pouvoirs narratifs constitutifs d'une irréductible subjectivité : s'il imbrique l'écriture d'une aventure (la guerre vue par un brigadier de cavalerie) dans l'aventure d'une écriture (« un soir il s'assit à sa table devant une feuille de papier blanc ¹ »), c'est pour rendre compte d'une absolue impuissance narrative. Cette impuissance narrative est établie par l'intermédiaire de trois figures du sujet : une figure mnésique, une figure animale, et une figure léthargique.

§1 – Figure mnésique

Le roman de Simon s'ouvre en effet sur un souvenir d'enfance, dont on comprend par la suite qu'il est suscité à la fois par l'expérience de la guerre et par la tentative de mettre celle-ci en récit. Le souvenir désiré, c'est celui du père, et les premières pages mettent déjà en abyme ce désir de souvenir, par la relation de la quête de la mère et de ses sœurs pour trouver une trace du père. Ce désir de mémoire sera doublement mis en échec par le narrateur. D'une part, le personnage de la mère va occulter comme un filtre le souvenir du père, d'autre part, ce souvenir ne parviendra pas à une relation effective entre le présent et le passé, il débouchera uniquement sur la référence à une existence d'emprunt : l'existence photographique. Le personnage de la mère va en quelque sorte s'accaparer le récit de cette effort mnésique, le sujet tentant de se souvenir étant comme fasciné par les images photographiques dont il se sert pour évoquer le passé. Cette déception du souvenir donne lieu à une véritable nausée de la mémoire, dégoût suscité par le peu de réalité qui émane des photographies :

Il semblait qu'elle ignorât même qu'elle avait un corps et à quoi celui-ci pouvait servir, en dehors de l'alimenter en friandises ou de le revêtir de dentelles ou de châles brodés pour poser avec l'une de ses amies. ²

Ce peu de réalité est par la suite exacerbé, notamment par l'impression de se situer hors du temps (mais pas non plus dans l'éternité) que donne la photographie, qui débouche sur l'intuition d'une existence désincarnée, immatérielle, réduite à la spatialité :

comme si le photographe avait saisi ce fugace instant d'immobilité, d'équilibre, où parvenue à l'apogée de sa trajectoire et avant d'être de nouveau happée par les lois de la gravitation la trapéziste se trouve en quelque sorte dans un état d'apesanteur, libérée des contraintes de la matière, pouvant croire le temps d'un éblouissement qu'elle ne retombera jamais, qu'elle restera

¹ Claude SIMON, *L'Acacia*, Paris, Editions de Minuit, 1989, p. 380.

² *Ibid.*, p. 115.

ainsi à jamais suspendue dans l'aveuglante lumière des projecteurs au-dessus du vide, du noir. Et peut-être le crut-elle, [...] ¹

La photographie est ainsi le prétexte à une première mise en abyme de l'impuissance narrative. C'est l'expérience, dans l'illusion photographique, de l'impuissance à établir un lien de référence jusqu'à l'existence passée, mais c'est aussi l'expérience de la mère photographiée, elle-même victime de l'illusion narrative, illusion par laquelle elle perçoit un ordre géométrique informant sa propre existence. La première figure, celle du sujet faisant effort pour se souvenir, est une figure prisonnière des illusions de la mémoire comme du récit, incapable d'introduire la moindre concordance entre 1919 et 1940, entre le passé et le présent, entre l'image et l'existant.

§2 – Figure animale

À ce souvenir désiré mais déçu, *L'Acacia* oppose frontalement le souvenir indésirable et la tentative pour le conjurer. Cette expérience du souvenir involontaire, du trauma, c'est l'expérience de l'existence brute telle qu'elle se dévoile au personnage principal dans l'embuscade, existence qui semble innommable et qu'aucune image ne peut rendre. La narration tente plusieurs approches successives, plusieurs esquisses de cet épisode, jusqu'à la révélation d'une subjectivité animale (voire insecte) emprisonnée sous une « cloche de verre² » ou sous « l'épaisse paroi de verre (ou de cellophane) jaune et poussiéreuse³ ». À l'échec du souvenir répond l'échec de la mise en récit ; toutes les tentatives du narrateur pour rendre l'expérience traumatique du personnage aboutissent à cette seule et unique découverte :

il avait fabriqué au lieu de l'informe, de l'invertébré, une relation d'événements telle qu'un esprit normal (c'est-à-dire celui de quelqu'un qui a dormi dans un lit, s'est levé, lavé, habillé, nourri) pouvait la constituer après coup, à froid, conformément à un usage établi de sons et de signes convenus, c'est-à-dire suscitant des images à peu près nettes, ordonnées, distinctes les unes des autres, tandis qu'à la vérité cela n'avait ni formes définies, ni noms, ni adjectifs, ni sujets, ni compléments, ni ponctuation (en tout cas pas de points), ni exacte temporalité, ni sens, ni consistance sinon celle, visqueuse, trouble, molle, indécise, de ce qui lui parvenait à travers cette cloche de verre plus ou moins transparente sous laquelle il se trouvait enfermé ⁴

On voit ce que Claude Simon oppose aux pouvoirs du récit exposés par Ricœur : non pas un argument structuraliste ou la remise en cause des instances narratives, mais le caractère absolument sans forme, sans structure et sans vertèbre de l'événement qui advient, du sujet qui subit, de l'expérience qui se vit. La figure animale de la subjectivité traduit ainsi une

¹ *Ibid.*, p. 146.

² *Ibid.*, p. 287.

³ *Ibid.*, p. 288.

⁴ *Ibid.*, p. 286-287.

subjectivité affolée, porteuse d'un vécu et d'une expérience qui sortent du langage comme le portrait photographique sortait du temps et de la matérialité.

§3 – Figure léthargique

Le seul lien qui va s'établir entre ces deux temporalités et ces deux subjectivités, celle du souvenir et celle du traumatisme, c'est un lien de contamination d'où émerge une troisième figure du sujet, le sujet léthargique. L'existence léthargique, c'est d'abord celle qui se manifeste dans les portraits photographiques, et qui font dire de la mère qu'« elle paraissait se borner à être là [...] comme la souveraine léthargique de quelque royaume d'absence où elle se tenait – même pas dans une attente : simplement se tenait¹ ». C'est cette même léthargie que la tentative de mise en récit va faire voir, d'abord parmi les autres cavaliers qui dans leurs déplacements insignifiants, font dire au narrateur : « simplement ils étaient là² ». On la retrouve par la suite appliquée au personnage lui-même, avec l'évocation de son propre « état de démission semi-léthargique³ ». Cette existence dans la léthargie permet de rendre compte de l'état du personnage après l'embuscade, quand le brigadier se révèle incapable de se détacher d'un colonel qui poursuit aveuglément, comme par obstination, sa marche vers la mort ; et se révèle du même coup incapable de penser que ce colonel est fou ou désespéré. La contamination des deux premières figures du sujet l'une par l'autre s'achève dans la transposition des termes qui servent d'abord à décrire le jaunissement des photographies sous l'effet du temps, jaunissement qui imprègne le personnage de la mère et qui s'étend peu à peu à tous les traits de son existence. C'est cette même référence à une pellicule jaunâtre qui va servir à décrire la cloche sous laquelle se trouve prise la subjectivité traumatisée, et qui est alors décrite comme jouant le rôle d'un filtre entre les sens du brigadier (sa vue, mais aussi son toucher) après l'embuscade. Seul lien entre les temps, la figure léthargique du sujet est justement celle qui témoigne le plus de l'impuissance narrative : la subjectivité y est sous cloche, par instinct de survie ou par démission en face de l'existence. Elle n'a plus les secours de ce qu'on attend d'un sujet capable et elle éprouve le temps à travers la double impuissance de la mise en sommeil de ses pouvoirs et de l'oubli qui coupe du passé sans guérir de la présence animale.

¹ *Ibid.*, p. 120.

² *Ibid.*, p. 242.

³ *Ibid.*, p. 293.

§4 – La récupération de l'impuissance

À cette impuissance radicale, Paul Ricœur opposera encore d'ultimes pouvoirs de la subjectivité et une description des forces et des faiblesses respectives de la mémoire et de l'oubli. Il est néanmoins significatif que le récit de l'impuissance radicale que représente *L'Acacia* laisse plusieurs issues ouvertes. L'écriture parvient malgré tout à faire valoir ses ressources face aux pièges de la mémoire et du mémoriel. L'obsession du traumatisme est sinon surmontée, du moins allégée par son inscription dans un rythme qui se coule sur elle pour mieux la saisir, rythme d'une prose qui procède par essais et reprises, avec la même obstination que met le trauma à revenir à l'esprit. Ensuite, l'effondrement des structures et des pouvoirs de la subjectivité préserve une dernière parade : la possibilité de phénoménaliser jusqu'à l'absence de phénoménalisation ; et la description de la figure léthargique du sujet tient lieu de récupération de l'impuissance narrative. Mais on a en fait l'inverse d'un renoncement au récit, en même temps que la mise au jour de son irréductible nécessité. Non seulement l'absence de tout projet caractéristique des trois figures du sujet laisse la place au maintien d'un ultime projet, le projet d'écrire. Mais surtout, l'issue même de l'événement, pour peu qu'elle laisse, quelle qu'en soit la forme et la figure, c'est-à-dire quel qu'en soit le degré de déformation et de défiguration, un sujet en vie *malgré tout*, laisse prise non à l'agencement par le langage, la réflexion ou la mémoire, mais à un rire :

Et maintenant il était là, étendu raide et nu dans les draps lisses, simplement tranquille, seulement habité par cette sorte de rire silencieux, furibond, froid, qui était le contraire de la gaieté.¹

Avec cette issue dérisoire opposée à l'existence léthargique, à l'emprise du sommeil et de l'oubli, le narrateur de *L'Acacia* ne s'arrête pas à la description de trois figures du sujet, mais les reprend dans un ultime geste narratif, dans une péripétie de l'écriture au cours de laquelle ce « rire silencieux, furibond et froid » se métamorphose en récit, en récit écrit à l'ombre d'un acacia lui aussi léthargique (« comme si l'arbre tout entier se réveillait, s'ébrouait, se secouait, après quoi tout s'apaisait et [ses feuilles] reprenaient leur immobilité² ») – métamorphose qui vaut proposition et exposition d'un discret mais puissant *cogito* narratif.

¹ *Ibid.*, p. 344.

² *Ibid.*, p. 380.

Conclusion

1 – La mutation des épreuves de l'insensé

Le point de départ, dicté par la réception et l'appropriation de la phénoménologie, a été la capacité singulière de l'homme ou du sujet à viser un sens et à donner un sens, condition de toute phénoménalité. Si cette capacité entraîne pour l'homme une position originale dans le monde, cette position – être le lieu de l'apparaître – n'a rien de pérenne. L'homme est en danger dans le monde : mais ce danger ne porte pas tant sur ce qu'est un chacun, mais sur le mode d'être qui différencie une attitude d'une autre. Ce danger, tel que Heidegger pouvait le concevoir, conduit à mettre en place une dramatique de l'existence, sous la forme d'une traversée des différentes modes d'être. Le moteur de cette traversée, c'est le repérage des épreuves de l'insensé. L'enjeu est alors de distinguer entre l'insensé *a priori*, signe d'une impuissance ou d'une inconsistance de la subjectivité, et l'insensé *a posteriori*, susceptibles de se voir opposer les pouvoirs et la consistance du sujet.

Camus séparait ainsi l'absurde non seulement du suicide, mais aussi de la culpabilité qui pesait sur les figures de l'homme absurde, coupables de ne pas avoir préféré les décors de l'existence et les lendemains de l'espérance. Malraux déploie dans *Les Noyers de l'Altenburg* l'écueil du nihilisme, dans les deux directions du désespoir historique et du désespoir métaphysique. Il incite ainsi Camus à entamer un nouveau parcours, qui ne recherche plus seulement la fidélité à l'absurde, mais la fidélité à la révolte. C'est ce qui suppose de surmonter un nouvel insensé *a posteriori* : la métamorphose de la révolte et sa défiguration sous l'effet de la passion de totalité, en univers du meurtre.

Dans un premier temps qui mène jusqu'aux *Cahiers pour une morale*, Sartre déploie les figures du sujet aux prises avec la contingence de l'être, la vanité du pour-soi et l'aliénation sous l'effet de l'être-pour-autrui, épreuves d'un insensé *a priori* auquel les *Cahiers* ajoutent l'insensé *a posteriori* de l'oppression, susceptible de produire l'impossibilité de vivre. Genet construit son *Journal du Voleur* autour de l'opposition entre le « vous » et le « je », incrustant dans son récit l'expulsion du genre humain qui caractérise les parias et les condamnés. Il met ainsi Sartre sur la piste d'une épreuve plus radicale, celle de l'inévidence humaine, que Sartre va déployer dans l'histoire, en distinguant cette fois un insensé originaire

propre au tragique de l'histoire : la rareté, le contre-homme, la contre-finalité, d'un insensé dérivé : la sérialité, l'institution.

Levinas distingue un insensé *a priori*, l'engrenage de l'être, des formes *a posteriori* de l'insensé que sont la misère dans l'ordre économique, les différentes formes de retombée dans l'il y a au niveau de la vie nocturne, la possibilité du meurtre et de la haine dans la vie sociale. Duras construit dans *Le Vice-Consul* une figure transversale du sujet (transversale en ce qu'elle va affecter tous les personnages), la Douleur, témoignant aussi bien de l'enfer de l'immanence que de l'échec de toute tentative pour en sortir. En écho à cette figure, Levinas entreprend le geste surprenant d'identifier Douleur et responsabilité, insensé et signifiante. L'éthique devient le lieu où le sujet subit de plein fouet la répercussion d'un traumatisme immémorial.

Ricœur distingue d'abord entre un involontaire absolu, insensé plus originaire que véritablement *a priori*, ne laissant pas de prise autre que celle du consentement, et un involontaire relatif, insensé *a posteriori*, ou dérivé, supportant la contingence du corps propre. Dans *Un Balcon en forêt*, Gracq déploie une suspension de la volonté, débouchant sur l'écueil d'un stoïcisme noir, mépris du monde humain. Quand Ricœur reprend sa *Philosophie de la volonté*, il reporte cette fois complètement la finitude du côté de l'insensé *a posteriori*, mettant de ce fait l'accent sur la faillibilité des médiations entre la finitude et l'infinitude de l'homme. Sa réflexion sur le mal lui permet quant à elle d'opérer une généalogie de l'idée de monde absurde, dépendante d'un symbolisme qui en montre, du même coup, le caractère surmontable. Dès lors, ni la finitude, ni la culpabilité ne peuvent prétendre au rang d'insensé *a priori*. Yourcenar suscite néanmoins une figure sceptique du sujet, à travers le personnage de Zénon dans *L'Œuvre au Noir* ; figure sceptique, et désespérée car oscillant entre le temps vide de l'existence et le trop-plein de culpabilité dans l'histoire. Ricœur, à partir de *Temps et Récit*, fait de la possible discordance absolue de l'expérience temporelle l'équivalent d'un insensé possible, mais contré par les pouvoirs de médiation propre à la narrativité. Ce faisant, il expose sous la forme du cercle herméneutique entre narrativité et temporalité ce qui peut valoir pour un *cogito* narratif, établissant l'irréductibilité du récit et à travers lui du sujet. Dans *L'Acacia*, Claude Simon semble prendre à revers cette inscription de pouvoirs narratifs dans une subjectivité raffermie par eux. Mais au-delà de l'expérience de l'impuissance narrative, le récit s'oriente vers un ultime revirement, celui de l'impuissance en rire, en recul et finalement en récit, témoignant *in fine* d'un temps toujours humain, bien que contaminé par l'oubli, l'animalité et la léthargie, et d'une action toujours narrable.

2 – Éléments pour une phénoménologie de l'action

La pluralité des modes de l'agir et la diversité des conceptions, résultant non seulement des divergences entre les quatre philosophes étudiés, mais aussi de leurs évolutions, laisse-t-elle finalement transparaître un fonds commun ? Il semble que oui, si l'on articule des éléments de dépossession de soi du sujet agissant à des éléments de prise sur le monde et sur soi.

Du côté des éléments de dépossession, on trouve d'abord une dimension de passivité interne, faisant de l'action une conquête sur un fond de passivité. Pour Camus, c'est la passivité des passions qui meuvent l'homme de l'intérieur, pour Levinas c'est la réceptivité au sens, mis en moi par autrui, pour Sartre, c'est d'abord la facticité de l'existence, puis le conditionnement par les exigences de la matière ouvrée et du pratico-inerte. Enfin, pour Ricœur, c'est d'abord l'incarnation qui introduit la passivité de la vie et de l'organisme au cœur de la subjectivité du corps propre. Mais on trouve aussi un rôle primordial de l'altérité : l'action a un sens dialogique, elle a un vis-à-vis. Que ce soit à travers la solidarité des révoltés ou dans le face-à-face du visage, à travers le regard d'autrui produisant le sujet agissant comme Autre ou, dans le groupe, comme Même, à travers le dialogue et la communication, l'action n'est pas seulement la réalisation d'un projet, elle est réalisation d'un projet pour quelqu'un sur cette terre, pour quelqu'un qui est susceptible à son tour de s'emparer du sens de ce projet et de cette action.

À ces éléments de dépossession, il faut conjuguer des éléments de possession. Ce sont d'abord les éléments constitutifs de la matérialité de l'action, conséquence de la passivité du sujet agissant. L'incarnation chez Ricœur donne lieu à la phénoménologie du besoin, dont l'intentionnalité est à même d'intégrer jusqu'à l'involontaire des besoins vitaux dans le volontaire de l'action. Levinas part de l'expérience du travail, par laquelle le corps mesure les choses et leur confère un prix, et peuvent satisfaire l'intentionnalité inversée du vivre de... La *praxis* sartrienne implique quant à elle la dialectique du besoin où, pour faire face à son besoin d'assimiler une matière organique, le corps humain est exploité comme force de travail, comme matière inorganique, dialectique qui entraîne toutes les extensions du champ pratico-inerte. Se dessine ainsi une subjectivité agissante, qui, si elle est tributaire d'une dimension de passivité, n'en a pas moins le pouvoir de transformer matériellement le monde, du fait même de sa propre matérialité.

La responsabilité constitue l'autre élément de possession, non plus à l'égard du monde, mais à l'égard de soi. L'originalité des développements de la phénoménologie de l'action conduit en faire la conséquence directe de la dimension d'altérité d'une action toujours à quelque égard faite en présence d'autrui ou à son intention. Si Ricœur fait de l'imputation personnelle une structure essentielle de l'action, l'assomption des limites et l'intransigeance sur les moyens de l'action chez Camus s'inscrivent dans la continuité d'une liberté relative du sujet agissant. À l'inverse, lorsque Sartre conçoit la liberté du pour-soi comme absolue, il en tire un concept de responsabilité lui aussi absolu, parfait envers de la liberté en ce qu'il englobe l'époque, son monde et son sens de l'humain, mais surtout ce qu'il en est d'autrui dans ma situation. Enfin, Levinas envisage cette responsabilité comme une modalité du face-à-face avec autrui : d'abord pensée comme injonction et interpellation d'un sujet sommé de répondre à autrui et de répondre de lui, elle est finalement exacerbée en obsession et en persécution, exprimant ainsi l'irréductible présence d'autrui à mes actes.

Ces différents éléments se laissent conjuguer dans deux intentionnalités globales. On peut distinguer le mouvement de l'« agir dans... » et celui de l'« agir face à... ». « Agir dans... », c'est d'abord agir dans un monde humain, où figurent des rapports pré-compris d'ustensilité, où une situation est lisible immédiatement comme indication de tâches à effectuer, bref, dans un monde déjà pétri de significations. Cela veut aussi dire agir dans un temps humain, agir dans un temps qui se laisse transcender et agencer, malléable pour la liberté ou pour la volonté.

« Agir face à... » c'est d'abord agir face à ce qui est en-deçà du monde, face à ce qui défait le monde, que ce soit l'inertie de l'être-en-soi, la brutalité de l'être, le fond d'indifférence du monde ou les apocalypses malruiciennes. Ce qui défait le monde, c'est aussi ce qui mutilé les êtres, et « agir face à... » reprend le mouvement de la révolte, qu'il s'agisse de se retourner contre l'absurde du monde, ou plus encore contre l'absurde qui vient au monde par les hommes, tels les accusateurs des figures de l'homme absurde. Mais c'est aussi agir face à ce qui est au-delà du monde, qu'il s'agisse des valeurs, ou du visage, et plus encore lorsqu'il s'agit du visage de ceux qui vivront après moi, au-delà de mon monde et de mon temps.

3 – La redéfinition de la subjectivité par la narrativité

Si l'expérience de l'absurde prend plusieurs fois l'aspect d'un enfermement dans l'être, cela va de pair avec une tentative réitérée pour décroiser la subjectivité. À l'idée classique

de réflexion, constitutive de la conscience de soi, mais du même coup soupçonnée de prolonger l'enfermement en soi-même, Ricœur suggère que la narrativité correspond à un pouvoir plus essentiel et plus fécond du sujet. Gager la subjectivité sur la narrativité, c'est faire de l'intentionnalité un mouvement pluriel, orienté vers le temps qu'il contribue à humaniser, orienté vers le monde qu'il peut contester par la proposition d'un autre monde, orienté vers autrui à qui s'adresse le récit.

Une telle évolution n'avait rien d'évident, tant les philosophes étudiés partagent des préventions à l'encontre du récit. Camus se méfie des mythes déformants, toujours susceptibles de contenir une philosophie de l'histoire ou d'avoir une portée eschatologique. Levinas est tout aussi méfiant lorsqu'il applique au récit son concept de totalité, et y voit un moyen d'enfermer les êtres dans un destin. Sartre ne cesse de traquer les récits véhiculant les grandes idoles explicatives qui nient la liberté humaine et dénonce l'illusion du temps raconté qui détruit la subjectivité, et nie l'écart entre vie racontée et vie vécue. Ricœur lui-même est d'abord attentif à la fonction étiologique des mythes, se développant au détriment d'une fonction symbolique qu'il juge alors primordiale.

Ce mouvement de bascule, de la réflexivité vers la narrativité, s'il n'est pas achevé, a tout de même été amorcé par les autres philosophes, et pas seulement par Ricœur. Sartre identifie au niveau de la conscience des structures de l'action qui sont proches de celles du récit, mais surtout il accorde dans le *Saint Genet* une place décisive au projet que Genet a eu de se raconter dans un *Journal du Voleur*. La reprise du projet de biographie existentielle avec *L'Idiot de la famille* semble conforter l'attrait de Sartre pour le récit, ou du moins ses vertus d'exposé totalisateur. Camus ne parle pas spécifiquement du récit, mais on a vu comment, dans *L'Homme révolté*, il attribue une place exemplaire à l'expérience romanesque, à même de satisfaire la passion de l'unité – et contribuer ainsi à faire du monde absurde un monde vivable. Levinas enfin, porté par sa méfiance initiale pour l'histoire, assimilée au règne du Même et de la totalité, confirme dans *Autrement qu'être* que le récit n'est pas adéquat à la subjectivité, qu'ils ne sont pas sur le même plan éthique. Pourtant cette position catégorique dissimule une hésitation, peut-être brève mais significative, puisque d'après les notes philosophiques présentes dans ses carnets, la narrativité aurait eu un rôle à jouer dans sa première conception de la simultanéité¹.

¹ E. LEVINAS, *Œuvres complètes Tome I...*, op. cit., p. 412. : « Mais la conscience, sans se placer hors du temps, ne peut-elle pas rendre simultané le successif ? En le narrant. Par la fable. Être conscient = est la fabulation de la succession. Le réel = le "fable". » ainsi que, *Ibid.*, p. 459-460 : « La conscience se déduit du langage et de la

Mettre l'accent sur la subjectivité présente trois avantages. Le pouvoir narratif n'implique aucune souveraineté du sujet, mais au contraire, le porte au compromis : avec le temps qu'il doit médiatiser, avec le monde qu'il pré-comprend, avec autrui en tant que destinataire à qui le récit est adressé, avec le langage et la langue qui imposent leurs contraintes propres. De surcroît, est ancré dans la subjectivité un pouvoir qui, sur la base d'une continuité entre l'action et le récit, assure à la fois la référentialité du texte narratif, et l'intelligibilité de l'action comme quasi-texte. Enfin, si la défense de la subjectivité va de pair avec un plaidoyer pour le récit, c'est dans la mesure où le récit condense des attendus éthiques : faire droit aux histoires en quête de récit, répondre de soi à autrui, faire face au monde pour l'évaluer, par ces prolongements, le récit est porteur d'une exigence de justesse à laquelle se mesure la confiance qu'on lui prête.

4 – Du pouvoir narratif à la voix narrative

Les pouvoirs narratifs tiennent au fait de résorber la fracture entre l'homme et le monde, ainsi que la disproportion en l'homme. Jeter un pont entre des temps étranger en est l'exemple le plus remarquable. Plus généralement, ce pouvoir contient une prise sur l'hétérogène qui met en cause l'unité de cohésion d'une vie, ainsi que la capacité à produire de la concordance dans un temps humanisé. Il s'ensuit une maîtrise sur soi, par le biais de l'identité narrative, mais aussi sur le monde, par le biais des pouvoirs contestataires et refigurateurs du récit. Cet ensemble de pouvoir se décline selon les différents échelons du récit, une même narrativité s'exprimant selon des modalités diverses au niveau des histoires latentes en attente de récit, des récits intérieurs, des récits communiqués à autrui, et des récits écrits.

Du récit qui n'est pas encore dit, au récit écrit qui n'a plus besoin du secours de la parole, il semble qu'il y ait même un continuum de manifestations d'une voix narrative, dimension essentielle de la subjectivité. Il est possible d'esquisser comment une conception de la narrativité comme pouvoir remarquable du sujet peut se nourrir des philosophies de Camus, de Sartre et de Levinas et enrichir ainsi un concept de voix narrative.

En s'appuyant sur Sartre, on concevrait une voix à la fois totalisante, capable d'intérioriser l'événement et les phénomènes historiques, mais du même coup aussi totalisée,

simultanéité qu'il implique – le fond du langage est la simultanéité de la fable. Pouvoir dire une chose – c'est créer du présent – arracher au temps – substituer la fable à la réalité. [...] Fable commencement de la civilisation et de la décence – origine du moi lucide – et de la pensée visuelle. Le il de la fable rend possible le je de la pensée. »

guidée comme sous la dictée par l'Autre, par l'histoire et par la matière qui manœuvre les hommes jusqu'à leur imposer ses idées. Avec Levinas on concevrait une voix altérée, déjà affectée et mue par un Dire immémorial, et une voix altérante, à même de parler du monde en présence du visage, de transmettre les significations et fabriquer un monde commun. Le récit, conçu ou déchiffré, serait même un exercice où le sujet, de personnage en personnage et d'intrigue en intrigue, s'entraînerait à être pour autrui, à se mettre à la place de l'autre. Camus, enfin, invite à y voir une voix révoltée et révoltante : révoltée dans la mesure c'est une voix qui fait face à ce qui advient et choisit de s'en faire le témoin lucide, révoltante dans la mesure où dans ce témoignage elle vise à créer la solidarité des révoltés, sans laquelle toutes les métamorphoses de la révolte guettent – et faisant valoir dans ce mouvement même qu'il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le récit.

Bibliographie

CORPUS PRIMAIRE DE PHILOSOPHIE

CAMUS Albert, *Œuvres complètes, III, 1949-1956*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de la Pléiade », 2008.

CAMUS Albert, *Œuvres complètes, I, 1931-1944*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de la Pléiade », 2006.

CAMUS Albert, *Œuvres complètes, II, 1944-1948*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de la Pléiade », 2006.

CAMUS Albert, *Œuvres complètes, IV, 1957-1959*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de la Pléiade », 2006.

CONTAT Michel et RYBALKA Michel, *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970.

DUFRENNE Mikel et RICŒUR Paul, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.

HEIDEGGER Martin, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990.

HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.

HUSSERL Edmund, *Recherches logiques. 2 - 2ème partie*, Paris, PUF, 2011.

HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1992.

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.

LEVINAS Emmanuel, *Œuvres complètes Tome 3*, Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2013.

LEVINAS Emmanuel, *Œuvres complètes Tome 2*, Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2011.

LEVINAS Emmanuel, *Œuvres complètes Tome 1*, Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2009.

LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004.

LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, 2003.

LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2002.

LEVINAS Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 2000.

LEVINAS Emmanuel, *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

LEVINAS Emmanuel, *Liberté et commandement*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

LEVINAS Emmanuel, *De l'évasion*, Paris, Le Livre de Poche, 1998.

LEVINAS Emmanuel, *Hors sujet*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.

LEVINAS Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

LEVINAS Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1991.

LEVINAS Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990.

LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, 1987.

RICŒUR Paul, *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences, 3*, Paris, Le Seuil, 2013.

RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté, 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Seuil, 2009.

RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et Culpabilité*, Paris, Seuil, 2009.

RICŒUR Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.

RICŒUR Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 2001.

RICŒUR Paul, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, 1999.

RICŒUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1998.

RICŒUR Paul, *Temps et Récit, 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1991.

RICŒUR Paul, *Temps et Récit, 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1991.

RICŒUR Paul, *Temps et Récit, 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1991.

SARTRE Jean-Paul, *Situations, II. Septembre 1944 - Décembre 1946*, Paris, Gallimard, 2012.

SARTRE Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 2011.

SARTRE Jean-Paul, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2003.

SARTRE Jean-Paul, *L'Imagination*, Paris, PUF, 2003.

SARTRE Jean-Paul, *Situations, III. Lendemain de guerre*, Paris, Gallimard, 2003.

SARTRE Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

SARTRE Jean-Paul, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1996.

SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

- SARTRE Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
- SARTRE Jean-Paul, *Critiques littéraires (Situations, I)*, Paris, Gallimard, 1993.
- SARTRE Jean-Paul, *Critiques littéraires*, Paris, Gallimard, coll.« Folio essais », 1993.
- SARTRE Jean-Paul, *Un théâtre de situations*, Paris, Gallimard, 1992.
- SARTRE Jean-Paul, *Écrits de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1990.
- SARTRE Jean-Paul, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986.
- SARTRE Jean-Paul, *Critique de la Raison dialectique, 1. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985.
- SARTRE Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, 1985.
- SARTRE Jean-Paul, *Les Carnets de la Drôle de Guerre*, Paris, Gallimard, 1983.
- SARTRE Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976.
- SARTRE Jean-Paul, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1972.
- SARTRE Jean-Paul, *Situations, IX. Mélanges*, Gallimard, 1971.
- SIMONT Juliette, *Écrits posthumes de Sartre, II*, Paris ; Bruxelles, Librairie Philosophique Vrin, 2002.

COMMENTATEURS

- AMIOT Anne-Marie et MATTÉI Jean-François, *Albert Camus et la philosophie*, Paris, PUF, 1997.
- BASSET Guy et FAES Hubert, *Camus la philosophie et le christianisme*, Paris, Cerf, 2012.
- BOUDOT Pierre, *Nietzsche et les écrivains français*, Paris, Union générale d'éditions, 1975.
- BOURGAULT Jean et COOREBYTER Vincent de, *Études sartriennes, 12. Sartre inédit. Avec les manuscrits «Mai-juin 1789» et «Liberté - Égalité»*, Bruxelles, Ousia, 2008.
- BOVE Laurent, *Albert Camus, de la transfiguration : pour une expérimentation vitale de l'immanence*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.
- COOREBYTER Vincent de, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de «La nausée» et de la «Légende de la vérité»*, Bruxelles ; Paris, Ousia, 2005.
- COOREBYTER Vincent de, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, Bruxelles ; Paris, Ousia, 2005.

CORBIC Arnaud, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, les Éd. du Cerf, 2007.

FAVRE Frantz, *Montherlant et Camus : une lignée nietzschéenne*, Paris, Lettres modernes Minard, coll.« Archives Albert Camus », n° 8, 2000.

GREISCH Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

LE RIDER Jacques, *Nietzsche en France : de la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999.

MOATTI Christiane, *Le prédicateur et ses masques. Les personnages d'André Malraux*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987.

MORISI Ève, *Camus et l'éthique*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

NOUDELMANN François, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996.

PINTO Louis, *Les neveux de Zarathoustra : la réception de Nietzsche en France*, Paris, Éd. du Seuil, 1995.

WEYEMBERGH Maurice, *Albert Camus ou La Mémoire des origines*, Paris, De Boeck Université, 1998.

ZARADER Marlène, *Lire Être et temps de Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2012.

ZIELINSKI Agata, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.

HISTOIRE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET BIOGRAPHIES

AGARD Olivier, « Max Scheler entre la France et l'Allemagne », *Revue germanique internationale*, 13, 15 mai 2011, p. 15-34.

BEAUVOIR Simone de, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1986.

CHAUBET François, « Les décades de Pontigny (1910-1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 57-1, 1998, p. 36-44.

COHEN-SOLAL Annie, *Sartre. 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1999.

DOSSE François, *Paul Ricœur*, Paris, La Découverte, 2008.

DUPONT Christian, *Phenomenology in French philosophy : early encounters*, Dordrecht, Springer, coll.« Phaenomenologica », n° 208, 2014.

JANICAUD Dominique, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, vol.1.

MONSEU Nicolas, *Les usages de l'intentionnalité : recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain-la-Neuve, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 2005.

TODD Olivier, *André Malraux. Une vie*, Paris, Gallimard, 2002.

TYMIENIECKA Anna-Teresa et KRONEGGER Marlies, *Life in the glory of its radiating manifestations*, Dordrecht Boston London, Kluwer, coll.« Analecta Husserliana », n° 48, 1996.

WALDENFELS Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

AUTRES PHILOSOPHES

ARENDRT Hannah, *La Vie de l'esprit*, Paris, PUF, 2013.

ARENDRT Hannah, *Le système totalitaire : les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 2005.

ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1991.

ARON Raymond, *La Philosophie critique de l'histoire: Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Seuil, 1970.

BERDIAEFF Nicolas, *5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*, traduit par Irène VILDÉ-LOT, Paris, F. Aubier, éd. Montaigne, 1936.

BERGSON Henri, *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2005.

BESPALOFF Rachel, *Cheminevements et carrefours*, Paris, Vrin, 1938.

DELEUZE Gilles, *Cinéma 2. L'Image-temps*, Paris, Editions de Minuit, 1985.

GROETHUYSEN Bernard, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, 1926.

GROETHUYSEN Bernard, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, coll.« La Culture moderne », n° 3, 1926.

GURVITCH Georges, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1930.

GURVITCH Georges, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930.

HÉRING Jean, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, Paris, Alcan, 1926.

KIERKEGAARD Soren, *Œuvres*, traduit par Régis BOYER, Paris, Robert Laffont, 1993.

MOUNIER Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Rennes, PU Rennes, 2010.

MOUNIER Emmanuel, *Le Personnalisme*, Paris, PUF, coll.« Que sais-je ? », 1995.

STIRNER Max, *L'Unique et sa propriété*, Paris, La Table Ronde, 2000.

LITTÉRATURE

BARTHES Roland, KAYSER Wolfgang, BOOTH Wayne C. et HAMON Philippe, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977.

DURAS Marguerite, *Le Vice-Consul*, Paris, Gallimard, 1966.

GENET Jean, *Journal du voleur*, Paris, Gallimard, coll.« Folio », 1982.

GRACQ Julien, *Un Balcon en forêt*, Paris, José Corti, 1989.

GREIMAS Algirdas-Julien, *Du sens. Essais sémiotiques, tome 1*, Paris, Seuil, 1970.

HÉRON Pierre-Marie, *Journal du voleur de Jean Genet*, Paris, Gallimard, 2004.

JARRETY Michel, *La Morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Paris, Presses universitaires de France, coll.« Perspectives littéraires », 1999.

JEANNELLE Jean-Louis, *Résistance du roman. Genèse de Non d'André Malraux*, Paris, CNRS, 2013.

KLEMPERER Victor, *LTI, la langue du IIIème Reich*, Paris, Pocket, 2003.

MALRAUX André, *La Condition humaine*, Paris, Folio, coll.« Plus Classiques », 2007.

MALRAUX André, *Les Noyers de l'Altenburg*, Paris, Gallimard, 1997.

MALRAUX André, *L'Homme précaire et la littérature*, Paris, Gallimard, 1977.

MALRAUX André, *L'Espoir*, Paris, Gallimard, 1972.

MALRAUX André, *Le Miroir des limbes, 1. Antimémoires*, Paris, Gallimard, 1972.

MALRAUX André, *Le Temps du mépris*, Paris, Gallimard, 1935.

MALRAUX André, GODARD Henri et JEANNELLE Jean-Louis, «Non». *Fragments d'un roman sur la Résistance*, Paris, Gallimard, 2013.

MAURON Charles, *Des Métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la psychocritique*, Paris, José Corti, 1989.

SABOT Philippe, *Littérature et guerres. Sartre, Malraux, Simon*, Paris, PUF, 2010.

SIMON Claude, *L'Acacia*, Paris, Editions de Minuit, 1989.

SIMON-NAHUM Perrine, *André Malraux. L'engagement politique au XXe siècle*, Paris, Armand Colin, 2010.

YOURCENAR Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, Paris, Folio, 1979.

Annexes

ANNEXE 1 – REPÈRES CHRONOLOGIQUES POUR L'INTRODUCTION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE EN FRANCE

Contenu

La recension des mentions de Husserl est effectuée jusqu'en 1927 inclus. La parution de *Sein und Zeit* (1927), la mort de Scheler (1928), sa venue à Paris (1929) lui assurent ensuite une renommée telle qu'il est mentionné dans tous les numéros ultérieurs des grandes revues de philosophie. De même, la recension des mentions de Heidegger s'effectue de 1926 à 1930 seulement. À partir de 1931, les six numéros de la revue *Recherches philosophiques* (1931-1937¹) lui assurent une notabilité constante (elle comporte une rubrique de recensions dédiée à la phénoménologie dès le deuxième numéro).

À l'intérieur d'une même année, apparaissent successivement :

- les traductions de Husserl, de Scheler, de Heidegger ;
- les monographies, dans l'ordre alphabétique de leur auteur ;
- les ouvrages collectifs, dans l'ordre alphabétique de leur titre ;
- les articles :
 - o dans l'ordre alphabétique de leur revue,
 - o puis dans l'ordre des numéros de cette revue,
 - o puis dans l'ordre de leur pagination à l'intérieur d'un même numéro.

Pour éviter toute confusion, voici l'ordre alphabétique adopté pour les différents périodiques mentionnés :

- *L'Année psychologique.*
- *L'Année sociologique.*
- *Annuaire de l'Institut de philosophie du droit et de sociologie politique.*
- *Archives de philosophie.*
- *Bulletin thomiste.*
- *Cahiers du Sud.*
- *Confluences.*
- *Critique.*
- *Deucalion.*
- *Dieu vivant.*
- *Les Études philosophiques.*
- *Esprit.*
- *Europe.*

¹ Les six numéros sont datés par des doubles années : 1931-1932, 1932-1933, 1933-1934, etc. L'année d'édition, telle que mentionnée sur les microfiches conservées à la BNF est la seconde année mentionnée, soit 1932 pour le premier numéro, 1937 pour le dernier. Néanmoins, nous les avons intégrés à la première année mentionnée (de 1931 à 1936), car c'est cette année qui retenue dans les chronologies des œuvres de Levinas (1935 pour *De l'évasion* qui paraît dans le numéro 5 de 1935-1936) et de Sartre (1936 pour *La Transcendance de l'Ego* qui paraît dans le numéro 6 de 1936-1937).

- *Fontaine.*
- *Gregorianum.*
- *Journal de psychologie normale et pathologique.*
- *Mélanges de science religieuse.*
- *Nouvelle revue théologique.*
- *NRF (Nouvelle Revue française).*
- *La Pensée.*
- *Recherches de sciences religieuses.*
- *Recherches philosophiques.*
- *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande.*
- *Revue de métaphysique et de morale.* Mention du volume.
- *Revue des sciences philosophiques et religieuses.*
- *Revue des sciences religieuses.*
- *Revue de théologie et de philosophie.*
- *Revue d'histoire de la philosophie.*
- *Revue d'histoire et de philosophie religieuse.*
- *Revue internationale.*
- *Revue internationale de philosophie.*
- *Revue internationale de sociologie.*
- *Revue néo-scholastique de philosophie.* Mention du volume.
- *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* Mention du numéro.
- *Revue philosophique de Louvain (= Revue néo-scholastique de philosophie).* Mention du volume.
- *Les Temps modernes.*
- *La Vie intellectuelle.*

Conventions de mise en page

Les références figurant hors encadré correspondent à une mention unique de Husserl, Scheler et/ou Heidegger. Elles figurent essentiellement à titre d'indication visant à déterminer le degré de notoriété dont bénéficie l'un des trois phénoménologues à un moment donné.

Les références en encadrant correspondent *a minima* à une mention récurrente de Husserl, Scheler, et/ou Heidegger. Afin de normaliser la mise en page, l'encadré est divisé en six colonnes :

1. La première mentionne le nom du ou des auteur(s), sauf s'il s'agit d'une traduction en français d'un texte de Husserl, Scheler, ou Heidegger : dans ce cas c'est le nom du traducteur qui figure. Dans de rares cas, l'auteur n'a pu être identifié, la cas reste donc vide.
2. La deuxième mentionne, en première ligne, le titre de l'ouvrage ou de l'article, et, respectivement, en seconde ligne, le nom de l'éditeur ou de la revue, suivi dans ce dernier cas, de la mention du volume ou du numéro selon l'usage le plus répandu pour le périodique en question. À noter : *lorsqu'il s'agit d'une simple recension sans titre particulier, la référence de l'ouvrage est systématiquement précédée de « CR sur » pour « Compte-rendu sur ».*
3. La troisième mentionne, lorsqu'il s'agit d'un article, les pages auxquelles on peut le trouver dans le numéro de la revue.

4. Les trois dernières colonnes permettent de visualiser le phénoménologue concerné par la référence : la case est grisée lorsqu'il s'agit de **Husserl** (colonne 4), de **Scheler** (colonne 5), de **Heidegger** (colonne 6).

Afin de hiérarchiser les différentes références, les conventions suivantes ont été employées :

1. Colonne de gauche grisée : indique une référence importante dans la réception de Husserl, de Scheler, ou de Heidegger, ce sont généralement les références les mieux connues.
2. Texte de l'ensemble de la référence en gras : il s'agit d'une référence dont l'auteur (ou le traducteur) est l'un des quatre philosophes étudiés (Camus, Sartre, Ricœur, Levinas).
3. Référence encadrée par des bords gras et présentant une ligne horizontale dans la deuxième colonne : il s'agit d'une traduction, par ailleurs placée en tête des références de l'année.

1893-1912. HUSSERL SANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE ?

1893-1900. Husserl avant les *Recherches logiques*

1893

Mention de Husserl et de son article en réponse à Voigt dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 36, p. 448

1894

Paul Tannery	« La théorie de la connaissance mathématique » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 38	59-62			
--------------	---	-------	--	--	--

1896

Mention de l'article de Husserl, « Études psychologiques pour la logique élémentaire » dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 42, p. 556

1898

Mention d'une recension de Husserl dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6 (janvier), p. 14

1900

Louis Couturat ¹	« Sur une définition logique du nombre » <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 8 (janvier), note p. 28 [PA]	23-26			
-----------------------------	--	-------	--	--	--

1901-1912. La réception des *Recherches logiques*

1901

Georges-Henri Luquet	CR sur E. Husserl, <i>Logische Untersuchungen</i> , 1. Teil <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 51	414-418			
----------------------	--	---------	--	--	--

Mention du dépôt des *Logische Untersuchungen* à la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 52, p. 120

1904

Louis Couturat	« Logique et philosophie des sciences : séances de section et séances générales » (intervention de M. Itelson) <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 12 (novembre), p. 1038 [LU]	1037 - 1077			
Théodule-Armand Ribot	« La logique des sentiments » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 57, note p. 591 [LU]	587-611			

¹ On constate ultérieurement une probable assimilation des arguments husserliens présents dans les *Prolégomènes* et leur utilisation (sans référence à Husserl) dans la leçon d'ouverture du cours au Collège de France de 1903 publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 14 (mai 1906), p. 318-341, sous le titre « La Logique et la philosophie contemporaine ». Les premières pages proposent en effet une réfutation du psychologisme, réfutation que critique par la suite George-Henri Luquet.

1906

Georges-Henri Luquet	CR sur W. Jerusalem, <i>Der kritische Idealismus und die reine Logik</i> <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 62 [LU]	426-430			
Georges-Henri Luquet	« Logique rationnelle et psychologisme » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 62 [LU]	600-610			

1907

Mention de Husserl dans la recension de K. Buhler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge* : *L'Année psychologique*, 14, p. 487

1908

Mention de Husserl à propos d'un article polonais : *Revue de métaphysique et de morale*, 16 (septembre), p. 27

1909

Mention de Husserl dans la recension de Léonard Nelson, *Ueber das Sogenannte Erkenntnisproblem* : *Revue de métaphysique et de morale*, 17 (juillet), p. 11-12

Mention de Husserl à propos d'un article polonais : *Revue de métaphysique et de morale*, 17 (septembre), p. 34

Mention de Husserl dans la recension de A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie* : *Revue néo-scholastique de philosophie*, 16, p. 473

Mention de Husserl dans le résumé d'un article allemand : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 68, p. 548

1910

Mention de Husserl dans la recension de H. Driesch, *Philosophie des Organischen* : *Revue de métaphysique et de morale*, 18 (mai), p. 16-17

Mention de Husserl dans la recension de H. Bergmann, *Untersuchung zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung* : *Revue de métaphysique et de morale*, 18 (mars), p. 21

Mention de Husserl dans la recension de Hermann Cohen, *La logique de la connaissance pure* : *Revue de métaphysique et de morale*, 18 (septembre), p. 671-679

Léon Noël	« Les frontières de la logique » <i>Revue néo-scholastique de philosophie</i> , 19	211-233			
-----------	---	---------	--	--	--

Mention de Husserl dans la recension de Garfein-Garski, *Ein neuer Versuch ueber das Wesen der Philosophie* : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 68, p. 417-420

1911

Victor Delbos	« Husserl : sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure » <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 19 (septembre)	658-698			
---------------	--	---------	--	--	--

Mention de Husserl dans la recension de D. Nicolai von Bubroff, *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* : *Revue de métaphysique et de morale*, 19 (septembre), p. 22-23

Mention de Husserl par Abel Rey : « Tout le monde connaît les travaux de Russell, de H. Poincaré, de Husserl [...] », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 71, p. 522

Mention de Husserl dans la recension d'un article allemand : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 72, p. 331

1912

Victor Delbos	« Husserl : sa critique du psychologisme », intégré dans <i>La Philosophie allemande au XIXe siècle, Dilthey, Husserl, Eucken, Wundt, Simmel, La philosophie des sciences historiques. Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine</i> , Alcan (recueil d'articles)				
---------------	---	--	--	--	--

1913-1925. L'ÉCOLE PHÉNOMÉNOLOGIQUE**1913-1922. « Husserl et son école »****1913**

Mention de Husserl dans la recension de G. Anschütz, *Theodor Lipps' neuere Urteilslehre* : *L'Année psychologique*, 20, p. 247

Georges-Henri	CR sur Emil Lask, <i>Die Lehre vom Urteil</i> (1912)	195-197			
---------------	--	---------	--	--	--

Luquet	<i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 75			
--------	---	--	--	--

Mention de Husserl dans la recension d'un article italien : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 76, p. 102

1914

Mention de « Husserl et son école » dans la recension de Grabmann, *Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie* : *Revue de métaphysique et de morale*, 22 (janvier), p. 15-16

Mention de Husserl dans la recension d'A. Phalen, *Beitrag zur Klärung des Begriffs der inneren Erfahrung* : *Revue de métaphysique et de morale*, 22 (mai), p. 11-13

Mention de Husserl dans la recension de B. Bolzano, *Wissenschaftslehre* : *Revue de métaphysique et de morale*, 22 (juillet), p. 15-16

Mention du dépôt de la 2^{ème} édition des *Logische Untersuchungen* à la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 77, p. 112

Maurice Solovine	Présentation du <i>Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung</i> [Pfänder, Geiger, Reinach] <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 77	654-655		
------------------	--	---------	--	--

Mention de Husserl et de la phénoménologie dans la recension de W. Schmied-Kowsarzik, *Umriss einer neuen analytischen Psychologie und ihr Verhältniss zur empirischen Psychologie* : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 78, p. 348

Mention de Husserl dans la recension de H. Plessner, *Die Wissenschaftliche Idee, ein Entwurf über ihre Form* : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 78, p. 454

1915

Mention de Husserl dans la recension de G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini : il mondo delle idee* : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 80, p. 180

1916

Mention de Husserl dans la recension de la 2^{nde} thèse de Marin Stefanescu (qui fait lui-même de Husserl un postkantien) : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 81, p. 83-90

1921

Émile Bréhier	<i>Histoire de la philosophie allemande</i> Payot			
Gaston Rabeau	« Concept et jugement. Étude sur quelques formes du relativisme contemporain » <i>Revue des sciences philosophiques et religieuses</i> , 10	325-351 525-547		

1922

Mention de Husserl dans la recension d'E. B. Titchener, *Functional psychology and the psychology of act* : *L'Année psychologique*, 23, p. 233

Mention de Husserl dans la recension du livre d'Émile Bréhier : *Revue de métaphysique et de morale*, 29 (octobre-décembre), p. 9-10

Mention de Husserl dans R. Kremer, « Un nouvel essai de réalisme en Amérique », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 24, p. 332

Mention de Husserl dans la recension (par Groethuysen) de l'article de l'un de ses élèves (Dietrich Mahnke) sur Leibniz : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 93, p. 281-288

1923-1925. Husserl et Scheler

1923

	CR sur M. Scheler, <i>Die Sinngesetze des emotionalen Lebens</i> <i>Revue internationale de sociologie</i> , 31	514		
Mikel Dufrenne	CR sur M. Scheler, <i>Wesen und Formen der Sympathie</i> <i>L'Année sociologique</i> (1923-1924)	246-247		
C. Bonnafous	CR sur M. Scheler, <i>Versuche zu einer Soziologie des Wissens</i> <i>L'Année sociologique</i> (1923-1924)	254-256		
Marcel Mauss	CR sur O. Grundler, <i>Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomälogischer Grundlage</i> et J. Geysler, <i>Max Schelers' Phänomenologie der Religion</i>	381-383		

	<i>L'Année sociologique</i> (1923-1924)				
--	---	--	--	--	--

Mention de Husserl dans la recension de F. Schreier, *Grundbegriffe und Grundformen des Rechts : L'Année sociologique* (1923-1924), p. 576

Gaston Rabeau	« Fait et intuition. Étude sur les doctrines relativistes de l'expérience » <i>Revue des sciences philosophiques et religieuses</i> , 12	5-46			
Gaston Rabeau	« Le fait et l'essence. Quelle peut être la vérité de l'expérience humaine ? » <i>Revue des sciences philosophiques et religieuses</i> , 12	457-492			

1924

Mention de Heidegger et de Husserl à propos d'un article allemand : *Gregorianum*, 5, p. 114

Mention de Husserl et de Scheler dans la recension d'E. Pazywaza, *Religionsbegründung : Revue de métaphysique et de morale*, 31 (juillet-septembre), p. 10

Mention de l'ouvrage d'A. Banfi, *La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea e le « Ricerche logiche » di Edmund Husserl : Revue de métaphysique et de morale*, 31 (juillet-septembre), p. 15

1925

Mention de Husserl et de Scheler dans la recension de J. Geysler, *Max Schelers Phänomenologie der Religion : Archives de philosophie*, 3, p. 229-230

Mention de Husserl et de Scheler dans la recension d'E. Pazywaza, *Religionsbegründung : Gregorianum*, 6, p. 325-326

René Kremer	CR sur Max Scheler, <i>Wesen und Formen der Sympathie</i> <i>Revue néo-scholastique de philosophie</i> , 27	87-102			
-------------	--	--------	--	--	--

Mention de Husserl dans la recension (par Bréhier) de H. Driesch, *Metaphysik : Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 100, p. 153

Alexandre Koyré	CR sur Max Scheler, <i>Wesen und Formen der Sympathie</i> <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 100	456-457			
-----------------	---	---------	--	--	--

1926-1937. DIVERSIFICATION ET POPULARISATION

1926-1927. L'impulsion : la controverse autour de l'article de 1911

1926

Bernard Groethuysen	<i>Introduction à la philosophie allemande depuis Nietzsche</i> Stock	88-103			
Jean Hering	<i>Phénoménologie et philosophie religieuse</i> Alcan				

Mention de Husserl dans la recension d'A. Wilwoll, *Begriffsbildung : L'Année psychologique*, 27, p. 711

Mentions de Husserl et de Scheler dans la recension de J. Geysler, *Max Schelers Phaenomenologie der Religion : Revue des sciences religieuses*, 6 (3), p. 450-451

Léon Chestov	« Memento Mori » (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 101	5-62			
--------------	---	------	--	--	--

Première mention de Heidegger comme « co-éditeur » et comme « phénoménologue » dans la recension du premier numéro de la revue *Philosophischer Anzeiger* édité à Bonn en 1925 : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 101, p. 473

1927

Albert Burloud	<i>La pensée d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer et de Bühler</i> Alcan				
Albert Spaier	<i>La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel</i> Alcan (thèse)				

Mention de Husserl et de Scheler dans la présentation de la revue *Scholastik : Gregorianum*, 7, p. 278

Mention de Husserl dans la recension de A.-H.-D. Mac Leod, *Sur diverses questions se présentant dans l'étude du concept de réalité : Revue de métaphysique et de morale*, 34 (avril-juin), p. 4

Jean Hering	« <i>Sub specie aeterni</i> . Réponse à une critique de la philosophie de Husserl » <i>Revue d'histoire et de philosophie religieuse</i> , 7	351-364			
René Kremer	« La philosophie de M. Scheler. Son analyse de la sympathie et de l'amour » <i>Revue néo-scholastique</i> , 29	166-178			
Léon Chestov	« Qu'est-ce que la vérité ? » (Ontologie et éthique) <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 103	36-74			

1928-1930. L'élan : enseignements, vulgarisations, appropriations

1928

Maurice Lefebvre	Scheler, <i>Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle</i> Payot (traduction)				
Léon Chestov	<i>Le Pouvoir des Clefs</i> [intégration des deux articles de 1926 et 1927] J. Schiffrin				
Maurice Pradines	<i>Philosophie de la sensation. 1. Le Problème de la sensation</i> Les Belles Lettres				
Charles Serrus	« Le conflit du logicisme et du psychologisme » <i>Les Études philosophiques</i> , 2 (mai)	9-18			
Bernard Groethuysen	« Max Scheler » <i>NRF</i> , 31	593			
Georges Gurvitch	« La philosophie phénoménologique en Allemagne : I – Edmund Husserl » <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 35	553-597			
Vladimir Jankélévitch	« Signification spirituelle du principe d'économie » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 105	88-126			
Jules de Gaultier	« De l'éthique à l'esthétique à travers la mystique » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 105	385-427			

1929

Mention de Husserl dans la recension d'A. Gurwitsch, *Phaenomenologie der Thematik und des reinen Ich : L'Année psychologique*, 30, p. 225-226

Benjamin Fondane	« Edmund Husserl et l'œuf de Colomb du réel (de la philosophie phénoménologique allemande) » <i>Europe</i> , 78 (juin)	331-344			
Jean Prévost	CR sur M. Scheler, <i>Nature et formes de la sympathie</i> <i>NRF</i> , 33	422			
Émile Bréhier	CR sur M. Heidegger, <i>Sein und Zeit</i> <i>Revue d'histoire de la philosophie</i> , 3	377-378			
Joseph Maréchal	« Au seuil de la métaphysique : abstraction ou intuition » <i>Revue néo-scholastique de philosophie</i> , 31	27-52 121-147 309-342			

Mention de Heidegger dans la recension de M. Niemeyer, *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet : Revue de métaphysique et de morale*, 36 (juillet-septembre)

Mention de *Sein und Zeit* dans la recension de H. Delacroix, *Psychologie de l'art : Revue de métaphysique et de morale*, 36 (octobre-décembre)

Emmanuel Levinas	« Sur les Ideen de M. E. Husserl » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 107	230-265			
-------------------------	---	----------------	--	--	--

Mention de Heidegger aux côtés de Husserl et de Scheler dans la recension de H. Reiner, *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem des Willensfreiheit* (1927) : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 107, p. 459

Georges Gurvitch	« Phénoménologie et Criticisme (Une Confrontation entre les deux courants dans la philosophie d'Émile Lask et de Nicolai Hartmann) » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 108	215-234			
------------------	--	---------	--	--	--

Recension de l'article de G. Grasselli, « La phénoménologie de Husserl et l'Ontologie de Martin Heidegger » paru dans la *Rivista di Filosofia : Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 108, p. 476

Gaston Rabeau	« La philosophie religieuse de Max Scheler »	234-246			
---------------	--	---------	--	--	--

	<i>La vie intellectuelle</i> , 2 (février)				
--	--	--	--	--	--

1930

Georges Gurvitch	<i>Les tendances actuelles de la philosophie allemande</i> Vrin				
Emmanuel Levinas	<i>La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i> Alcan				
Charles Serrus	« L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl » (1/3) <i>Les Études philosophiques</i> , 4 (mai)	42-46			

Mention de Heidegger dans la recension de M. Niemeyer, *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet : Les Études philosophiques*, 4 (mai), p. 52

Charles Serrus	« L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl » (2/3) <i>Les Études philosophiques</i> , 4 (décembre)	126-133			
----------------	---	---------	--	--	--

Mention de Heidegger par Wahl dans la recension du *Journal métaphysique* de Marcel: *Les Études philosophiques*, 4 (décembre), p. 135

Joseph Maréchal	« Phénoménologie pure ou philosophie de l'action ? » Tirage à part d'un article publié dans <i>Festgabe Joseph Geysler zum 60. Geburtstag</i> , Regensburg, 1930, J. Habel Republié dans J. Maréchal, <i>Mélanges I</i> , Desclée de Brouwer, 1950				
-----------------	--	--	--	--	--

Mention de Heidegger dans la recension de F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie. Gestleben-Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart : Revue de métaphysique et de morale*, 37 (janvier-mars)

Mention de Heidegger par Wahl dans la recension de la revue *Mind : Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 110, p. 158

1931-1937. Les retombées : la phénoménologie à l'heure des *Recherches philosophiques*

1931

Emmanuel Levinas	Husserl, <i>Méditations cartésiennes</i> Armand Colin (traduction avec G. Peiffer)				
M. Corbin-Petitheny	Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? » <i>Bifur</i> , juin 1931 (traduction, avec une introduction de Koyré)	1-27			
Charles Serrus	« L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl » (3/3) <i>Les Études philosophiques</i> , 5 (janvier-mars)	18-26			
Charles Serrus	CR sur les <i>Méditations cartésiennes</i> <i>Les Études philosophiques</i> , 5 (juillet-septembre)	127-131			
	CR sur M. Scheler, <i>Nature et formes de la sympathie</i> <i>Journal de psychologie normale et pathologique</i> , 28	664			
Alexandre Koyré	CR sur M. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? » <i>NRF</i> , 36	750			
Jean Wahl	« Vers le concret » <i>Recherches philosophiques</i> , 1	1-20			
A. Bessey	Heidegger, <i>De la nature de la cause</i> (traduction) <i>Recherches philosophiques</i> , 1	83-124			
Emmanuel Levinas	« Fribourg, Husserl et la phénoménologie » <i>Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande</i>, 5 (43)	402-414			
Ernst von Aster	« Les aspects principaux de la philosophie allemande contemporaine » <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 38 (avril-juin)	259-275			
Roger Bastide	« L'idée de paix et le pacifisme selon Max Scheler » <i>Revue internationale de sociologie</i>	6			
Robert Feys	CR sur E. Husserl, <i>Formale und transzendente Logik</i> <i>Revue néo-scholastique de philosophie</i> , 33	245-250			
Dimitrie Draghicesco	« La logique des valeurs et la valeur de la logique » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 112	202-258			

1932

Émile Bréhier	<i>Histoire de la philosophie. II. Philosophie moderne</i>	1109-1123			
---------------	--	-----------	--	--	--

Jean Wahl	<i>Vers le concret</i> Vrin				
Société thomiste	<i>La Phénoménologie</i> Cerf				
J.-B. Schuster	« La philosophie de la valeur en Allemagne » <i>Archives de philosophie</i> , 9 (3)	235-261			
Édith Stein	« La phénoménologie transcendantale de Husserl » <i>Bulletin thomiste</i> , 9 (avril)				
Benjamin Fondane	« Sur la route de Dostoïevski : Martin Heidegger » <i>Cahiers du Sud</i> , 141				
Michel Souriau	« La matière et le concret » <i>Recherches philosophiques</i> , 2	81-111			
Oskar Becker	« La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence » <i>Recherches philosophiques</i> , 2	112-130			
Hedwig Conrad-Martius	« Existence, substantialité et âme » <i>Recherches philosophiques</i> , 2 (traduction d'Henry Corbin)	148-181			
Jean Wahl	« Heidegger et Kierkegaard. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger » <i>Recherches philosophiques</i> , 2	349-370			
Gaston Rabeau	« La logique d'Edmund Husserl » <i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> , 21	5-24			
Emmanuel Levinas	« Martin Heidegger et l'ontologie » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 113	395-431			

1933

	Scheler, <i>L'Homme du ressentiment</i> Gallimard (traduction)				
Eugène Minkowski	<i>Le temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique</i> Delachaux				
Charles Serrus	<i>Le parallélisme logico-grammatical</i> ¹ Alcan				
Gabriel Marcel	« Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir » <i>Recherches philosophiques</i> , 3	58-76			
Rachel Bespaloff	« Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 116	321-339			

1934

Jacques Lefrancq	« L'éducation et la constitution de la personne » <i>Esprit</i> , 20 (mai)	209-225			
Maxime Chastaing	« L'On » <i>Esprit</i> , 23-24 (septembre)	695-703			
Paul-Ludwig Landsberg	« Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne » <i>Esprit</i> , 27 (décembre)	386-399			
Käthe Nadler	« Dialectique de vie, existence, esprit » <i>Recherches philosophiques</i> , 4	81-104			
Eugène Minkowski	« Esquisses phénoménologiques » <i>Recherches philosophiques</i> , 4	295-313			
	CR sur M. Scheler, <i>L'Homme du ressentiment</i> <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 41 (juillet)	6-7			

1935

Raymond Aron	<i>La sociologie allemande contemporaine</i> Alcan				
Paul-Ludwig Landsberg	<i>Essai sur l'expérience de la mort</i> Desclée de Brouwer				
Gabriel Marcel	<i>Être et Avoir</i> Aubier				

¹ Critique du « conceptualisme » husserlien, présenté ici comme le dernier avatar du « parallélisme » entre grammaire et logique, dont l'origine remonte à la Logique de Port-Royal. Sartre y fait peut-être référence dans l'article consacré à Brice Parain, « Aller et retour » : « Le linguiste, à l'ordinaire, agit comme un homme sûr de ses idées et se préoccupe seulement de savoir si le langage, vieille institution traditionnelle, les rend avec précision. C'est ainsi qu'on étudiera le "parallélisme" du logique et du grammatical, comme si la logique était donnée, d'une part, au ciel intelligible et la grammaire, d'autre part, sur la terre » (Jean-Paul SARTRE, *Critiques littéraires (Situations, I)*, Paris, Gallimard, 1993, p. 178).

Georges Gurvitch	<i>L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit</i> A. Pedone				
Georges Gurvitch	« Remarques sur la classification des formes de la sociabilité » <i>2^{ème} Annuaire de l'Institut de philosophie du droit et de sociologie politique</i>	43-91			
F. Lenoble	« La philosophie existentielle de Kant à Heidegger » <i>Archives de philosophie</i> , 11 (3) Adaptation d'un chapitre de B. Jansens, <i>Aufstiege zur Metaphysik</i> (1933)	109-157			
Benjamin Fondane	« La conscience malheureuse » <i>Cahiers du Sud</i> , 171 (avril)	304-317			
Emmanuel Mounier	« Révolution communautaire » <i>Esprit</i> , 28 (janvier)	548-580			
Jean Lacroix	CR sur Georges Gurvitch, <i>L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit</i> <i>Esprit</i> , 30 (mars)	999-1003			
Jean Gosset	CR sur Max Scheler, <i>L'Homme du ressentiment</i> <i>Esprit</i> , 31 (avril)	95-97			
Maxime Chastaing	« Introduction à l'étude de la compréhension d'autrui » <i>Journal de psychologie normale et pathologique</i> , 32	49-82			
Maxime Chastaing	CR sur Husserl, <i>Méditations cartésiennes</i> <i>Journal de psychologie normale et pathologique</i> , 32	136-142			
Maxime Chastaing	CR sur Scheler, <i>L'Homme du ressentiment</i> <i>Journal de psychologie normale et pathologique</i> , 32	143-146			
Eugène Minkowski	« Le problème du temps vécu » <i>Recherches philosophiques</i> , 5	65-99			
Bernard Groethuysen	« De quelques aspects du temps. Notes pour une phénoménologie du récit », <i>Recherches philosophiques</i> , 5	139-195			

1936

Pierre Klossowski	Scheler, <i>Le sens de la souffrance suivi de deux autres essais</i> Aubier (traduction)				
Nicolas Berdiaeff	<i>Cinq méditations sur l'existence</i> Aubier				
Benjamin Fondane	<i>La conscience malheureuse</i> [reprise des articles de 1929, 1932, 1935] Denoël et Steele				
Louis Lavelle	« Intelligence et sympathie », in <i>Le moi et son destin</i> Aubier				
Henri Lefebvre Nicolas Guterman	<i>La Conscience mystifiée</i> Gallimard				
Eugène Minkowski	<i>Vers une cosmologie. Fragments philosophiques</i> Aubier				
Jean-Paul Sartre	<i>L'Imagination</i> Alcan				
Maxime Chastaing	CR sur P.-L. Landsberg, <i>Essai sur l'expérience de la mort</i> <i>Esprit</i> , 43 (avril)	100-101			
H. Thielemans	« Existence tragique. La métaphysique du nazisme » <i>Nouvelle revue théologique</i> , 63	561-579			
Gabriel Marcel	« Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation » <i>Recherches philosophiques</i> , 6	1-21			
Jean-Paul Sartre	« La Transcendance de l'Ego » <i>Recherches philosophiques</i> , 6	85-124			
Maxime Chastaing	« Signification de l'existence » <i>Recherches philosophiques</i> , 6	221-247			
Paul-Ludwig Landsberg	« L'acte philosophique de Max Scheler » <i>Recherches philosophiques</i> , 6	299-312			
Pierre Godet	« Max Scheler et l'anthropologie philosophique » <i>Revue de théologie et de philosophie</i> , 24	73-			
Alphonse de Waelhens	« Phénoménologie et réalisme » <i>Revue néo-scolastique de philosophie</i> , 39	497-517			
Alexandre Marc	« L'existence humaine et la raison » <i>Revue néo-scolastique de philosophie</i> , 39	518-524			
Alphonse de Waelhens	CR sur E. Husserl, <i>Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie</i> <i>Revue néo-scolastique de philosophie</i> , 39	566-567			

Siegfried Marck	« La philosophie de l'existence dans l'œuvre de Karl Jaspers et de Martin Heidegger » (article traduit de l'allemand) <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 121	197-219			
-----------------	---	---------	--	--	--

1937

Henry Corbin	Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie » ¹ <i>Mesures</i> , 3 (15 juillet)	119-144			
Jean Gosset	« Paysage de la conscience » <i>Esprit</i> , 57 (juin)	412-424			
Paul-Ludwig Landsberg	« Réflexions sur l'engagement personnel » <i>Esprit</i> , 62 (novembre)	179-197			
Yves de Montcheuil	« Le « ressentiment » dans la vie morale et religieuse » <i>Recherches de science religieuse</i> , 27 (avril-juin) Republié dans <i>Mélanges théologiques</i> , Aubier, 1946, p. 187-225	129-			
	CR sur M. Scheler, <i>Le sens de la souffrance suivi de deux autres essais</i> <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 44 (avril)	14-15			
Alphonse de Waelhens	CR sur M. Scheler, <i>Le sens de la souffrance suivi de deux autres essais</i> <i>Revue néo-scholastique de philosophie</i> , 40	309-311			

1938-1950. LA CONSÉCRATION

1938-1940. L'hommage au fondateur

1938

Henry Corbin	Heidegger, <i>Qu'est-ce que la métaphysique ? suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin</i> Gallimard (traduction)				
Henry Corbin	Heidegger, « Phénoménologie de la mort » [SZ, §52-53] <i>Hermès</i> (traduction)	37-51			
Raymond Aron	<i>Introduction à la philosophie de l'histoire</i> Gallimard				
Raymond Aron	<i>La philosophie critique de l'histoire</i> Vrin				
Paul-Ludwig Landsberg	« Le sens de l'action » <i>Esprit</i> , 73 (octobre)	81-103			
Jean-Paul Sartre	« À propos de John Dos Passos et de 1919 » <i>NRF</i> , 50	292-301			
Jean Grenier	CR sur M. Heidegger, <i>Qu'est-ce que la métaphysique ?</i> <i>NRF</i> , 50	679			
Jean-Paul Sartre	« Structure intentionnelle de l'image » <i>Revue de Métaphysique et de Morale</i> , 45 (octobre) Première partie de <i>L'Imaginaire</i> (« Le certain »)	543-609			
Alphonse de Waelhens	CR sur M. Heidegger, <i>Qu'est-ce que la métaphysique ?</i> <i>Revue néo-scholastique de philosophie</i> , 41	469-470			
Alphonse de Waelhens	« Descartes et la pensée phénoménologique » <i>Revue néo-scholastique de philosophie</i> , 41	571-589			

1939

Jean-Paul Sartre	<i>Esquisse d'une théorie des émotions</i> Hermann				
Jean-Paul Sartre	« Denis de Rougemont : "L'amour et l'Occident" » <i>Europe</i> , n° 198	240-249			
Jean-Paul Sartre	« Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » <i>NRF</i> , (janvier)	129-131			
Jean-Paul Sartre	« À propos de <i>Le Bruit et la Fureur</i> : la temporalité chez Faulkner » <i>NRF</i> , (juin-juillet)	1057-1061 147-151			+
Georges Politzer	« La philosophie et les mythes »				

¹ Repris une première fois dans le recueil de 1938, le texte sera republié tel quel dans *Friedrich Hölderlin. En commémoration du centenaire de sa mort, le 7 juin 1843*, Paris, Sorlot, 1943, p. 131-154.

	<i>La Pensée</i> , 1, avril-juin 1939 (republié dans <i>Écrits</i> , I, p. 128-179)			
Revue internationale de philosophie, 15 janvier 1939. Numéro spécial en hommage à Edmund Husserl				
Max Dessoir	« La Phénoménologie de Husserl »	271-276		
Paul-Ludwig Landsberg	« Husserl et l'idée de la phénoménologie »	317-325		
Gaston Berger	« Husserl et Hume »	342-353		
Hendrik Josephus Pos	« Phénoménologie et linguistique »	354-365		
Jean Hering	« La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909 »	366-373		
Alfred Stern	« Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique et la philosophie allemande » <i>Revue internationale de philosophie</i> , juillet	703-742		

1940

Gabriel Marcel	<i>Du refus à l'invocation</i> Gallimard			
Jean-Paul Sartre	<i>L'Imaginaire</i> Gallimard			
H. Rahner	« Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger » <i>Recherches de science religieuse</i> , 30	152-		
Léon Chestov	« A la mémoire d'un grand philosophe, Edmund Husserl » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i> , 129	5-32		
Emmanuel Levinas	« L'œuvre d'Edmond Husserl » <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i>, 129	33-85		

1941-1945. Les grands travaux

1941

Joseph Rosenthal	Heidegger, « Fragments sur le temps » <i>L'Arbalète</i> (été-automne)	33-48		
Gaston Berger	<i>Le Cogito dans la philosophie de Husserl</i> Aubier (thèse)			
Gaston Berger	<i>Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure</i> PUF			

1942

Alphonse de Waelhens	<i>La Philosophie de Martin Heidegger</i> Éditions de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain (thèse)			
Maurice Merleau-Ponty	<i>La Structure du comportement</i> PUF			

1943

Jean-Paul Sartre	<i>L'Être et le Néant</i> Gallimard			
Jean-Paul Sartre	« Aminadab ou du fantastique considéré comme un langage » <i>Cahiers du Sud</i>, 255-256 (avril-mai)	299-305 361-371		
Jean-Paul Sartre	« Un nouveau mystique » <i>Cahiers du Sud</i>, 260-262 (octobre-décembre)	782-790 866-886 988-994		
Gaston Berger	« Connaissance de la nuit » <i>Les Études philosophiques</i> , 1943-1944	422-426		
Jean Hering	« Littérature phénoménologique récente » <i>Revue d'histoire et de philosophie religieuse</i> , 23	237-245		

1944

Raymond Polin	<i>La Création des Valeurs</i> PUF			
Jean Wahl	<i>Existence humaine et transcendance</i> Éditions de la Baconnière			
R. VanCourt	« Deux conceptions de la philosophie : Husserl et Kierkegaard »	193-		

	<i>Mélanges de science religieuse</i> , 1				
Jean-Paul Sartre	« À propos du <i>Parti pris des choses</i> » <i>Poésie</i> 44, n° 20 (juillet-octobre) et n° 21 (novembre-décembre) = « L'homme et les choses » dans <i>Situations, I</i>	58-77 74-92			
Gaston Berger	« Les thèmes principaux de la phénoménologie de Husserl » <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 49 (janvier)	22-43			

1945

Jean Grenier	<i>L'existence</i> Gallimard (recueil d'articles de différents auteurs)				
Maurice Merleau-Ponty	<i>Phénoménologie de la perception</i> Gallimard				
Raymond Polin	<i>La Compréhension des Valeurs</i> PUF				
Jean Beaufret	« À propos de l'existentialisme » <i>Confluences</i> , 2-4 et 7 (mars-mai ; septembre)				
Gabriel Marcel	« Autour de Heidegger » <i>Dieu vivant</i> , 2	89-102			
Maurice de Gandillac	« Entretien avec Martin Heidegger » <i>Les Temps Modernes</i> , 1 (octobre)	713-			
Alfred de Towarnicki	« Visite à Martin Heidegger » <i>Les Temps Modernes</i> , 1 (octobre)	717-			

1946-1950. Heidegger, du procès au succès

1946

Jean-Paul Sartre	<i>L'existentialisme est un humanisme</i> Nagel				
Jean-Paul Sartre	« La liberté cartésienne », introduction de <i>Descartes 1596-1650</i> Édition des Trois Collines				
Alexandre Koyré	« L'évolution philosophique de Heidegger » <i>Critique</i> , (juin)	161-183			
Alphonse de Waelhens	« Heidegger et Sartre » <i>Deucalion</i> , 1	13-37			
Yvonne Picard	« Le temps chez Husserl et chez Heidegger » (posth.) <i>Deucalion</i> , 1	93-124			
Henri Mougin	« Comme Dieu en France : Heidegger parmi nous » <i>Europe</i> , 24 (avril)	132-138			
Tran Duc Thao	« Marxisme et phénoménologie » <i>Revue internationale</i> , 2 (février)	168-174			
Karl Löwith	« Les implications politiques de la philosophie de Heidegger » <i>Les Temps modernes</i> , 2 (novembre)	343-360			

1947

Joseph Rovin	Heidegger, « La remontée au fondement de la métaphysique » <i>Fontaine</i> , 58 (mars) (traduction partielle)	888-898			
Joseph Rovin	Heidegger, « Lettre à Jean Beaufret » <i>Fontaine</i> , 63 (novembre) (traduction)	786-804			
Francis Jeanson	<i>Le Problème moral et la pensée de Sartre</i> Éditions du Myrte				
Emmanuel Levinas	<i>De l'existant à l'existence</i> Fontaine				
Jean Wahl	<i>Petite histoire de l'existentialisme</i> Éditions du Club « Maintenant »				
Hannah Arendt	« La philosophie de l'existence » (traduction) <i>Deucalion</i> , 2	215-245			
Jean Beaufret	« Martin Heidegger et le problème de la vérité » <i>Fontaine</i> , 63 (novembre)	758-785			
Bernhard Welte	« Remarques sur l'ontologie de Heidegger » <i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> , 31	377-393			
Alphonse de Waelhens	« La philosophie de Heidegger et le nazisme » <i>Les Temps modernes</i> , (juillet)	115-127			
Eric Weil	« Le cas Heidegger »	128-138			

	<i>Les Temps modernes</i> , (juillet)				
--	---------------------------------------	--	--	--	--

1948

Alphonse de Waelhens & Walter Biemel	Heidegger, <i>De l'essence de la vérité</i> Gallimard (traduction et introduction)				
Régis Jolivet	<i>Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre</i> Éditions de Fontenelle				
Emmanuel Mounier	<i>Introduction aux existentialismes</i> Denoël				
Jean-Paul Sartre	Situations II (« Présentation des Temps Modernes » ; « La Nationalisation de la littérature » ; « <i>Qu'est-ce que la littérature ?</i> » ¹) Gallimard				
Jean-Paul Sartre	« Orphée noir », in Léopold Sedar Senghor, <i>Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française</i> PUF				
Wahl, de Waelhens, Hersch, Levinas	<i>Le Choix, le Monde, l'Existence</i> Arthaud Ce recueil réunit les quatre conférences données par Levinas en 1946-1947 au Collège philosophique fondé par Jean Wahl, et publiée à nouveau en 1983 sous le titre <i>Le temps et l'autre</i> aux PUF.				
Raymond Ruyer	« Métaphysique du travail » <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 53 (janvier, avril)	190-215			
Alphonse de Waelhens	« Heidegger, Platon et l'humanisme » <i>Revue philosophique de Louvain</i> , 46	490-496			
Karl Löwith	« Réponse à M. de Waelhens » <i>Les Temps modernes</i> , (août)	370-373			

1949

Walter Biemel ?	E. Husserl, « Rapport entre la phénoménologie et les sciences » <i>Les Études philosophiques</i> , 4 (janvier-mars) (traduction d'un extrait des <i>Ideen III</i>)	3-7			
Edmond Gerrer	E. Husserl, <i>La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale</i> (§1-9). Une introduction à la philosophie phénoménologique <i>Les Études philosophiques</i> , 4 (avril-juin) (traduction)	127-159			
Edmond Gerrer	E. Husserl, <i>La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale</i> (§9-27). Une introduction à la philosophie phénoménologique <i>Les Études philosophiques</i> , 4 (juillet-décembre) (traduction)	229-301			
Gérard Deledalle	<i>L'existential</i> Renée Lacoste				
Bernard Delfgaauw	« Notes sur Heidegger et Sartre » <i>Les Études philosophiques</i> , 4 (juillet-décembre)	371-374			
Mikel Dufrenne	« Heidegger et Kant » <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 54	1-28			
Paul Ricœur	« Husserl et le sens de l'histoire » <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 54 (juillet-octobre)	280-316			
Tran Duc Thao	« Existentialisme et matérialisme dialectique » <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 54 (juillet-octobre) (traduction)	317-329			
Maurice Nédoncelle	CR sur M. Scheler, <i>Die Stellung des Menschen im Kosmos</i> (1927, rééd.) <i>Revue des sciences religieuses</i> , 23	416			
Alphonse de Waelhens	« Les constantes de l'existentialisme » <i>Revue internationale de philosophie</i> (juillet)	255-269			
Jean Paumen	« La sagesse romantique de Martin Heidegger » <i>Revue internationale de philosophie</i> (juillet)	281-289			
Alphonse de Waelhens	« Phénoménologie et métaphysique » <i>Revue philosophique de Louvain</i> , 47	366-376			

1950

Paul Ricœur	Husserl, <i>Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie</i>				
-------------	--	--	--	--	--

¹ *Qu'est-ce que la littérature ?* est paru dans les numéros 17 (février 1947) à 22 (juillet 1947) des *Temps Modernes*.

	<i>phénoménologique pures</i> Gallimard (traduction)				
Paul Ricœur	E. Husserl, « La philosophie comme prise de conscience de l'humanité » <i>Deucalion, 3 (trad.)</i>	116-127			
Paul Ricœur	E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » <i>Revue de métaphysique et de morale, 55 (juillet-septembre) (trad.)</i>	225-258			
Walter Biemel	<i>Le Concept de monde chez Heidegger</i> Vrin				
Régis Jolivet	<i>Le Problème de la mort chez Heidegger et Sartre</i> Éditions de Fontenelle				
Tran Duc Thao	« Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl » <i>Deucalion, 3</i>	128-142			
J. Caussimon	« L'intuition métaphysique de l'existence chez Saint Thomas et dans l'existentialisme contemporain » <i>Revue de métaphysique et de morale, 55 (octobre-décembre)</i>	392-407			

ANNEXE 2 – ESSAI DE RECONSTITUTION DES *CAHIERS POUR UNE MORALE À PARTIR DU PLAN ANNONCÉ PAR SARTRE*

Les *Cahiers pour une morale* de Sartre contiennent aussi bien des indications fragmentaires que de longs développements, parfois structurés et couvrant plusieurs dizaines de pages. Dans le second cahier¹, Sartre annonce un plan, et semble ensuite entreprendre une rédaction correspondant à l'une des rubriques indiquées (la conversion : septième rubrique de la section I). Cette annexe se propose de mettre en regard les différentes subdivisions de ce plan avec les textes, plus ou moins épars et fragmentaires, qui semblent y correspondre. Il en ressort, malgré le caractère foisonnant des développements de Sartre, un projet relativement structuré, dont le but est de reprendre les éléments essentiels de l'ontologie de *L'Être et le Néant* pour les appliquer à la condition historique, et poser les bases d'une philosophie existentialiste de l'histoire. Le fil conducteur semble être le recours au concept de totalité détotalisée, utilisé par Sartre pour déjouer les interprétations exclusivement déterministes des phénomènes historiques.

Le premier numéro correspond au cahier (I ou II), le second au paragraphe où se trouve le texte cité ou mentionné.

I – PLAN D'UNE MORALE ONTOLOGIQUE

1 – L'existence comme choix d'être et manque d'être

1 – L'être comme perspective de la Transcendance

- I, 76 : « Il y a un point de vue de l'En-soi sur le Pour-soi : c'est la passivité. »

2 – L'En-soi-Pour-soi

- I, 46 : « L'homme se veut Dieu ou nature : oscillations. En général les deux à la fois. »
- I, 195 : c'est en fait ce que la création est d'abord, une recherche de l'en soi pour soi.
- I, 198, à partir de « Il faut reprendre plus haut et considérer la notion de cause de soi. » (p. 158) La notion de causalité n'est pas « logique » mais « dramatique » parce que la causalité est une continuité manquée entre la cause et l'effet. La nécessité logique peut être formelle (principe d'identité) mais non génératrice. L'ens causa sui suppose une synthèse interne car il y aura toujours un recul entre l'être cause et l'être effet : l'ens causa sui « est, s'il existe, existence dramatique », qui « existe son propre néant *pour* s'en tirer ». Récusation du concept théologique de création : *ens creatum* et *ens causa sui* devraient avoir le même type d'être. En fait la création, c'est ce qui vient réaliser le monde comme Tout, c'est-à-dire que le monde, c'est d'abord le tout moins moi et que la création c'est le projet d'un « monde plus moi ». « Créer c'est remplir le monde ». La création, c'est le choix d'agir sur un ceci pour s'introduire dans le monde de l'Être.

3 – La réification comme phénomène ontologique premier

- I, 78 : « Dans toute perception de chose, je suis compris moi-même comme chose. »
- I, 83 : « Ainsi toute œuvre humaine en humanisant la Nature court le risque de déshumaniser l'homme qui *devient lui-même* hors de lui dans l'extériorité et qui se fait renvoyer par ce qu'il n'est pas l'image de ce qu'il est. »

¹ Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 484-487.

4 – L'inauthenticité est-elle une nature ?

- I, 10 : « Je ne nie pas qu'il y ait une nature, c'est-à-dire qu'on commence par la fuite et l'inauthentique. Mais la question est de savoir si cette nature est universelle ou historique. »

A – Pas d'abord (il faudra passer par l'aliénation)

- I, 10 : « La nature, c'est le choix de soi-même en face de la liberté oppressive des autres. » = I, 154 : « L'opprimé est l'espèce, la nature. L'oppresseur est homme de droit divin. L'Histoire est histoire de l'inauthenticité, c'est-à-dire de la lutte pour être homme de droit divin. »
- I, 18 : exemple de caractère : « ignorance appelle colère (au sens de : résoudre par la magie les conflits dont le sens rationnel échappe ». Exemple illustrant le primat de l'aliénation sur la nature, en l'occurrence le caractère (voir I, 11 : « Le caractère, c'est-à-dire la nature. »)
- I, 29 : Les situations sont « originellement insolubles » à cause de l'Autre. D'où les réflexions sur l'enfance :
 - I, 19 : « L'enfance comme création de situations insolubles »
 - I, 43 : « L'enfant est d'abord objet [...] Pris, portés, nous avons l'avenir des autres »
 - I, 45 : « l'enfant, mystifié, se choisit des qualités-objets »

B – L'inauthenticité = se comprendre par le monde

- I, 28 : C'est considérer les valeurs en extériorité (objets transcendants), ou en intériorité (en « goût », en sensibilité personnelle).
- I, 30-31 : Dans les deux cas, la valeur a le type d'être de « l'idée », c'est du « subjectif objectivé », c'est-à-dire chosifié, intériorisé, et susceptible d'agir causalement sur la conscience.
- I, 34 : Ce sont des « pensées de pierre ».
- I, 36 : L'idée pour-soi (objectivité dans l'immanence) et l'idée pour-autrui (carapace d'extériorité) constitue un caractère, une nature : « on n'adopte pas une idée, on s'y coule ». → I, 117 : La Société apparaît dans le regard des autres, et agit sur la conscience par le biais des idées collectives, « structures unifiantes d'une collectivité donnée ».

C – Naturel puisque le monde me renvoie mon image

- I, 61 : Le monde des ustensiles conforte une « morale de la médiocrité » qui répond aux attentes de l'homme moyen, qui se veut à l'image du monde moyen. L'homme moyen est à la fois l'homme ustensile (« il est un moyen pour atteindre des fins apodictiques ») et l'homme médiocre, l'homme de la foule, à qui rien n'est destiné en personne.
- I, 80 : « L'outil est l'image inerte de l'action. »
- I, 82 : « Les mécaniques, pour l'homme, sont de petits hommes [...]. Le matérialisme c'est la représentation que l'homme se fait de lui-même à travers les techniques. »
- I, 105 : « Le travail a un caractère ambigu (tout à fait en dehors de l'oppression de l'homme par l'homme) : d'une part en effet comme dit Hegel lui-même, à propos de l'esclave : il renvoie à l'homme l'image de sa liberté. Mais d'autre part cette image est un piège car l'homme qui s'y mire y voit le reflet (illusoire mais fascinant) de sa passivité. [...] L'homme, en intériorisant l'extériorité, extériorise son intériorité et s'apprend lui-même à partir du monde comme intériorité extériorisée. »

D – Mais je mets mon image avant le projet qui la projette

5 – Je me comprends par mes biens et mes œuvres et je me donne le type d'être de l'objet

- I, 173 : Je suis ce que je fais, mais ce que j'ai fait « s'apprend dans l'extériorité » et « du même coup j'ai aliéné mon moi » ; « l'œuvre est subjective-objective, tout entière à moi et m'échappant tout entière ».
- I, 174-175 : discussion avec Hegel : en quel sens peut-on se reconnaître dans son œuvre ?

- 1) la création ne peut être reconnue comme sienne par la conscience que si celle-ci s'y reconnaît comme conscience transcendée (et donc autre) et en même temps comme conscience créée par soi-même (la création n'est pas l'effectuation d'un talent)
- 2) la création est commencement premier et production intentionnelle (et non négativité)
- 3) la création est processus de don : « on se crée soi-même en se donnant à l'autre »
- 4) mais on se crée comme on crée la chose, que l'impersonnalité de l'œuvre soit le fait de la visée des destinataires ou de l'emploi des techniques « qui s'imposent au créateur »,
- 5) le destin du créateur c'est de devenir l'Autre par rapport à sa création tout en l'étant : « ainsi y a-t-il perpétuellement et simultanément construction et contestation de soi-même ».

6 – Je veux être *justifié*

- I, 153 : « Nous acceptons notre finitude si l'on ôte notre contingence. »
- I, 157 : « Vouloir être nécessaire » est en fait le sens premier de toute nécessité, nécessité mathématique et nécessité matérielle en sont les formes dérivées.

2 – EN PARTICULIER L'ALIÉNATION QUI EST L'ASPECT SOCIAL DE LA RÉIFICATION

1 – Je vois l'Autre qui me voit

A – J'affirme que j'existe comme l'Autre et comme je suis pour l'Autre

- I, 62. Ce qui dépasse l'aliénation c'est de tenir à la fois « le fait d'être liberté et objet pour autrui ».

B – Mais l'Autre existe pour moi comme Autre et je suis pour lui l'Autre

- I, 167 ("par le regard d'autrui la Société me hante", ce "Moi que je ne suis pas", et qui a des représentations, idées collectives, irréalisables pour moi, propriétés pour les autres sociétés)

C – C'est-à-dire l'objet transcendé

- I, 47 : « Le subordonné se découvre l'inessentiel par rapport au chef qui est essentiel. [...] La transcendance du subordonné lui apparaît comme transcendance-objet. »

2 – Je suis donc à partir de là pour moi-même l'Autre

- I, 214 : Impossibilité de se définir comme homme, c'est-à-dire comme membre de l'espèce humaine, sans prendre le « point de vue de l'Autre ou point de vue de Dieu ». Du coup, « je suis au sein de l'humanité et je me connais par le regard des Autres comme faisant partie d'une totalité fermée d'où c'est Autrui cette fois qui s'évade. Ainsi dois-je m'appliquer le concept universel que j'ai forgé. Je sais que je suis homme. Mais du coup j'introduis dans ma subjectivité, pour la définir, une essence objective. Et je me saisis moi-même comme Autre quand je me comprends et me détermine à agir à partir de la notion commune d'*homme*, je me soumetts à une hétéronomie, je suis amené à affirmer la priorité de l'Autre. » (p. 422)

A – Le monde de l'aliénation c'est celui où on pense le Soi-même à partir de l'Autre

- Le monde de l'aliénation c'est le monde du désir tel que l'anthropologie et l'ontologie permettent d'en rendre compte (p. 364-395) : « Je vais faire que Je soit un Autre, c'est-à-dire je vais penser ma liberté en termes de possession. C'est à cela que va servir la notion de *mana* et sa double dérivation : âme et *zar* » (p. 374).
- Le détour par l'anthropologie et la sociologie conduit Sartre à passer de la notion d'« autrui » à la notion d'« Autre » : « Par aliénation nous entendons un certain type de rapports que l'homme

entretient avec lui-même, avec autrui et avec le monde et où il pose la priorité ontologique de l'Autre. L'Autre n'est pas une personne déterminée mais une catégorie ou si l'on veut une dimension, un élément. Il n'y a pas d'objet ou de sujet privilégié qui doit être considéré comme Autre, mais *tout* peut être Autre et l'Autre peut être tout. C'est seulement une manière d'être. » (p. 396)

B – Critique du marxisme : l'aliénation précède l'oppression (p. 338-412)

- Ce long extrait expose **les cinq « conditions ontologiques de l'oppression »** énoncées dans le paragraphe introductif et faisant l'objet des cinq développements numérotés (p. 338).
 - 1) « L'oppression vient par la liberté. Il faut que l'opresseur soit libre et que l'opprimé soit libre » (p. 338-340)
 - 2) « L'oppression vient de la multiplicité des libertés. Il faut que chaque liberté soit un dehors pour l'autre liberté. Le fait d'oppression est fondé dans le rapport ontologique des libertés entre elles. » (p. 340-345)
 - 3) « L'oppression ne peut venir à une liberté que par une autre liberté : seule une liberté peut limiter une autre liberté. » (p. 345-353)
 - 4) « L'oppression implique que ni l'esclave ni le tyran ne reconnaissent foncièrement leur propre liberté. On n'opprime que si l'on s'opprime. L'opresseur est opprimé par l'opprimé et par lui-même. » (p. 353-398)
 - 5) « Il y a complicité de l'opresseur et de l'opprimé. » (p. 398-412)
- *L'enjeu est de maintenir le cadre ontologique de L' Être et le Néant (seule la liberté peut limiter la liberté) tout en dépassant la première tentative de Sartre pour en donner une interprétation politique (« Matérialisme et révolution »). Dans une situation d'oppression, on ne peut se contenter de définir la liberté comme « cette possibilité de décoller de la situation pour prendre un point de vue sur elle » (Situations, III, p. 144). Il faut donner plus de poids à la situation en redéfinissant la liberté, et ce passage commence par esquisser cette redéfinition : « La liberté est intériorisation de l'extériorité (faire qu'il y ait ces limites et qu'elles soient limites d'un projet) et extériorisation de l'intériorité (réalisation du projet) » (p. 339). La notion d'intériorisation semble dans un premier temps coïncider avec les analyses de la situation dans la quatrième partie de L' Être et le Néant, mais elle ouvre la voie à une réflexion sur la liberté totalement impuissante et retournée contre elle-même (p. 352). Elle débouche finalement sur la récusation de toute mise en dialectique de l'esclavage : loin que l'esclave trouve en lui les motifs de son émancipation (liberté stoïcienne, travail hégélien, misère marxiste : p. 400-408), il est voué à la « résignation », « acte profond par lequel l'esclave se choisit esclave faute de pouvoir ne pas l'être » (p. 408), se fait sous-homme inessentiel (toute autre force motrice peut le remplacer) et dépendant (toute son existence est entre les mains du Maître), et « devient à lui-même l'impossible » (p. 411). L'existentialisme ne conduit donc pas à soutenir que l'esclave est libre dans ses chaînes, mais que l'esclavage dévoile « un certain aspect ontologique de l'être-dans-le-monde c'est-à-dire du rapport ek-statique de l'homme avec le monde et autrui : l'affirmation de l'humain jusque dans l'inhumain ou la grandeur dans l'échec absolu » (p. 411).*
- *La critique du marxisme se déploie au niveau de la quatrième condition. Elle s'appuie sur l'Anti-Dühring de Engels, ce qui permet à Sartre de les opposer l'un à l'autre: Engels a raison de soutenir que « l'oppression ne peut se produire qu'à un certain moment de l'évolution technique et économique », mais Dühring a raison de concevoir l'oppression comme « un fait humain » (p. 361). L'anthropologie est alors indispensable (« Il faut en revenir au clan », p. 364) pour comprendre ce que peut signifier le « fait humain » de l'oppression et Sartre mobilise alors L'Afrique fantôme de Michel Leiris pour saisir le surgissement de l'oppression au sein d'une aliénation « pré-oppressive » (p. 377), ce qui permet finalement à Sartre d'établir que l'aliénation précède l'oppression (« loin que l'aliénation soit une des conséquences de l'oppression, elle en est un facteur », p. 396).*

3 – L'aliénation par le Mystère – la Grâce

- I, 25 : L'échec et le mystère constituent l'« atmosphère de la morale » dans la mesure où « il s'agit d'être moral dans l'ignorance. »

3 – LA LIBERTÉ COMME ALIÉNÉE

- I, 168 : « Le facteur essentiel de l'Histoire, c'est la liberté comme moteur premier et comme but. Mais elle est aussitôt retournée en destin par l'Autre et c'est elle-même qui, comme liberté aliénée, opprime la liberté originelle, car seule une liberté peut opprimer une liberté. Ainsi l'Histoire c'est la liberté aliénée. »

1 – Les types d'aliénation

A – 1er type d'aliénation : par la nature humaine (il faut devenir ce qu'on est : Aristote) (Description)

Correspond probablement aux analyses de Réflexions sur la question juive, notamment le développement sur la race (p. 73-77).

B – 2ème type d'aliénation : par le devoir – par le droit (le droit c'est l'exigence du maître pourvoyant l'esclave d'un droit).

- I, 177-179 : ambiguïté du droit (négativité en face de ce qui est, positivité en face de ceux qui sont régis par lui)
- I, 184 : le droit est exigence du plus fort d'être considéré comme une personne, c'est surtout « un refus absolu de la violence qui ne peut servir qu'à l'opresseur ».
- I, 187 : le contenu concret du droit, c'est « l'état présent de la société considéré comme devoir-être ». → I, 188-191 : application aux rapports États / Église. « Dieu comme le souverain est le milieu de notre nécessité » : ce sont les causes premières qui nous justifient.
- p. 266-271 : description du devoir
 - La mauvaise foi du devoir : « dans le temps même où je choisis la fin du devoir, je choisis d'être choisi comme choisissant cette fin, je choisis autrement dit que la liberté de l'autre choisisse et constitue ma liberté » : mystification déplaisante qui a au moins l'avantage de mettre à l'abri de l'angoisse.
 - Le caractère dérivé du devoir : « L'exigence est première, comme relation directe de la liberté de l'autre à la mienne. Le devoir, à un degré d'abstraction plus élevé et de plus grande « mauvaise foi » apparaît quand la personne concrète est remplacée par le *On*. Dans le devoir, je me décharge de mon existence sur l'autre qui s'en décharge sur l'autre et ainsi de suite. Il y a aliénation perpétuelle sans aliénant premier. »
- p. 278-283 : définition du devoir
 - « Cette liberté aliénée qui se fait impersonnelle en niant d'elle tout ce qui est elle-même pour réaliser une volonté abstraite et inconditionnée qui lui est dévoilée par d'autres qui en sont les purs porteurs impersonnels, c'est le devoir, cette obligation absolue dont chacun peut se réclamer auprès de chacun. » (p. 278)
 - Formes originaires du devoir : le devoir envers Dieu, le devoir envers le souverain. « La morale du devoir c'est le passage à l'état métaphysique de la morale théologique : de même que l'âme de la chose devient vertu, le commandement du souverain devient devoir. » (p. 279) « La morale du devoir est en fait un type de relations humaines et sociales : celui de l'aliénation qui tourne en rond, de l'esclavage sans maître, du sacrifice de l'homme à l'humain. La raison en est la structure de l'humanité en totalité détotalisée. Totalité, elle serait à elle-même sa loi dans l'autonomie de la décision libre. Détotalisée entièrement elle se résoudrait en individus souverains. Totalité détotalisée, rêvant la totalisation dans la liberté, elle la manque toujours parce que toujours quelqu'un est dehors et ce quelqu'un c'est toujours soi, n'importe quel soi. Du coup, ou bien j'essaie de réaliser en moi la volonté de l'Autre et de la faire mienne. Ou je me constitue pour les autres comme volonté souveraine. La société du Devoir ou bien met l'unité en Dieu, ou bien la met en l'Autre, qui la met en l'Autre, etc., sans qu'il y ait jamais de justification possible. » (p. 283)

- Forme aboutie du devoir : « le devoir envers la Patrie ». Avec « l'apparition de l'État comme bureaucratie abstraite », l'intériorisation du devoir est à son comble, « le devoir habite mon âme comme le phlogistique habite le feu » (p. 279).

C – 3ème type : par les valeurs : description de l'être de la valeur. Comment elle ne peut être que soutenue par la liberté. Intervention de l'Autre : les valeurs c'est mon but pour l'autre.

- II, 35 : « La valeur : c'est mon but pour l'autre [...] La valeur est donc nécessairement projet aliéné. » (p. 465)

2 – Le moi conçu comme étranger : je suis comme ça

- I, 96 : « Je suis une liberté hypothéquée. En dépassant leur situation, les Pour-soi m'ont assigné un avenir : ils m'ont déjà défini comme Français, bourgeois, Juif, etc., ils ont déjà déterminé mes salaires, mes obligations, mes chances, ils ont déjà rendu le monde signifiant, soit en saisissant les sens soit en créant des modes d'emploi que je rencontre à la fois comme choses et comme signification humaine ou si l'on préfère comme images chosistes de la transcendance humaine et qui sont des pièges à liberté. En un mot ils m'ont défini *comme nature*. »

3 – Cependant, chaque type d'aliénation implique la liberté qu'ils aliènent

A – C'est toujours la négativité : la liberté détruit une forme d'aliénation par une autre.

B – Application aux trois types d'aliénation

1. *1er type : dans l'idée même de race il y a un devoir-être : il faut construire la race, réaliser en soi la race.*
2. *2ème type : dégager ce devoir-être c'est le poser en devoir. Mais c'est encore une chose. Le devoir c'est l'Autre au cœur de la Volonté. C'est le projet de la volonté conçu comme projet d'un Autre. Origine : le rapport du maître au serviteur.*
 - I, 180 : « L'exigence est une des deux manières de s'adresser à une liberté, l'autre c'est la pure proposition », et « il n'y a d'exigence que par une autre liberté », donc la morale du devoir et du droit suppose nécessairement la détotalisation ».
3. *La valeur est négation du devoir mais structure d'être de l'univers.*

C – Comme en histoire où chaque idéologie est refus d'aliénation et aliénation nouvelle, chaque moment de cette progression comprend en elle la liberté comme refus et d'autre part la représentation de cette liberté comme chose. "Je est un autre". Moi et II.

4 – LA CATÉGORIE DE TOUTES LES ALIÉNATIONS

1 – L'Ego comme type subjectif de l'aliénation : l'Ego ou l'Autre en moi.

- Placé à ce stade, un développement sur l'Ego comme « l'Autre en moi » devrait tenter de concilier l'ontologie (le circuit de l'ipséité, la réflexion complice) avec les apports de l'anthropologie, et donc tirer les conséquences des développements du paragraphe 2 (« Je suis donc à partir de là pour moi-même l'Autre ») de la section 2 (« En particulier l'aliénation qui est l'aspect social de la réification »). On aurait alors une approche doublement généalogique de l'Ego : une phylogenèse qui part du monde primitif et montre les transformations de la personnalité humaine (du *zar* à l'âme), et une ontogenèse qui montre l'acquisition de la personnalité à partir de l'enfance (« une autre aliénation (et capitale) qui se trouve dans toutes les sociétés », p. 380).
- II, 1.

2 – Dieu comme l'Autre absolu ou principe du système qui affirme la priorité de l'Autre.

- I, 50-52 : « La religion : hypostase de l'Autre », à la fois vaine tentative de se voir avec les yeux de Dieu et de se défaire du bien et du mal, et tentative avortée de saisir le sens d'être « de la liberté absolue et de l'intériorité ».
- I, 55-58 : L'homme religieux est un homme de mauvaise foi qui désarme les regards particuliers d'autrui en leur opposant un regard divin hypostasié, ce qui entraîne une erreur sur la transcendance, sur l'égalité, et sur la liberté.

3 – L'extase, la possession, la prière, le regard comme catégories d'aliénation.

4 – Le mystique comme aliéné.

5 – Description eidétique de Dieu.

- I, 1 : Croire en Dieu c'est se donner la possibilité de faire le Bien pour être moral. C'est « l'individualisme ontologique du chrétien ». Dieu, c'est l'être-pour-autrui qui confère l'être moral à son serviteur.
- I, 189-191 : se sentir regardé par Dieu. Seule garantie du droit.

5 – DESCRIPTION DU MONDE DE L'ALIÉNATION

1 – « La prière, l'exigence, etc. »

- I, 212 : « Il nous faut donc étudier les différents types de demande à l'autre : la prière, l'appel, l'attente, la proposition, l'exigence, et les réponses de l'autre : le refus et l'accord. La menace. Le défi. »

A – La prière et l'exigence (p. 225-285)

- La prière est l'attitude par laquelle « je me livre comme pur motif insuffisant à la liberté de l'autre » (p. 225).
- L'exigence est l'attitude par laquelle je m'adresse « à l'autre comme pure liberté sans tenir compte de ce qu'il est liberté en situation ». (p. 225).
- L'exigence apparaît d'abord comme un intermédiaire entre la prière et la menace, mais se révèle finalement comme l'attitude fondamentale qui tente de placer la liberté d'autrui sous un regard aliénant.

B – L'appel, l'acceptation et le refus (p. 285-306)

- L'appel
 - *Définitions.* « L'appel est demande par quelqu'un à quelqu'un de quelque chose au nom de quelque chose », c'est-à-dire « reconnaissance d'une liberté personnelle en situation par une liberté personnelle en situation » (p. 285). « L'appel est donc un effort pour dévoiler davantage la fin, pour l'élucider devant autrui, il est un prolongement de l'acte par lequel on pose la fin, tout juste comme la compréhension se prolonge naturellement par l'aide. » (p. 292)
 - *Effets.* Par sa dimension de reconnaissance, l'appel ouvre une brèche dans le rapport conflictuel des consciences-regards (p. 290-292) : « cette reconnaissance n'est nullement aliénation » (p. 291-292). C'est le premier indice de la liberté authentique : « Vouloir qu'une valeur se réalise non parce qu'elle est miennne, non parce qu'elle est valeur mais parce qu'elle est valeur pour quelqu'un sur terre ; vouloir que les autres fassent exister de l'être dans le monde même si par principe le dévoilement existentiel ainsi réalisé m'est volé, faire qu'un avenir multidimensionnel vienne perpétuellement au monde, remplacer la totalité fermée et subjective comme idéal d'unité par une diversité ouverte

d'échappements s'étayant les uns sur les autres, c'est poser qu'en tout cas la liberté vaut mieux que la non-liberté. » (p. 292)

- Le refus
 - C'est une « action directe sur mon projet » (p. 304)
 - Il « constitue le monde en archipel et m'abandonne dans la solitude de cet archipel » (p. 304) et « me renvoie au solipsisme » (p. 305).
 - Il referme la brèche que l'appel avait ouverte dans le monde de l'aliénation : « il est pure disparition de la liberté de l'autre ; je ne puis lutter contre le refus, c'est l'irréparable dans le rien » (p. 305-306).

C – L'ignorance et l'échec

- L'ignorance (p. 306-314)
 - 1) C'est un aspect de la relation à autrui : on n'est pas ignorant dans la solitude, le non-savoir ne se dévoile qu'à la lumière du savoir d'autrui.
 - 2) C'est un effet de l'aliénation : « dans l'ignorance [...] je suis existence et j'ai une nature dont le secret est entre les mains de l'autre [...] Ainsi l'ignorance vient à moi par l'autre comme une négation de ma liberté ».
- L'ignorance hypostasiée : la bêtise (p. 314-338). Le sot est un produit de la réification, stade suprême de l'aliénation. C'est la pensée totalement piégée par le regard d'autrui : « ce qui traque le sot ce n'est pas une déficience dans sa propre pensée : c'est qu'il y a les pensées des autres et qu'on lui a dit qu'il ne les comprenait pas » (p. 335).
- L'échec : II, 21-33 (ne pas se reconnaître dans sa fin, mais possibilité de toujours en inventer de nouvelles)

2 – La justification

- I, 48 : « L'esclave est *justifié* (vieux esclaves noirs).
- I, 49 : « Passage de la *justification* de l'esclave à l'injustifiabilité du prolétaire. »

3 – La violence

- I, 63-30) : « Je suis objet de l'Histoire et exposé aux violences en tant que je suis objet, transcendance transcendée [pour] l'Autre. »
- I, 202 : **ontologie phénoménologique de la violence**
 - 1) p. 178-180 : description générale
 - distinction de la force et de la violence,
 - origine de la violence (échec de la force),
 - nature de la violence (nihilisme, en tant qu'affirmation de l'inessentialité de tout ce qui existe – voir I, 204),
 - caractéristique de l'action violente (action qui se décompose)
 - objet de la violence (les natures organisées : organismes, outils, établissements humains, hommes)
 - 2) p. 180-183 : définition de la violence et conséquences ontologiques
 - la violence « est le choix délibéré d'atteindre la fin *par n'importe quel moyen* » (voir I, 203)
 - monde de l'action violente : monde de masses-obstacles
 - temps de l'action violente : l'instant en tant que « coïncidence de moi avec moi-même par l'anéantissement du monde comme intermédiaire »
 - maxime de la violence : « Faute de [fonder l'objet] dans son être par ma liberté, je mets ma liberté à le fonder dans son néant. » (voir I, 206)
 - 3) p. 183-184 : psychanalyse existentielle de la violence comme choix et comme projet. But de la violence : détruire la facticité du sujet violent. Même quand on s'acharne sur une chose, c'est pour détruire ce qu'il y a d'humain en elle (ustensilité, significations...).
 - 4) p. 184-186 : la mauvaise foi de la violence (voir I, 207)

- Première contradiction : l'homme violent c'est l'homme justifié et sûr de son droit, et c'est en même temps celui pour qui « Autrui redevient essentiel », dans l'homme mesure où l'homme violent attend d'autrui qu'il reconnaisse cette justification et ce droit
- Seconde contradiction : « Destructrice du monde humain, il faut que le monde humain reconnaisse sa destruction »
- I, 205 : les principes de la morale de la force (les justifications de la violence)
- I, 208 : **description phénoménologique de la violence** « dans la vie quotidienne »
 - 1) La violence dans les relations de parents à enfants :
 - Action par influence du parent pour faire de l'enfant une liberté mineure, réduite à l'ordre du déterminisme et du corps.
 - Emploi de la force pour mettre l'enfant en face de son Bien comme deux choses l'une en face de l'autre.
 - 2) C'est un cas parmi d'autres de « *situations de violence* » où une liberté est traitée comme chose tout en étant reconnue comme liberté. Le paradigme ces situations est l'esclavage, où la révolte violente est la seule alternative à la résignation. La violence y est alors « une voie sans issue, la découverte unique et individuelle par un sujet, dans le tragique et la mort, de sa libre subjectivité » (p. 420).
 - 3) I, 209 : La violence du mensonge. Tentative pour agir sur autrui par causalité, en le manipulant.

6 – LA LIBERTÉ DANS L'ALIÉNATION

1 – Dynamique de la liberté

A – Cette liberté retournée comprend malgré tout la structure de liberté.

- La liberté retournée c'est la liberté truquée des situations d'oppression : « la dualité des libertés fait qu'une liberté peut toujours se retourner contre une autre, donc que la liberté se retourne contre elle-même (p. 352).

B – La liberté dans le rapport du saint à Dieu par exemple.

C – La liberté au moment de l'Apocalypse et sa disparition au moment institutionnel ou règne de l'Autre. L'institution c'est ce que tu as voulu devenu volonté retournée et s'imposant à toi.

D – L'institution c'est le destin.

- « Il y a destin quand l'homme est libre dans un monde truqué, c'est-à-dire lorsqu'il jouit d'une liberté limitée *dans le projet de l'autre*. L'homme est libre de choisir entre plusieurs voies. Mais elles sont déjà arrangées de telle sorte que, quel que soit mon choix, elles réaliseront le projet. Ce qui est imprévisible c'est le *choix du moyen*, de la voie. De sorte que la liberté a réellement une épaisseur absolue. Mais quelle que soit la décision prise, ce qui est arrêté, c'est le résultat. Ainsi dans l'oppression l'homme est destin pour l'homme. Et c'est dans la structure oppressive que l'idée de destin a pu naître. Notons qu'il ne s'agit pas seulement de l'oppression des *classes*. Mais les parents sont destin pour les enfants, l'homme pour la femme, la génération précédente pour la génération suivante, l'État pour le citoyen. Le destin c'est la malédiction paradoxale d'une liberté qui se prépare librement un sort nécessaire et préétabli. » (p. 352)

2 – Hiérarchie des valeurs montrant qu'elles se rapprochent, comme une asymptote à une droite, de la liberté.

A – Les valeurs les plus basses écrasent la liberté sous l'Être :

- I. Pureté**
- II. Innocence**
- III. Race**
- IV. Sincérité**

- Allusions récurrentes, qui reprennent généralement la ligne de *L'Être et le Néant*, p. 93-102). Voir par exemple p. 496 : « La sincérité est donc exclue parce qu'elle portait sur ce que je suis. L'authenticité porte sur ce que je veux. »

B – Les valeurs intermédiaires : la notion de vie comme objectivation de la transcendance :

- Allusion p. 491 : « L'authenticité amène donc à renoncer à tout projet d'être courageux (lâche), noble (vil), etc. Parce qu'ils sont irréalisables et qu'ils conduisent de toute façon à l'aliénation. »

- I. Noblesse**
- II. Virilité**
- III. Valeurs sexuelles**
- IV. « Et de nouveau race »**

C – Les valeurs sociales

- I. L'autre comme produit du projet et comme sollicitation extérieure du projet**
- II. Déjà intervient l'idée de création**
- III. Nation, société, etc.**
- IV. Le SACRIFICE**

D – Les valeurs de subjectivité

- I. Passion**
- II. Plaisir et instant**
- III. Critique et exigence d'évidence**
- IV. Responsabilité**
- V. Création**
- VI. Générosité**

- Elle découle de l'appel qui contient toujours une part de don (sauf s'il est grevé de mauvaise foi) : « don en confiance de ma fin à la liberté de l'autre » (p. 293).

E – BILAN : au-delà de la générosité, comme une lumière, la liberté proprement dite

7 – LA CONVERSION : RÉFLEXION NON COMPLICE

- « Je traiterai ici le § 7 de la Section I » (p. 487). Sartre va en fait se concentrer sur les points 1-A (« Motif de la conversion : impossibilité de se récupérer ») et 3-B (« La modification du projet : la création »).

1 – Structure de la conversion

A – Motif de la conversion : impossibilité de se récupérer

- I, 8 : « L'origine de la réflexion est un effort de récupération du Pour-soi par soi-même, pour arriver à un Pour-soi qui soit Soi. »
- I, 9 : Le problème est de savoir comment la réflexion pure peut sortir de la réflexion complice.
- p. 488-490 : formulation de trois motifs de conversion :
 - 1) « elle est virtuellement possible chez tous les opprimés » (p. 488) étant donné
 - « la conscience non-thétique (de) soi qui enveloppe une compréhension ontologique de l'existence comme absolu de la subjectivité » (p. 488),
 - le fait que le désir humain n'est pas simple *conatus* mais transcendance (et donc, revendication)
 - 2) « elle peut naître de l'échec perpétuel de toute tentative du Pour-soi pour être » (p. 488)
 - 3) « elle naît de l'échec même de la réflexion complice » (p. 489)

B – Sens de la conversion : rejet de l'aliénation

- I, 27 : La conversion implique une transformation de la relation au corps, au monde, avec moi-même et avec autrui.
- I, 158 : La conversion est à la fois éthique et politique, elle consiste d'abord à « définir avec les opprimés un Bien positif à la lumière duquel le Mal apparaît comme mal et qui est nécessairement hypostasié comme but dans l'Avenir ».
- p. 412-420 : le sens de la conversion s'atteste dans la révolte violente. « Ce qui est poursuivi dans le Maître, c'est l'Autre. L'Autre que moi, l'*Autre que l'homme*. » (p. 417)

2 – Dynamique négative de la conversion : La non-justification ou gratuité – l'ambiguïté – la tension – l'échec

- I, 3 : « Si tu cherches l'authenticité pour l'authenticité, tu n'es plus authentique. »
- I, 42 : « Vivre sans droit. perdre tout espoir de se justifier. Vivre injustifiable. »
- I, 44 : « L'homme fondement injustifiable de toute justification. »
- I, 63-41) « La poursuite de l'Être c'est l'enfer. L'échec peut conduire à la conversion. » Conséquence de la conception de l'Histoire comme « dernier effort de récupération, après la réflexion et le surgissement d'autrui » (I, 63-39)).
- II, 25-28 : L'échec.
 - 1) Indépendamment qu'un projet trouve ou non à se réaliser, il est échec car sa réalisation rend sa fin méconnaissable pour le sujet, c'est-à-dire qu'on ne se reconnaît pas dans son œuvre.
 - 2) L'échec « devient Passion » (p. 454) parce qu'il manifeste la transcendance humaine : « je suis donc pur projet infini qu'aucune incarnation ne peut épuiser, j'échappe à autrui, je me place au-dessus du monde » (p. 454).

3 – Dynamique positive de la conversion :

A – Le rapport originel à soi : adéquation dans la non-adéquation

B – La modification du projet : la création

- I, 193 : « La création est d'abord poursuite vaine de l'En-soi-Pour-soi. Par la réflexion non complice, elle se dévoile comme création proprement dite. »
- I, 198 : Jette les bases (ontologiques) d'une distinction entre création inauthentique et création authentique.

- p. 490 : annonce du plan correspondant à ce point B, en trois parties :
 - 1) « Nouvelle manière, authentique, d'être à soi-même et pour soi-même, qui transcende la dialectique de la sincérité-mauvaise foi. Cette manière d'être est à quatre termes cette fois : réfléchi (reflet-reflétant), réflexif (reflet-reflétant). »
 - 2) « Saisie thématique de la liberté, de la gratuité, de l'injustifiabilité. »
 - 3) « Nouvelle relation de l'homme à son projet : il est dedans et dehors à chaque fois » (*Cette partie aurait peut-être correspondu au point E annoncé, « Dehors et dedans ». Toutefois, à la place de cette troisième partie on trouve un développement sur « l'authenticité source de joie » (p. 507) qui correspond quant à lui au point F, « Et la révélation de l'Être : la joie ».*)
- p. 490-499 : c'est la première partie annoncée (« De la nouvelle manière qu'a l'homme d'exister son existence », p. 490). La réflexion purifiante transforme le projet d'être en projet de faire, un projet qui assume sa perpétuelle mise en question, est qui est « une décision radicale d'autonomie » (p. 495).
- p. 499-507 : c'est, au départ, la deuxième partie annoncée (« transformation radicale du projet réfléchi [...], conversion du projet d'être-pour-soi-en-soi et d'appropriation ou d'identification en projet de dévoilement et de création », p. 499). L'authenticité, c'est l'assomption de la contingence : « Et le Pour-soi se saisit dans le dévoilement comme irréductiblement *en exil* par rapport à l'Être. » (p. 500).

C – Le but de la création :

I. Donner un fondement à son être en le créant du dehors.

- II, 30 : C'est la création comme cause de soi. Mais c'est voué à l'échec.

II. But absolu : donner la liberté humaine comme fondement à l'être du monde.

- I, 197 : C'est la création comme affirmation. Mais c'est voué à l'échec.
- II, 30 : « La création artistique est donc présentation perpétuelle du monde total comme fondé totalement dans la liberté. » (p. 462) Mais cela ne peut produire qu'un « monde imaginaire » (p. 463).
- Pourtant, s'il veut être authentique, l'homme doit assumer « les buts absolus de la condition humaine » (p. 463) car de tels buts sont inhérents à l'idée même de projet. « Ces buts sont : sauver le monde (en faisant qu'il y ait de l'être), faire de la liberté le fondement du monde, reprendre à son compte la création et faire que l'origine du monde soit l'absolu de la liberté se reprenant elle-même » (p. 463-464).

III. Mais ce but n'est pas donné, il est voulu.

- II, 33 : « Le dilemme de la Morale : si le but est déjà donné, il devient un fait et de l'être, non pas une valeur ; si le but n'est pas donné, alors il est gratuit, c'est l'objet d'un caprice. C'est qu'on a mal compris : le but doit être voulu pour être, voilà la première caractéristique. Il n'y a de but que pour une liberté qui se veut libre. » (p. 464)

D – Différence entre devoir et volonté

E – Dehors et dedans

- I, 2. « Être à la fois dedans et dehors » c'est concilier la réflexion sans faire tomber l'objet dans l'inessentiel.
- I, 5. C'est aussi concilier l'intériorité de la moralité (« être moral du dedans de son désir ») et son extériorité (dissociée de « l'universel »).
- I, 6. Parallèle méthodologique :

- L'époque phénoménologique n'empêche pas d'affirmer la réalité du monde dans l'attitude naturelle.
- La réflexion pure n'empêche pas d'affirmer la spontanéité de la conscience dans l'irréfléchi.

F – Et la révélation de l'Être : la joie.

- p. 507-514 : « 3) L'authenticité à ce niveau est double source de joie : par la transformation de la gratuité en liberté absolue – par le contact avec l'être du phénomène. »
 - p. 507-509 : « Gratuité et joie », « c'est-à-dire me considérer perpétuellement pour moi-même comme une chance. [...] Chance parce que mon projet l'éclaire et [valorise la contingence] comme ce qui a permis mon projet. » (p. 508-509)
 - p. 509-514 : « Cette conscience de la gratuité (ou de la générosité comme structure originelle de l'existence authentique) est indissolublement liée à celle de l'Être comme jaillissement fixe » (p. 509-510). « La jouissance c'est ici d'être l'Être en allant jusqu'au bout du "ne l'être pas". Cela est : il n'y a rien que de l'Être, puisque, en dehors de l'Être je ne suis rien qu'un consentement absolu à ce que l'Être soit. » (p. 511)

8 – APPEL À AUTRUI

1 – Comment penser autrui : "Untel est un pédéraste" (Même problème que pour la sincérité avec soi).

2 – Renoncer à avoir un rapport direct avec autrui.

3 – Le vrai rapport à autrui jamais direct : par l'intermédiaire de l'œuvre. Ma liberté impliquant reconnaissance mutuelle.

- I, 201 : « Il faut que son œuvre soit don. Une des structures essentielles du don est la reconnaissance de la liberté des autres : le don est occasion. »

4 – Mais l'on se perd en se donnant.

A – Générosité.

- I, 64 : « Accepter que l'idée devienne *autre* : la vertu de l'agent historique c'est la générosité »
- I, 66 : « La suprême générosité : l'acceptation de la mort. »

B – Amour.

5 – Rapport nouveau entre mon Pour-soi et mon Pour-autrui : par l'œuvre. Je me définis en me donnant à autrui comme objet que je crée pour qu'il me rende cette objectivité.

9 – SIGNIFICATION DU RÈGNE DE LA MORALE

1 – L'humanité conçue comme quasi-subjectivité

- I, 141 : L'avènement de la Morale, ce serait l'acceptation de la Totalité détotalisée et la « décision à l'intérieur de cette inégalité reconnue de prendre pour fin concrète chaque conscience dans sa singularité concrète »

2 – Comme volonté créatrice

3 – Morale de la finitude

- I, 156 : Ce serait apparemment une morale consistant à « vouloir la finitude ». À rapprocher de I, 153 qui rappelle qu'on peut très bien vouloir la finitude en renonçant à assumer la contingence, et de I, 157 qui développe le sens de « vouloir être nécessaire ».
- I, 183 : Autre éclairage par la réinterprétation de la notion de « fin de l'Histoire » : « Toute morale suppose la fin de l'Histoire (ou plutôt la fin de l'Histoire et l'apparition du règne de la morale). Mais la fin de l'Histoire est aussi la mort. »

4 – L'humanité comme Histoire finie et absolue. N'a que le sens qu'elle se donne.

- I, 13. « Tant d'hommes, tant de chaises, tant de maisons : un nombre fini. [...] Ainsi, bien que le possible et, donc, l'universel soit une structure nécessaire de l'action, il faut revenir au drame individuel de la série finie. » → I, 150 : « La première contingence en Histoire c'est le nombre des hommes. »
- I, 63-35) L'humanité peut avoir un sens, mais pas l'Histoire. « Puisque l'Histoire ne peut sauver les souffrances des enfants d'Oradour, même si elle a une direction, elle n'a pas de sens. »
- I, 144 : Si l'Histoire avait un sens, l'homme serait « relatif à l'ensemble » de l'histoire et non « absolu en tant qu'il décide et agit », « absolu non substantiel ».
- Développements sur l'humanisme athée
 - II, 8 : Parce que l'histoire a une fin, qui est la mort de l'homme, « l'Histoire et les événements historiques ne présentent jamais de sens absolu qui serait transcendant au relatif, mais bien au contraire chaque conjoncture historique est relative et l'absolu est immanent au relatif. L'absolu ce n'est pas le point de vue de Dieu sur l'Histoire, c'est la façon dont chaque homme et chaque collectivité concrète vit son histoire. » (p. 437)
 - II, 9 : Enjeu de la reconnaissance de la finitude de l'Histoire : désamorcer l'un des arguments du machiavélisme, « une sorte de pari pascalien » (p. 440) qui consiste à sacrifier les hommes présents pour une amélioration de la situation des générations suivantes, celles-ci étant vues comme infinies. À une Histoire et à une Humanité infinies, on peut (on doit ?) être prêt à tout sacrifier.
 - II, 10-14 : Origine de l'illusion de l'infini : la volonté de désituer les projets politiques pour se dissimuler sa propre responsabilité dans l'Histoire comme « aventure singulière et limitée où rien n'est susceptible d'être généralisé » (p. 442). Mais c'est en même temps une illusion inhérente à la nature même de tout projet : voir II, 31 : « Il faut que le but soit infini » (p. 463).

5 – Récupération de l'absolu. L'Apocalypse.

- I, 11 : « Pas de « caractères dans l'Apocalypse ». On y est toujours surpris. »
- II, 1 éclaire les deux notions.
 - Récupération de l'absolu : « L'aliéné est aussi tout entier hors de l'aliénation, il se récupère dans sa pure subjectivité. » (p. 429)
 - L'Apocalypse : « Ainsi la liberté fait exploser perpétuellement l'idéologie, la mythologie et les rites antérieurs : elle réalise la libération par la conduite et l'idée neuve. C'est le moment de l'Apocalypse » (p. 429).
 - Mais l'Apocalypse, terme malrucien que Sartre reprend pour désigner la Révolution, n'est pas une fin de l'histoire, car elle fait elle-même l'objet d'une nouvelle aliénation (sans doute faut-il comprendre que, dans l'histoire, chaque aliénation est aliénation d'une précédente apocalypse). « L'Aliénation de l'Apocalypse s'accomplit dialectiquement et sans concours de volontés responsables. Ainsi le moment humain, le moment de la morale est celui de l'Apocalypse, c'est-à-dire de la libération de soi-même et d'autrui dans une reconnaissance réciproque. C'est aussi le plus souvent – paradoxalement – le moment de la violence. Il n'y a pas de morale de l'ordre mais plutôt l'ordre est aliénation de la morale,

c'est la morale passée sur le plan de l'Autre. Fête, apocalypse, Révolution permanente, générosité, création, voilà le *moment de l'homme*. Quotidien, Ordre, Répétition, Aliénation, voilà le moment de l'Autre que l'homme. » (p. 430)

II – PLAN D'UNE MORALE MÉTAPHYSIQUE

1 – L'ALIÉNATION, PÉCHÉ ORIGINEL

- « Le surgissement de l'homme dans le monde est péché contre la liberté, par aliénation. Et tant que l'homme ne sortira pas de la phase d'aliénation, toutes les tentatives pour affirmer sa liberté seront reprises par-derrière, aliénées et finiront en oppression. Mais il y a là un cercle vicieux qui n'invite pas à l'optimisme puisque l'aliénation perpétue l'oppression mais l'oppression perpétue l'aliénation. » (p. 398)
- II, 17 : « Le péché originel et le moteur de toute l'Histoire : l'homme a posé l'Autre comme absolu et primauté ontologique » (p. 444).

1 – L'impossibilité de faire régner les fins

A – Donne le sens de l'Histoire : aliénation – négation de l'aliénation – Aliénation nouvelle

- I, 73 : « Deux moments très nets de l'Histoire : 1° l'Histoire aliénée : l'homme n'a pas de mythe de l'Histoire. [...] L'Histoire est aliénée parce que le résultat est toujours repris en objet et qu'il y a une évolution historique inaperçue ou niée par l'agent de l'Histoire. 2° L'Histoire tentant de se ressaisir. [...] Transformation de l'idée de l'Histoire (invention subjective) en *mythe* de l'Histoire. »
- I, 213 : Les éléments de l'Histoire lui imposent son caractère tragique et en font une succession d'aliénations, qui laisse pourtant ouverte la possibilité d'une conversion morale.

B – Parce que les conversions se font *en situation*

- I, 67 : « L'Histoire sera toujours aliénée [...]. L'utopie c'est que la conversion de tous à la fois, toujours possible, est la combinaison la moins probable (à cause de la diversité des situations). Il convient donc d'égaliser les situations pour rendre cette combinaison moins improbable et donner à l'Histoire une chance de sortir de la pseudo-Histoire, parce que nous agissons sur les situations dans l'espoir de préparer une conversion morale. »

C – La Réforme, négation de la catholicité, contient en elle le germe de son aliénation du fait qu'elle ne pouvait pas supprimer Dieu mais tenter de lui rendre son image la plus pure.

D – On peut concevoir formellement le règne des fins mais non matériellement à partir de la situation donnée. C'est toujours composite.

2 – L'impossibilité de la morale (suite) : En outre la suppression de l'aliénation doit être universelle. Impossibilité d'être moral seul.

3 – La nécessité de la morale : D'où problème : Histoire <-> morale. L'Histoire implique la morale (sans conversion universelle, pas de sens à l'évolution ou aux révolutions). La morale implique l'Histoire (pas de moralité possible sans action systématique sur la situation)

- I, 12 : « L'ontologie existentialiste est elle-même historique. La morale doit être historique. »
- I, 97 : « Kojève marque bien que l'Histoire implique la liberté »

2 – NATURE DE L'HISTOIRE

1 – Dialectique hégélienne

- **La Dialectique interne du Réel**
 - I, 88 : Exposé et critique : « loin que la dialectique explique l'Histoire, c'est l'Histoire qui se referme sur toute dialectique et qui la digère ».
 - I, 91 : Conséquence : l'absolu est dans l'expérience, fût-elle ignorance, et non dans le savoir. « Si aucune histoire ultérieure ne peut récupérer les souffrances passées, aucune non plus ne peut transformer en erreurs les vérités vécues par une époque dans l'ignorance. »
- **La négativité hégélienne**
 - I, 94 : Exposé (citation de Kojève)
 - I, 95 : Critiques : 1) la négation opérée par la conscience n'est pas une négation externe, 2) le dépassement ne se limite pas à la négation, « il y a un moment positif qui est l'invention de la fin ».
- I, 111 : **L'assimilation de l'Homme à l'Individuel**. Exposé (citation de Kojève) et critique des arguments hégéliens dont le tort est de donner un rôle trop déterminant aux concepts d'espèce, d'universel, de Dieu et d'État.
- I, 113 : **La dialectique du Maître et de l'Esclave** : « qu'un rapport idéal et idéalement vrai » qui élimine la contingence et la complexité des rapports humains historiquement situés. Sur la complexité, voir I, 147 : « une époque est toujours infiniment complexe parce que *tout* y est donné et qu'elle est plutôt *l'accent* mis sur certains aspects de la condition humaine ainsi que la réussite oppressive de ceux qui la représentent par rapport à ceux qui en représentent d'autres, ainsi que l'aliénation de toute idée sous sa forme première ».

2 – Dialectique marxiste

- I, 117-128 : Même reproche (élimination de la contingence et de la complexité). Le marxisme est un monisme matérialiste.
 - La lutte ne fait pas l'histoire. Il faut une autre catégorie pour penser « le lien des structures du fait historique » : c'est la « répétition » ; et « l'économique étant la répétition », il est « la structure extra-historique de la situation historique ».
 - Les moyens de production n'évoluent pas par nécessité mais « *par hasard* » : découvertes et inventions sont autant de discontinuités, peut-être subordonnées à des conditions, mais pas à des causes.
- I, 133-134 : Autre reproche commun aux deux dialectiques : grâce à elles, « Dieu est tombé dans le temps », du coup l'homme devient « inessentiel par rapport à la durée totale » et tente de comprendre son époque « en essayant de la voir avec les yeux de l'époque suivante ».

3 – La notion de quasi-totalité

- I, 90 : « Il convient que l'Histoire ait sa crise comme la physique et se dégage de l'absolu hégélien et marxiste. » La notion de quasi-totalité est l'instrument de cette crise.
- I, 39 : C'est d'abord l'humanité qui apparaît comme quasi-totalité. Il s'agit d'une humanité que l'on ne peut prendre pour objet : « fausse objectivité, subjectivité profonde ».
- I, 41 : C'est du coup une humanité que l'on peut concevoir comme « subjectivité collective ».
- I, 63 dans son ensemble (p. 26-54, « *Ambivalence de l'Histoire. Ambiguïté du fait historique* ») :
 - 1) « La collectivité historique est totalité détotaillée. » Ce qui signifie d'abord que l'interprétation de l'histoire est elle-même historique. Le fait premier de l'historicité, ce n'est donc pas le progrès, mais le « piétinement », « un progrès piétinant ».
 - 5-7) Origine de la détotaillée : la division par « la violence, le mensonge et le machiavélisme », par le « Commissaire ». Origine de la totalisation : l'affirmation de

l'Histoire, c'est-à-dire de « l'Esprit comme unité », par le Yogi (« l'écrivain, le philosophe, le saint, le prophète, le savant »).

- Conséquences de la détotalisation :
 - 9) « il n'y a qu'une pseudo-Histoire »
 - 32-34) « Dans l'Histoire aussi l'existence précède l'essence. » La morale est « l'ensemble d'actes par lesquels l'homme décide pour soi et pour autrui dans et par l'Histoire de l'essence de l'homme. »
 - 58) Aspects de l'ambivalence de l'Histoire : « L'Histoire : subjectivité sans sujet ; conscience sans translucidité : objectivité au sein du subjectif ; subjectivité agissant par objectivité ; intérêt mué en valeur, valeur dégradée en intérêt ; économique décidant de l'idéologie ; idéologie décidant du sens de l'économique ; répétition dans ce qui ne se répète jamais ; universel dans le singulier ; singulier dans l'universel. »
- 68) Conclusion et retour à la question de l'origine de la détotalisation : « L'Histoire est l'Autre, donc autre qu'elle-même. C'est pourquoi elle peut apparaître comme dialectique, l'Un entraînant toujours l'Autre et devenant l'Autre. Mais c'est une quasi-dialectique et sans synthèse donc sans sens. » L'Un, c'est l'Esprit qui tente d'affirmer au terme du Progrès l'unité et le sens de l'humain. L'Autre (voir I, 63, 63)) c'est la fin toujours manquée de l'acte par la reprise de ce dernier dans des projets autres et non prévus.
- I, 69 : « Il est faux de dire que la science réalise l'unité des esprits »
- I, 135-137 : « L'Histoire et son mythe. » Le mythe de l'Histoire c'est la réalisation de l'Esprit, au terme d'un dépassement qui conserve et qui sauve.
- I, 138-140 : Les procédés employés pour déjouer (en vain) la détotalisation : procédé américain (la majorité comme expression fascinante de la Totalité), procédé dictatorial (le chef comme abcès de fixation de la subjectivité « nationale »), sociologie française (la conscience collective).
- I, 171 : « L'analyse de la société que j'ai faite plus haut tend à montrer que la société est un phénomène immédiatement déductible des considérations ontologiques sur la Totalité détotalisée. »
- II, 36 : la notion de totalité détotalisée est le concept clé d'une dialectique corrigée (dans la pensée) car tronquée (dans l'histoire).
 - Définition de la dialectique : « C'est l'unité synthétique d'une totalité étalée dans le temps. » (p. 472)
 - Pour être compatible avec la phénoménologie, cette dialectique doit être corrigée par une double pluralité :
 - « Il y a *des* totalités, non une totalité. *Un* homme est une totalité est c'est un absolu sujet. Mais il n'est pas totalisable avec *un autre* homme. D'autre part la *condition humaine* est une totalité mais elle ne se totalise pas avec l'En-soi. » (p. 477)
 - « Il y a pourtant *des* dialectiques. » (p. 478) *Sartre semble suggérer que cette pluralité provient du fait que projet et situation ont chacun leurs dynamiques propres, qui placent le pour-soi à l'intersection de deux mouvements dialectiques.*

3 – RÔLE DE L'HOMME DANS L'HISTOIRE

1 – Vraie moralité concrète : préparer le règne des fins par une politique révolutionnaire, finie et créatrice

- I, 14-17 : La moralité concrète s'adresse non pas à un universel abstrait (la liberté kantienne), mais à un universel concret, défini comme « l'ensemble des hommes qui se trouvent dans la même situation historique ». La question qui se pose est la création, c'est-à-dire la délimitation de cet ensemble, le problème que cette délimitation doit résoudre c'est celui de la « morale *concrète* », conciliant l'universel et l'historique.
- I, 53 : « La morale abstraite est celle de la bonne conscience. Elle suppose qu'on peut être moral dans une situation foncièrement immorale. »
- I, 54 : « La morale c'est la théorie de l'action. Mais l'action est abstraite si elle n'est travail et lutte. »

- I, 159 : Il y a une antinomie de la morale (fait abstrait extérieur à l'histoire) et de l'histoire (qui suppose de poser un but concret et de défendre une certaine conception de l'homme et des valeurs) que dépasse « une morale concrète qui est comme *la logique de l'action effective*. »

2 – Retournement : que le règne des fins est précisément dans la préparation du règne des fins.

- I, 4 : « La moralité : conversion permanente. »
- I, 70 : Démonstration par l'argument de l'impact sur la situation présente de la « préparation du règne des fins » : « Aucune raison de préparer pour des étrangers, des inconnus un règne de la moralité ou du bonheur au prix de l'injustice et du malheur d'aujourd'hui. Il faut atteindre *aujourd'hui* une amélioration en tant qu'elle prépare celle de demain. »
- I, 201 : le but concret donne seul sa valeur à la cité des fins.

Index

- Arendt, 20, 21, 239, 251, 563
Aron, 113, 140, 141, 142, 143, 155, 175, 559, 561
Bataille, 109, 110
Beaufret, 563
BEAUVOIR, 113, 114, 115, 139
Berdiaeff, 18
Berdiaeff, 18, 58, 59, 63, 68, 189, 560
Berger, 19, 254, 255, 256, 278, 562, 563
Bergson, 112, 113, 130, 175, 176, 177
Berkeley, 111
Bespaloff, 45, 46, 559
Blanchot, 109, 156
Blondel, 17
Bréhier, 17, 555, 556, 557, 558
Camus, 14, 18, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 88, 109, 110, 114, 160, 190, 197, 198, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 258, 259, 260, 263, 265, 372, 374, 401, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 434, 441, 444, 463, 464, 471, 476, 481, 515, 528, 538, 540, 541, 542, 543, 544, 553, 587
Chastaing, 19, 139, 191, 559, 560
Chestov, 16, 18, 45, 56, 57, 58, 59, 63, 67, 68, 72, 80, 82, 225, 226, 556, 557, 562
Comte, 142, 166, 167
Corbin, 67, 153, 181, 558, 559, 561
de Rougemont, 155, 561
de Waelhens, 19, 560, 561, 562, 563, 564
Delbos, 17, 554
Deleuze, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247
Descartes, 44, 45, 56, 85, 100, 103, 106, 107, 111, 116, 118, 137, 144, 145, 165, 172, 181, 182, 185, 311, 408, 435, 481, 561, 563
Dilthey, 59, 141, 554
Dos Passos, 68, 157, 159, 360, 561
Dufrenne, 192, 198, 555, 564
Duras, 39, 40, 506, 507, 508, 509, 511, 517, 518, 539
Faulkner, 68, 70, 159, 561
Fondane, 18, 68, 557, 559, 560
Gandillac, 189, 563
Genet, 38, 39, 112, 143, 170, 171, 184, 185, 204, 234, 305, 355, 358, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 393, 394, 395, 396, 446, 447, 463, 538, 542
Gracq, 39, 40, 427, 428, 429, 430, 464, 539
Greimas, 349
Grenier, 41, 56, 63, 68, 561, 563
Groethuysen, 18, 56, 59, 60, 62, 63, 64, 80, 114, 555, 556, 557, 560
Gurvitch, 18, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 71, 79, 80, 111, 114, 139, 189, 557, 558, 560
Hamon, 349, 350
Hegel, 21, 72, 109, 111, 223, 262, 282, 567
Heidegger, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 26, 30, 31, 35, 36, 37, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 91, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 109, 111, 112, 113, 118, 132, 134, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 174, 181, 187, 188, 189, 191, 195, 196, 197, 198, 202, 203, 282, 296, 306, 308, 475, 476, 497, 498, 502, 538, 551, 552, 553, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565
Héring, 18, 80, 81, 82, 92
Hobbes, 111
Hume, 227, 562
Husserl, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 37, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 72, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 鬃 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 145, 153, 165, 166, 167, 168, 174, 177, 180, 182, 187, 188, 191, 192, 194, 225, 226, 282, 289, 319, 413, 435, 471, 497, 498, 502, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565
Jankélévitch, 557
Jaspers, 30, 33, 57, 59, 72, 109, 114, 189, 198, 225, 226, 561
Jeanson, 563
Kafka, 67, 109, 156
Kierkegaard, 14, 18, 20, 31, 33, 45, 46, 48, 49, 53, 56, 57, 58, 59, 69, 72, 109, 147, 149,

150, 207, 216, 225, 226, 227, 447, 559, 562,
 564, 587
 Klemperer, 238, 239
 Koyré, 189, 556, 558, 563
 Landsberg, 19, 198, 559, 560, 561, 562
 Lefebvre, 19, 68, 557, 560
 Lefrancq, 19, 559
 Levinas, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27,
 28, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 53, 55,
 63, 69, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
 114, 115, 189, 190, 191, 197, 鬃 198, 202,
 203, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471,
 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480,
 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489,
 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498,
 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 512, 516,
 517, 518, 519, 520, 521, 523, 524, 532, 539,
 540, 541, 542, 543, 544, 551, 553, 557, 558,
 559, 562, 563, 564, 587
 Locke, 111
 Malraux, 33, 39, 50, 52, 74, 109, 190, 216, 220,
 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260,
 261, 263, 264, 265, 270, 271, 272, 274, 275,
 276, 277, 278, 279, 305, 384, 419, 448, 449,
 463, 538
 Marc, 271, 560
 Marcel, 19, 30, 32, 33, 189, 191, 555, 558, 559,
 560, 562, 563
 Maréchal, 17, 274, 557, 558
 Marx, 21, 73, 186, 258
 Merleau-Ponty, 19, 72, 562, 563
 Minkowski, 191, 559, 560
 Mounier, 30, 31, 33, 190, 560, 564
 Natorp, 127
 Nietzsche, 18, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 62,
 64, 68, 80, 109, 112, 113, 175, 177, 219,
 225, 258, 266, 277, 527, 556
 Nizan, 114
 Noël, 17, 554
 Pascal, 45, 56, 67, 70, 143, 147, 210, 262
 Pia, 67, 253
 Politzer, 19, 68, 236, 237, 238, 249, 561
 Pradines, 18, 80, 557
 Proust, 90, 158, 229
 Rabeau, 17, 555, 556, 557, 559
 Rickert, 141
 Ricœur, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29,
 30, 31, 32, 33, 34, 38, 40, 53, 55, 63, 72,
 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197,
 198, 199, 200, 201, 203, 234, 236, 398, 399,
 400, 401, 402, 403, 404, 405, 408, 409, 410,
 411, 413, 414, 417, 418, 420, 429, 431, 432,
 433, 434, 435, 437, 438, 439, 441, 442, 443,
 444, 464, 465, 514, 525, 526, 527, 528, 529,
 530, 531, 532, 533, 535, 537, 539, 540, 541,
 542, 553, 564, 565, 587
 Rousseau, 141
 Ruyer, 564
 Sartre, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 24, 26, 27, 28, 29,
 30, 31, 32, 33, 34, 38, 40, 41, 42, 49, 53, 55,
 63, 68, 69, 72, 76, 102, 103, 109, 110, 111,
 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148,
 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,
 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
 197, 198, 203, 211, 213, 234, 235, 247, 248,
 249, 251, 272, 280, 281, 282, 283, 284, 285,
 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295,
 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304,
 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314,
 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324,
 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333,
 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342,
 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 352,
 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361,
 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370,
 371, 372, 373, 374, 375, 389, 394, 400, 420,
 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453,
 454, 455, 456, 457, 458, 459, 461, 463, 464,
 465, 466, 471, 476, 485, 491, 495, 523, 525,
 538, 540, 541, 542, 543, 551, 553, 559, 560,
 561, 562, 563, 564, 565, 566, 568, 569, 575,
 579, 582, 587
 Scheler, 15, 16, 17, 19, 56, 58, 60, 61, 63, 64,
 65, 66, 68, 79, 81, 82, 202, 551, 552, 553,
 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 564
 Serrus, 557, 558, 559
 Simmel, 59, 141, 554
 Simon, 39, 40, 252, 255, 272, 533, 534, 535,
 539
 Souriau, 559
 Spaier, 556
 Spinoza, 111, 134
 Stein, 509, 559
 Stirner, 166, 167, 258, 259
 Tran Duc Thao, 563, 564, 565
 Valéry, 176
 Wahl, 18, 85, 139, 189, 558, 559, 562, 563,
 564
 Weber, 141
 Weil, 563
 Yourcenar, 39, 40, 513, 514, 515, 539
 Zola, 158

Résumé : Il s'agit pour partie d'un travail historique consacré à l'introduction de la phénoménologie en France, et au rôle qu'ont pu jouer à cet égard Levinas, Sartre et Ricœur. Le contexte de cette introduction est étudié pour faire ressortir l'unité d'un moment philosophique, celui d'une phénoménologie lue à l'aune d'une réception concomitante, celle de Kierkegaard. C'est ainsi que Levinas, Sartre et Ricœur se retrouvent dans le problème formulé par Camus, celui d'un insensé oblitérant l'action de l'homme dans le monde. Il s'agit donc pour une autre part de rendre compte de l'usage de la phénoménologie pour élucider les modes de l'agir humain. Il s'ensuit à la fois un cadre conceptuel partagé, autour des notions de contingence et de transcendance, et une démarche qui vise à épouser les contours du drame que l'insensé fait subir au sujet agissant. Mise à profit dans des directions variées, et souvent antagoniques, la phénoménologie guide à cette occasion une défense de la subjectivité par la mise en question de la subjectivité, avant d'ouvrir la voie à l'élucidation d'un ultime pouvoir du sujet, la narrativité.

Summary : This work is partly devoted to trace the history of the introduction of phenomenology in France and to investigate the role that Levinas, Sartre and Ricœur have played in it. The context of this introduction is studied with the aim of underlining the unity of a philosophical moment, the one of a phenomenology that is understood through the concomitant reception of Kierkegaard. In this context, Levinas, Sartre and Ricœur share the problem that was formulated by Camus, the meaninglessness that obliterates the action of man in the world. Therefore, this work is also devoted to set out the use of phenomenology that is intended to elucidate the modes of human action. It follows that they share a same conceptual framework, structured by the ideas of contingency and transcendence, and a same approach that intends to keep pace with the drama that the meaninglessness makes the acting subject play. Exploited in different and often antagonistic directions, the phenomenology guides a defense of subjectivity that proceeds with the questioning of subjectivity, until the elucidation of a last power of subject, the narrativity.

Mots clés : action, phénoménologie, existentialisme, absurde, éthique, récit